Bajo Palabra

φ

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

ISSN ed. impresa: 1576-3935
ISSN ed. electrónica: 1887-505X
http://www.bajopalabra.es
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)
Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – http://www.bajopalabra.es
Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes
Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales
Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español
Departamento de Filosofía

Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: http://www.bajopalabra.es
A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
http://www.bajopalabra.es
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra

Bajo Palabra

Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: https://revistas.uam.es/bajopalabra y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters') Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas

I2OR. International Institute of Organized Research

ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)

RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM

REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europeana que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.

Biblioteca digital OEI

CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos

IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM

AE Global Index

BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS

AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)

ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)

E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)

RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)

Ulrich's Periodicals Directory

DRJI. Directory of Research Journals Indexing

CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España

REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS

Catálogo SUDOC (Francia)

OCLC WorldCat (mundial)

COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de Bajo Palabra en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía…; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de Paris y de Paris VII… y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista

Novedad: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofia (11/C) y Sociología (14).

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

https://revistas.uam.es/bajopalabra

Y en el sitio web de la revista:

http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion

Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

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 / *Editorial Board*

Directora / ***Editor in Chief***
Delia Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / ***Assistant Editor in Chief***
David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)

Secretaria de redacción / ***Secretary of Redaction***
Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / ***Responsible***
Diana Richards (University College London, U.K.),
Donald Emerson Bello Hutt (King's College London, U.K.),

Maquetación y Diseño de Cubierta / ***Graphic designer & Covert Design***
José Martínez Zárate (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Complutense de Madrid, España), Carlos Javier González Serrano (Universidad Complutense de Madrid, España), Diego Fernández Peychaux (Instituto de Investigaciones Gino Germani FSOC-UBA, CONICET, Argentina), María G. Navarro (Universidad de Salamanca, España), Manuel López Forjas (Universidad Autónoma de Madrid), Marcos Alonso (Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay, Ecuador), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, España), Antony Shipman (Bennington College, Vermont, USA)

Comité Científico / *Scientific Board*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Abánades, Jorge Ruíz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Aprile, Alessandro (Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Bogoya, Camilo (Université de Marne-la-Vallée, Francia), Botello, Rebeca (Universidad Carlos III Madrid, España), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Cárdenas Cortés, Sofía (Universidad Autónoma de Madrid, España), de Iaco, Moira (Universidad de Bari, Italia), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Figueroa, Rodrigo (Universidad Andrés Bello, Chile), Gacharná Muñoz, Javier (Universidad de Barcelona, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Gonzalo Velasco (Universidad Camilo José Cela, España), Kamají, Rivara (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Krebs, Sebastian (University of Bamberg, Alemania), Maiello, Angela (Universidad de Palermo, Italia), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Martínez Puerta, José Senén (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Lázaro Pulido, Manuel (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Liendo Tagle, Fernando (Universidad de Huelva / Carlos III de

Madrid), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Porras Belara, Javier (University CEU San Pablo, Madrid), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rodríguez, Carla (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Orgaz, César (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Verónica (University of Birmingham, Reino Unido), Roldán, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos / Articles

I. Metafísica y teoría del conocimiento / *Metaphysics and Theory ok Knowledge*

Revisión de la clave de la psicología de Franz Brentano: el intelecto agente / *Review of the key of Franz Brentano's psychology: the agent intellect.* Juan Fernando Sellés 21

El concepto de armonía en la recepción hermenéutica gadameriana de la filosofía kantiana / *The Concept of Harmony in Gadamerian Hermeneutical Reception of Kantian Philosophy.* Kristína Bosáková 43

A (Very) Brief Doxographical Analysis of Constructivism: from Pre-Socratics to Second-Order Cybernetics / *Brevísimo análisis doxográfico sobre el Constructivismo: de los presocráticos a la cibernética de segundo orden.* Israel Salas Llanas 61

La dimensión fisiológica del ser-en-el-mundo. Una indagación en la comprensión heideggeriana de la corporalidad / T*he physiological dimension of being-in-the-world. An inquiry into the Heideggerian understanding of corporeality.* Hernán Javier Candiloro 77

La autoridad de las Escrituras en la obra de John Locke: el problema de la prueba de la revelación tradicional / *The authority of Scriptures in the Work of John Locke: the problem of the proof of traditional revelation.* Dr. Joan Severo Chumbita 99

II. Filosofía Moral, Política y del Derecho / *Moral, Political and Legal Philosophy*

Volney ante las ruinas de Palmira: lo que pasa y no pasa con el tiempo / *Volney before the ruins of Palmyra: what happens and does not happen with time.* Antonio Hermosa Andújar 117

La ilustración ayer y hoy / *The Enlightenment yesterday and today.* Luciano Espinosa 151

Nietzsche en serie: la felicidad desde otra perspectiva. Hannibal Lecter: héroe nietzscheano / *Serial Nietzsche: happiness from another perspective Hannibal Lecter: Nietzschean hero.* Melissa Hernández Iglesias 183

Bioética hermenéutica: una revisión crítica del enfoque principialista / *Hermeneutical Bioethics: a critical review of principialist approach.* Sergio Quintero Martín 195

Una historia filosófica de la identidad estadounidense: Balance de propuestas y su crisis actual / *A philosophical history of American identity: balance of proposals & its current crisis*. Antonio Sánchez-Bayón & Gloria Campos García De Quevedo & Carlos Fuente Lafuente 209

Pensamiento feminista contemporáneo (Re)pensar la política en tiempos de crisis / *Contemporary feminist thinking Thinking again politics in crisis time.* Silvia L. Gil 237

Más acá del consumo: glocalización / *Beyond consumption: glocalization.* Jairo Marcos Pérez 255

III. Filosofía Española e Iberoamericana / *Spanish and Iberoamerican Philosophy*

La filosofía española en tiempos de crisis. Lecciones "orteguianas" para la actualidad / *Spanish Philosophy in Times of Crisis. "Orteguian" Lessons for Today.* Manuel Artime Omil 273

El logos nostálgico en sor Juana Inés de la Cruz / T*he nostalgic logos in sor Juana Ines de la Cruz.* Enrique Rodríguez Martín del Campo 291

Sobre la condena orteguiana de la literatura: precisión y discurso "in partibus infidelium" / *On the orteguian condemnation of literature: presicion and speech "in partibus infidelium".* Francisco Javier Clemente Martín 305

La epistemología de la razón histórica / *Epistemology according to historical reason.* David Antonio Yáñez Baptista 321

A propósito del Quijote / *With regard to The Quixote.* Manuel Herranz Martín 337

El Quijote en la literatura española según Dámaso Alonso / *Don Quixote in the spanish litterature according to Dámaso Alonso.* Manuel Piqueras Flores 355

Ego contra mundum: Sobre Don Juan y Don Quijote / *Ego contra mundum: About Don Juan and Don Quixote.* Leonarda Rivera 373

Moral en Cervantes: de las sentencias a los casos en Los trabajos de Persiles y Sigismunda / *Moral in Cervantes: from Judgments to Cases in Los trabajos de Persiles y Sigismunda.* Blanca Santos de la Morena 387

IV. Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje / *Logic, Philosophy of Science and Philosophy of Language*

Aulus Gellius and the semantic analysis of possibilities / *Aulo Gelio y el análisis semántico de posibilidades.* Miguel López-Astorga 407

Física para filósofos: Principio de Relatividad, Ley de Inercia y la fe en lo imposible / *Physics for philosophers: Relativity Principle, Inertial Law and faith in what is impossible.* Jorge León de la Vega 421

Reseñas / Books Reviews

Graeber, D. La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia por Álvaro Ramos Colás 457

Felipe Aguado. Mayo-68: Las nuevas formas de la revolución por María Aguado Molina 461

Hugo Aznar, Elvira Alonso Romero, Manuel Menéndez Alzamora. Ortega y el tiempo de las masas por Jesús Antonio Fernández Zamora 465

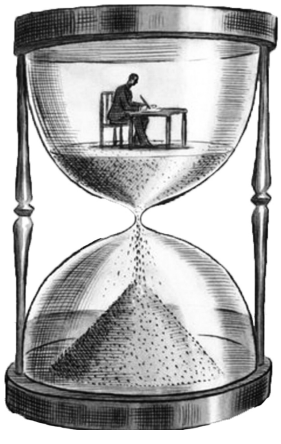
Delia Manzanero Fernández. El legado jurídico y social de Giner Prólogo de Pedro Álvarez Lázaro por Fernando Liendo Tagle 471

Rosenzweig, F. & Rosenstock, E. Cartas sobre judaísmo y cristianismo por Eugenio Muinelo Paz 475

Ángel Gabilondo & Gabriel Aranzueque. Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica por Albert Rosell 481

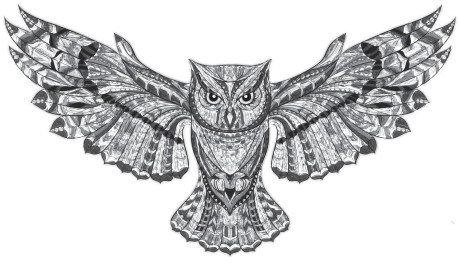
Artículos

Articles



Metafísica y teoría del conocimiento

Metaphysics and Theory ok Knowledge



Review of the key of Franz Brentano's psychology: the agent intellect

Revisión de la clave de la psicología de Franz Brentano: el intelecto agente

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra
Pamplona –Navarra- (España)
jfselles@unav.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.001
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 21-42

Recibido: 25/05/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

En este trabajo se estudia el tratamiento de F. Brentano del intelecto agente en tres de sus obras. Se concluye que, para él, es una 'potencia' inmaterial y no cognoscitiva del alma humana, una fuerza activa no preexistente a ella, pero que subsiste con ella post mortem; su papel es abstractivo, no de activación del intelecto posible, razón o inteligencia..

Palabras clave: *F. Brentano, intelecto agente, psicología, potencia inmaterial no cognoscitiva del alma humana.*

Abstract

In this work we study the treatment of F. Brentano over the agent intellect in three of his works. We conclude that, for him, it is an immaterial and non-cognitive 'power' of the human soul, an 'active force' not pre-existent to it, but subsisting with it post-mortem; Its role is abstractive, not activation of the possible intellect, reason or intelligence.

Keywords: *F. Brentano, agent intellect, psychology, non-cognitive immaterial power of the human soul.*

1. Introducción

En este trabajo se indaga sobre la dimensión humana qué activa a la inteligencia o razón. La respuesta más aguda en la historia de la filosofía –y la más discutida a lo largo de todas las épocas del pensamiento occidental– la debemos al Estagirita, el cual descubrió en nosotros una dimensión noética siempre activa superior a la inteligencia, susceptible de activarla cuando la sensibilidad intermedia estuviese lo suficientemente madura como para ofrecerle objetos conocidos, de los cuales la razón pueda comenzar a conocer mediante la abstracción. Ese hallazgo lleva por nombre 'intelecto agente'.

En la historia del pensamiento –al margen del genial descubrimiento aristotélico del intelecto agente (Aristóteles, *De anima,* l. III, cap. 5)– se han dado, al menos, una docena de opiniones sobre éste, a saber: 1) *Sustancialismo*: el intelecto agente es una sustancia separada (bien Dios – i.e. Alejandro de Afrodisia, Averroes–, bien un ángel –i.e. Avicena–, bien un demonio –i.e. Marino–); 2) *Hilemorfismo*: es la forma de la materia humana –i.e. Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Mateo de Aquasparta–. 3) *Potencialismo*: es una 'potencia' o 'facultad' humana realmente distinta del intelecto posible –i.e. muchos tomistas, aunque Tomás de Aquino la designó como 'potencia activa'–. 4) *Negación*: no existe –i.e. Durando, Bagatta, Amor Ruibal–. 5) *Formalismo*: guarda una distinción meramente formal –racional– con el posible, pues son diversos actos de una misma facultad –i.e. Escoto y muchos escotistas–. 6) *Nominalismo*: la distinción entre ambos es meramente nominal –i.e. Ochkam y quienes le siguen–. 7) *Habitualismo*: es un hábito (ya sea innato –i.e. Alfonso de Toledo–, ya adquirido –i.e. San Buenaventura–). 8) *Acto de ser*: coincide con el '*actus essendi hominis*' –i.e. San Alberto Magno, F. Canals, L. Polo–. 9) *Alma humana*: es el alma humana como distinta del cuerpo –i.e. Simplicio, Capreolo–. 10) Es la memoria intelectual –i. e. Godofredo de Fontaines–. 11) *Alma de la humanidad*: es un alma única para todo el género humano –i.e. Juan Filopón o el Gramático–. 12) *Voluntarismo*: se identifica con la voluntad –i.e. Fortunio Liceti–.

Pues bien, intentemos averiguar cómo Franz Clemens Honoratus Herman Brentano (1838-1917) entiende el intelecto agente formulado por Aristóteles en dos pasajes de su obra que el alemán comenta punto por punto: uno, de 15 líneas en

De anima, l. III, cap. 5, y otro en *De generatione animalium*, l. II, cap. 3. Nuestro autor tiene referencias a este tema en tres libros: a) *Psicología*, b) *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*, y c) *Aristóteles*. Obviamente, el más relevante para nuestro propósito es el segundo.

> *La psicología de Aristóteles* –escribe el traductor de esta obra en su *Presentación*– tiene como objetivo primordial elucidar el sentido del capítulo quinto del libro tercero del tratado aristotélico *Sobre el alma*, donde se habla del *noûs poietikós*, el así llamado entendimiento agente (Torrijos, 2015, IX).

Esta obra de Brentano consta de dos secciones. En la primera se estudian las interpretaciones antiguas, medievales y recientes sobre el *intellectus agens*. La segunda, mucho más extensa, se divide en cuatro partes más un *Apéndice*: la 1ª parte se centra en el estudio del alma y sus potencias en general: la 2º, en el alma vegetativa; la 3ª, en el alma sensitiva; la 4ª, en el alma intelectiva, donde se estudia el *noûs poietikós*. El *Apéndice* versa sobre la actividad del Dios aristotélico y, en especial, sobre su actividad creadora. En la aludida *Presentación*, Torrijos escribe que para Brentano el intelecto agente es "una facultad espiritual ínsita en el hombre y no perteneciente a una sustancia separada" (*Ibid*., XI). A esto añade que "uno de los aspectos más sugerentes de la interpretación de Brentano del entendimiento agente es su relación con la divinidad aristotélica" (*Ibid*., XI). De estos dos puntos capitales daremos cuenta en la segunda parte de este trabajo.

2. El intelecto agente se limita a abstraer

En su primera obra aludida Franz Brentano indica que Aristóteles dividió los fenómenos psíquicos en dos grupos, según que tengan soporte orgánico o según que sean inmateriales. A esa división añade otra clasificación aristotélica según la cual

> distingue los fenómenos psíquicos en pensamiento y apetito, *noûs* y órexis, en el sentido más amplio. Esta clasificación se cruza con la anterior… Aristóteles comprende en la clase del pensamiento la percepción sensible y la fantasía, la memoria y la previsión empírica, además de las supremas actividades intelectuales, como la abstracción, la formación de los juicios universales y la deducción científica. (Brentano, 1935, 58-59).

En este texto Brentano no alude explícitamente a la distinción aristotélica entre el *noûs poietikós* y el *noûs pazetikós*, pero por las 'actividades intelectuales' que menciona, hay que indicar que al primero le asigna en exclusiva el papel de abstraer.

3. Tres dificultades: el tema, la brevedad y la ambigüedad

El trabajo de Brentano más centrado en nuestro tema es –como se ha adelantado– *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*, obra con la que adquirió la Habilitación como profesor. Es la primera obra referida a lo que este pensador alemán entiende por psicología. En el *Prologo* indica que la explicación de la enseñanza aristotélica acerca del *noûs poietikós* constituye la principal aspiración de este tratado (cf. Brentano, 2015, 1). Por su parte, en su *Introducción* reitera que la discusión de la doctrina aristotélica acerca del *noûs poietikós* es la principal tarea de esta obra (cf. *Ibid*. 5).

> La empresa es difícil –agrega Brentano– y la dificultad se funda en parte en la naturaleza del objeto; un segundo obstáculo es que Aristóteles, siempre breve y lacónico, en el único lugar donde directa e inmediatamente trata sobre el *noûs poietikós* parece querer acortar aún más sus breves sentencias; finalmente, la dificultad reside también en la manifiesta ambigüedad de algunas palabras, de cuya recta comprensión depende esencialmente la comprensión de la doctrina. De esta manera, Aristóteles habla de algo separado (*joristón*), de lo cual dice a la vez que puede separarse (*jorískesthai*), evidentemente en el sentido de una separación que todavía no existe. Habla también de algo impasible (ápazes) y la adjudica a la vez una pasión (*pásjein*), claramente en otro sentido de pasión. Menciona algo inmaterial (áveu úles) y le concede sin embargo una materia (úle). Finalmente la palabra *noûs*, cuya comprensión constituye nuestra principal ocupación aquí, es usada en relación a cosas muy distintas. Unas veces designa cierta disposición que en primer término adquirimos, otras veces llama así a un poder cognoscitivo dado por la naturaleza; en unas ocasiones designa algo sustancial y en otras una potencia de la sustancia; unas veces la refiere a un principio agente a lo que recibe de éste el efecto; unas ocasiones designa algo impasible y espiritual, algo sujeto a pasión y corrupción; algo sensible, e incluso el conocimiento sensible mismo. Por esto se comprende la tremenda confusión de interpretaciones del término que ha surgido entre algunos comentadores e igualmente que muchos de ellos que no reconocieron en todo momento la diversidad de sus significados, creyeron ver insolubles contradicciones en la doctrina de nuestro filósofo. En efecto, en ningún lugar más que en este punto se oponen entre sí los intérpretes de Aristóteles, separándose en dispares y contrapuestas direcciones (Brentano, 2015, 5-6).

De esta larga cita del pensador alemán debemos admitir que el tema a estudio es, sin duda, el más alto de los aristotélicos referidos al hombre, y asimismo que el Estagirita lo expone sucintamente. Sin embargo, no consideramos que en la exposición Aristóteles ofrezca ambigüedades en los vocablos que usa y que subraya Brentano. En efecto, en estas 15 líneas tal vez solo quepa mejorar una palabra: la de 'eterno' por 'eternizable'; pero el resto, como se indicará, es tan diáfano como preciso.

4. Revisión de interpretaciones antiguas y medievales

Brentano dedica la primera sección de esta obra a la revisión de ciertas interpretaciones habidas sobre el intelecto agente a lo largo de la historia. Aporta primero el parecer de Teofrasto, para quien el *noûs poiteikós* sería –dice– de la esencia del hombre, interpretación que es correcta. También la de Eudemo, que –escribe– denominó a Dios 'entendimiento agente'. La de Alejandro de Afrodisia según la cual, efectivamente, lo identificó "con la inteligencia divina misma". (Brentano, 2015, 9).

De las interpretaciones medievales Brentano resume la de Avicena, para quien el intelecto agente sería externo al hombre, en concreto, la última de las inteligencias, de la que fluyen para los hombres las formas inteligibles preexistentes. A esta concepción Brentano la ve como lo que es: una platonización de Aristóteles (cf. Brentano, 2015, 18), la cual, por eso mismo, es incorrecta. En cuanto a Averroes, indica que éste concibió el intelecto agente y pasivo como dos sustancias espirituales separadas del hombre, y "cada uno de estos dos entes espirituales de los que depende nuestro conocimiento es una sola sustancia que no se multiplica con el número de los seres humanos". (Brentano, 2015, 23). Sin duda, Averroes identificó explícitamente el intelecto agente con Dios, pero ¿identificó también el paciente? Brentano no se pronuncia, y no es nuestra misión aquí dilucidarlo.

Por su parte, de Tomás de Aquino Brentano indica que, para éste, tanto el intelecto agente como el posible son inmateriales y humanos; con todo sostiene que para el Aquinate "el *intellectus possibilis* es la verdadera facultad cognoscitiva de la parte espiritual" (Brentano, 2015, 32), lo cual comporta considerar implícitamente que el agente no lo sea. Esta lectura del de Aquino es reductiva, pues en el *corpus* tomista se afirma que el intelecto agente es cognoscitivo cuando concurre con el posible, no antes o al margen de él. En este sentido, Patrick Lee interpreta que para Tomás de Aquino "the agent intellect is act only in the sense of being actually immaterial, so that it can dematerialize the species in the phantasm". (Lee, 1981, 53). Pero esta tesis no da razón de cómo una realidad no cognoscitiva puede engendrar posteriormente el conocimiento en el intelecto posible. Nótese que estamos ante la raíz o la razón de todo el conocer intelectual humano, el tema superior de la psicología cognitiva, raíz que no puede ser en modo alguno la ignorancia. Sin embargo, tampoco la visión tomista es acertada, y además, no es coherente con otras afirmaciones tomistas como la que sigue: "el intelecto agente es luz cognoscitiva innata, y por él conocemos todo lo que podemos conocer". (Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 10, a. 6, co). En suma, para Brentanto la opinión del de Aquino es que el intelecto agente es la causa agente suprema del conocimiento intelectivo, pero que no conoce, lo cual parece a todas luces contradictorio.

En cuanto a Durando, Brentano advierte que prescindió por completo del intelecto agente por dos motivos, ambos incorrectos: porque, según aquél, lo espiritual no puede encontrarse con lo sensible, los fantasmas, y porque si transformase lo sensible en espiritual, Aristóteles no hubiese dicho que no podemos conocer sin fantasmas (cf. Brentano, 2015, 34). Es manifiesto que Durando fue uno de los negadores más radicales de la existencia del intelecto agente en el hombre a lo largo de toda la historia de la filosofía. De Suárez Brentano indica que redujo el intelecto agente a una operación de la razón ante la presencia de una representación sensible (cf. *Ibid*., 35), y es cierto que eso opinó el mondragonense. Critica esta posición porque "una mera excitación mediante la representación sensible podría quizá satisfacer a Platón, pero no puede hacerlo a Aristóteles" (*Ibid*., 35). Pero a lo que precede Brentano añade una curiosidad, que es distintiva suya en la historia del pensamiento:

> "enseña Aristóteles que no hay ninguna actividad sin un apetito hacia la actividad. Por consiguiente, ha de presuponerse un apetito hacia el conocimiento en el hombre, si es que el *intellectus agens* debe originar efectivamente el conocimiento intelectual. Ahora bien, este apetito, a partir del cual la operación del *intellectus agens* se realiza, puede pensarse, en primer lugar, como un impulso inconsciente, parecido al que origina la actividad vegetativa en las plantas y la operación de la naturaleza inanimada. Pero evidentemente, el conocimiento sensible no puede ser considerado así de ninguna manera, pues lo único requerido para tal actividad es la presencia de una disposición correcta de aquello que sea capaz de recibir el efecto. Ahora bien, según dicha interpretación, el *intellectus possibilis* estaría ya dispuesto naturalmente para recibir el influjo del *intellectus agens* y estaría unido con él íntimamente; luego debería también producir los pensamientos en la parte intelectual sin ninguna sensación y desde el principio. En segundo lugar, el apetito a partir del cual la operación del *intellectus agens* se realiza podría ser consciente. En tal caso, tiene que ser bien un apetito sensible, bien intelectual. No puede ser un mero apetito sensible pues, ¿cómo podría la parte sensible apetecer la verdad?, y ¿cómo un apetito de la parte sensible podría dirigir el movimiento del *intellectus agens*, si a la vez esta teoría no consiente en absoluto a lo sensible operar sobre lo intelectual? Pero tampoco podría ser un apetito intelectual, como Aristóteles enseña en el duodécimo libro de la *Metafísica*. El alma intelectiva debería alcanzar primero el pensamiento pero, una vez lo hubiera alcanzado, lo primero que reconociese no sería ya la verdad del pensamiento, hacia el cual tenía que estar orientado el apetito que, en principio, debería haber sido productor de la actividad del *intellectus agens*. Por el contrario, lo primero que reconocería, sería la naturaleza de las cosas exteriores. Una visión como ésta del *noûs poitetikós* es, pues, totalmente incompatible con el resto de las doctrinas aristotélicas". (Brentano, 2015, 36-37),

y lo es porque el intelecto agente no es fruto de ningún apetito previo, pues de serlo, sería posterior a él, y por tanto, no nativamente activo. Ahora bien, Aristóteles afirma que el intelecto agente 'es acto por su propia entidad' y 'no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender'.

5. Revisión de interpretaciones modernas

En cuanto a los comentadores modernos, Brentano recoge el parecer de Trendelenburg (1802-1872), y lo interpreta diciendo que según este pensador alemán el intelecto agente es perteneciente al alma humana, aunque lo más separado del hombre y, por tanto, no idéntico al intelecto divino, sino como algo emparentado con Dios, aunque para él la mente divina también es un *noûs poietikós* (Brentano, 2015, 38-41). Sin embargo, Trendelenburg declaró que el intelecto agente parece ser la mente divina: "*Esse aliquid, ex quo intellectus agens divina mens esse videatur, negari non potest*". (Trendelenburg, 1833, 492). Por lo que respecta a Christian August Brandis (1790-1867), Brentano indica que para este otro pensador alemán el intelecto agente pertenece a la individualidad humana. Estas fueron las palabras de Brandis:

> "En su unidad con la representación, hasta tal punto toma la materia prestada de éste y de la percepción sensible para el pensamiento intermedio y tanto necesita de las imágenes mentales (*schemata*) o, por así decir, actúa hasta tal punto como pensamiento intermediario, que debe ser considerado como espíritu pasible y no se le adjudica ni la simplicidad ni la eternidad. Sólo el espíritu en el sentido estricto de la palabra, el espíritu teórico o energético, ha de ser, al separarse del cuerpo, aquello que (realmente) es inmortal y eterno, sobre el cual descansa el verdadero Yo o Sí mismo del hombre. El que venga desde el exterior para formar parte de nosotros y el que sea lo divino y lo más divino en nosotros, está dicho para referirse a su independencia del cuerpo orgánico, no para designarlo como una manifestación temporal y transitoria del general espíritu del mundo en nosotros". (Brandis, 1862, 518).

Pero con la lectura de este autor Brentano se topa con la misma perplejidad de siempre, la piedra de tropiezo ancestral: considerar que el intelecto agente no sea cognoscitivo, hipótesis coherente con una deficiente comprensión de la metáfora aristotélica según la cual conocer 'es cierto padecer', pues el conocer es siempre activo:

> "si el *noûs poietikós* no es un espíritu más elevado y más divino, sino solo una potencia que constituye una propiedad del alma singular, entonces resulta imposible comprenderlo como una capacidad de pensar. En efecto, no se podría decir que piense desde el principio y siempre, ni tampoco que reciba los pensamientos nuevamente cada vez. Lo primero sería imposible porque una afirmación tal estaría tan en contra de la experiencia cuanto contra la enseñanza de Aristóteles en los libros sobre el alma y en los escritos lógicos, que se remiten a dicha experiencia. Lo segundo tampoco sería posible, pues la recepción de los pensamientos constituye precisamente aquella transformación de las intelecciones (*noetá*), esto es, aquella pasión que acaba de ser añadida al *noûs* que está en potencia, al contrario de lo que sucede con el *noûs poietikós*". (Brentano, 2015, 42-43),

y es que lo que aquí Brentano entiende por 'experiencia', coincide con 'conciencia', pero ésta es el conocer ineludible para la ética, no es ni el único ni el superior modo de conocer humano y, además, en nosotros siempre llega tarde. Con todo, esclarecer este punto nos apartaría de nuestro tema: la raíz del conocer intelectual humano.

En cuanto a Ravaisson, Brentano indica correctamente que, para este pensador francés, el hombre sólo está dotado de entendimiento pasivo, mientras que el entendimiento activo es la inteligencia absoluta, la actividad creativa, que lleva todas las cosas al acto y origina todos los pensamientos (cf. Ravaisson, 1837, 587-588), lo cual constituye una reposición del alejandrinismo o, o si se quiere, del averroísmo, porque en esto Alejandro de Afrodisia y Averroes coincidieron. De modo afín a éste, Renán –agrega correctamente Brentano– consideró que el intelecto agente es un espíritu separado al hombre (Brentano, 2015, 45; cf. al respeto, Renan, 1886, 124), pero no le discute este parecer, porque el argumento del francés basado en que en los textos aristotélicos falta concordancia es inane. Por su parte, de Zeller indica que éste entiende al *noûs poietikós* como un espíritu universal coincidente con el pensamiento divino, teoría que le parece ilógica, porque de ser así, Dios sería el autor de todos nuestros pensamientos (Brentano, 2015, 46-47). Con todo, Zeller no es claro al respecto (cf. Zeller, 1921, 573, y 1968, 193-194).

6. Resumen de fuentes

Como se acaba de ver, Brentano tuvo en cuenta 13 hitos en la historia de la hermenéutica sobre intelecto agente –Teofrasto, Eudemo, Alejandro de Afrodisia, Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Durando, Suárez, Trendelenburg, Brandis, Ravaisson, Renan y Zeller–, y los interpretó bastante ajustadamente. Pero es claro que los mencionados no fueron los únicos autores que trataron este tema (hemos registrado más de 350 pensadores que dedicaron espacio en sus obras al intelecto agente antes de Brentano).

Además, muchos los tenidos en cuenta por el pensador alemán tampoco fueron los más relevantes en este punto, bien sea por sus pareceres o por su insuficiente desarrollo temático; ni siquiera fueron los más influyentes. Junto a ellos Brentano podría haber tenido en cuenta, por ejemplo, a Alberto Magno, Buenaventura, Teodorico el Teutónico o Alfonso de Toledo, por importantes; o a Javelli, Montecatini, Liceti, Rubio, Juan de Sto. Tomás, los Complutenses, Cottunio, porque abundaron mucho en este tema; o tal vez a Escoto, Ockham, Agustino Nifo, Cayetano, los Conimbricenses, Báñez, por influyentes.

Lo que precede muestra que el conocimiento de Brentano sobre la tradición precedente fue parcial en el tema que nos ocupa, aunque no tan sesgada como era usual en su época.

7. El *noûs poietikós* como facultad intelectual no cognoscitiva

> "Si (el intelecto agente) es un principio productivo del pensamiento, entonces no se sigue que posea los pensamientos en sí mismo; en efecto, el pensar, como sea una suerte de padecer, al igual que el movimiento, no ha de hallarse en lo que es activo como tal, sino en lo que padece". (Brentano, 2015, 50).

Así comienza Brentano su parte sistemática sobre el intelecto agente, con dos tesis cuya veracidad da por supuesto, siendo así que ambas adolecen de fundamentación: a) la de que en nosotros no puede haber más que un intelecto cognoscente, y b) la de que todo conocer es padecer. Que las dos son contrarias a lo que Aristóteles plasmó en su texto *De anima* III, 5, *patet*: una, porque el Estagirita habla explícitamente de 'dos intelectos'; otra, porque sostiene que 'todo conocer es acto', y cuando alude al 'cierto padecer', eso hay que entenderlo referido a la 'potencia' o 'facultad', no al propio 'acto' de conocer. De modo que Brentano mantiene la misma hipótesis que la mayor parte de los pensadores modernos y contemporáneos que han comentado este pasaje aristotélico, porque no advierte, por una parte, que en lo intelectual hay pluralidad de niveles noéticos radicalmente distintos (y no solo distintas operaciones inmanentes de una misma facultad); y por otra, porque no respeta el primer axioma de la teoría del conocimiento: 'el conocer es siempre acto'. Con este mal arranque, es de esperar que su desencadenamiento argumentativo y su pactada conclusión sean problemáticos, pero no adelantemos acontecimientos.

Si prescindimos de las explicaciones de Brentano acerca del alma en general, y asimismo sobre el alma vegetativa y sensitiva, y nos centramos sólo en sus textos referidos al intelecto agente cuando trata del alma intelectiva, bien avanzado el libro empieza a indicar que "en todo el capítulo cuarto (del l. III *De anima*) no se encuentra un solo paso donde Aristóteles se refiera expresamente al *noûs poietikós*". (Brentano, 2015, 188). A lo que añade tres afirmaciones relevantes:

> "el entendimiento de los hombres constituye una facultad pasiva y aprehensiva de formas… Esta facultad no es una facultad del cuerpo animado, sino que pertenece exclusivamente al alma… El ser humano posee una sola capacidad cognoscitiva espiritual, porque al espíritu humano no le ha sido concedido por naturaleza un conocimiento en acto… Esta

proposición es especialmente significativa para nosotros, pues nos libra del extendido error de considerar también el *noûs poietikós* como una facultad cognoscitiva del ser humano". (Brentano, 2015, 188-189).

La primera afirmación habla de que la facultad intelectual noética humana es pasiva; la segunda, de su inmaterialidad; la tercera, solo de que tal facultad, y no el intelecto agente, es cognoscitiva, con lo que Brentano niega de modo expreso –como hemos adelantado– lo que se afirma *expresis verbis* en el texto aristotélico. Por lo demás, lo que ha estado muy extendido a lo largo de la historia de la filosofía no es que aceptar que el intelecto agente sea cognoscitivo, sino precisamente la tesis contraria. El siguiente pasaje en que Brentano menciona al intelecto agente dice así:

"en cada una de ambas dificultades (abstraer y activar la inteligencia) se nos llama la atención sobre una potencia espiritual del alma que no ha sido estudiada hasta ahora. En efecto, en la primera aparece una indicación a una potencia mediante la cual la parte intelectiva interviene conscientemente en el mundo sensible, mientras que en la segunda se alude al *noûs poietikós*, el cual constituye el verdadero principio agente de nuestros pensamientos". (Brentano, 2015, 201).

Nótense dos puntos en este comentario: a) llama 'potencia' al intelecto agente; b) declara de él que es principio de nuestros pensamientos, pero afirma asimismo que es una potencia que no es cognoscitiva. Sin embargo, estas afirmaciones deben ser corregidas: la primera, porque es contraria a la designación de Aristóteles, quien no lo llamó 'potencia' sino 'acto'; la segunda, porque si no es cognoscitiva, no puede ser principio de nuestros pensamientos. El siguiente texto de Brentano sobre el *intellectus agens* dice así:

"vemos que aquella potencia del espíritu que obra conscientemente sobre lo corporal siempre provoca, en primer lugar, una transformación de la representación sensible. Resulta fácil advertir la extraordinaria importancia de dicha representación. Ninguna actividad artística, ningún obrar racional, ninguna operación del espíritu sería posible sin ella y, sin lugar a dudas, bastaría su ausencia para que se viese impedido el desarrollo intelectual del individuo. Debido a la dependencia de nuestro pensamiento respecto de las imágenes, la representación sensible se convierte inmediatamente en uno de los factores más importantes para nuestra actividad cognoscitiva, pues sin ella no se explicarían los acostumbrados fenómenos de nuestro pensamiento. Este aspecto merece aquí el máximo interés para nosotros, pues, por una parte, sirve para refutar las objeciones que se dirigieron injustamente contra la teoría del conocimiento aristotélica y, por otra parte, nos permite también determinar con exactitud la influencia de todos los factores peculiares con los que hay que contar para la formación de nuestros pensamientos, de modo que se nos muestre con claridad la eficacia del *poûs poietikòs*". (Brentano, 2015, 211).

Dos cosas conviene destacar de este texto: a) Brentano estima que la actuación intelectual sobre lo sensible es consciente, pero, a la vez, defiende que el intelecto agente no es cognoscitivo, lo cual es aporético; b) considera que la dependencia intelectual respecto de lo sensible es necesaria, pero sólo lo es en lo que respecta a sus 'objetos' pensados o 'ideas'.

A continuación Brentano dedica todo un apartado de la *Cuarta parte* del libro (el D. Sobre el *noûs poietikós*) al tratamiento del intelecto agente (pp. 212-302), nada menos que 90 páginas que debemos sintetizar y comentar en sus claves. Admitido que lo sensible no puede inmutar lo intelectual, se requiere dar explicación del paso de lo primero a lo segundo, que es a la vez explicar la activación de lo segundo. Por tanto, "para comprender la influencia de la parte sensible sobre la inteligible, hemos de suponer en ésta una nueva potencia activa". (Brentano, 2015, 213). Nótese la tendencia de nuestro autor a caracterizar al intelecto agente como 'potencia', aunque la llame –como el de Aquino– 'activa'. Enseguida añade que "resulta evidente que no se trata de la actividad de la voluntad aquélla desde la cual brota esta influencia, porque ésta no se halla bajo nuestro arbitrio y acontece inconscientemente" (*Ibid*., 2015, 213) Y más abajo añade: "no hay lugar en la teoría del conocimiento aristotélica para una segunda facultad cognoscitiva humana de índole espiritual" (*Ibid*., 2015, 214), con lo que reitera que el intelecto agente no es cognoscitivo. Por tanto, para él se trata de una actividad intelectual no cognoscitiva que eleva los objetos conocidos sensiblemente a su forma intelectual.

> "En cuanto potencia activa del alma intelectiva, posee propiedades, en parte parejas, en parte opuestas al *noûs dunámei*, el cual recibe los pensamientos de modo pasivo, ambos deben convenir en ser espirituales, pero deben diferir en cuanto uno es pura potencialidad por naturaleza y el otro, también por naturaleza, pura actualidad. En efecto, el principio del acto es siempre una actualidad, ya que nada actúa sino en cuanto está en acto. El *noûs poietikós* debe, pues, consistir en una propiedad actual del alma intelectiva, una energía de nuestro espíritu". (Brentano, 2015, 2015).

Esta última afirmación es verdadera; no las precedentes, pues ni el intelecto paciente recibe pasivamente los pensamientos, ya que sus ideas son presentadas por sus propios actos de conocer, ni el agente es una 'potencia activa' o una 'actualidad', sino –como se ha indicado– un 'acto' (cf. para distinguir entre 'acto' y 'actualidad': Esquer, 1992), aunque no se trata de un 'acto' como una operación inmanente. Además, más que 'una energía del espíritu', cabe decir que es 'el espíritu como energía' noética.

En lo que debemos estar de acuerdo con Brentano es en esta otra afirmación: "Aristóteles se ha expresado con una exactitud tan grande como lo es su concisión.

Todas las precisiones sobre el *noûs poietikós* están dadas puntualmente". (Brentano, 2015, 217). Sin embargo, como vemos, el pensador alemán no las sigue todas. Las que enumera son seis: 1ª) el intelecto agente es el principio agente de nuestros pensamientos; 2ª) pertenece al alma; 3ª) a su parte espiritual; 4ª) es distinto según el ser del intelecto pasivo; 5ª) son facultades opuestas; 6ª) actúa sobre la parte sensitiva y hace en acto al posible. Ahora bien, aunque se podría puntualizar más, de estas seis, la quinta no es correcta, porque el intelecto agente –como se ha dicho– no es 'facultad' o 'potencia'.

Por su parte, es certera la fundamentación brentaniana de que exista el intelecto agente: dar razón, como acto, de la activación de lo potencial (cf. *Ibid*., 2015, 219); asimismo de por qué existe en el alma (cf. *Ibid*., 220). Pero no lo es que afirme que es un hábito (*héxis*) en el sentido de una propiedad (cf. *Ibid*., 220-221), porque Aristóteles no dice que sea 'hábito' o 'propiedad', sino que es 'como' hábito, lo cual es –como en el caso de la 'luz' y del 'arte', una comparación. Tampoco es correcto indicar que no sea 'conocer' (cf. *Ibid*., 222 ss). En ambas tesis Brentano no secunda la precisión que antes ha afirmado caracterizar al texto aristotélico. Por eso tampoco entiende bien la comparación del intelecto agente con la 'luz', porque el Estagirita está subrayando su papel de acto respecto de los colores, no que sea un accidente o una propiedad. A la vez, tampoco lo es que su afirmación de que "el principio agente de nuestros pensamientos no actúa inmediatamente sobre el entendimiento receptivo, sino que en primer lugar lo hace sobre la parte sensitiva" (*Ibid*., 226), pues si no actuase *a la vez* sobre el los objetos de los sentidos internos y sobre el intelecto posible, éste no se activaría, porque nada de lo sensible puede activar una potencia pasiva (*tabula rasa*) inmaterial. En definitiva, no es correcto que "es la parte sensitiva quien transmite la influencia del *noûs poietikós* a la facultad pensante" (*Ibid*., 227). En esto Brentano no es coherente con la primacía y superioridad del acto sobre lo inferior, la potencia.

No obstante, Franz Brentano indica certeramente que el *noûs poietikós* es separado del cuerpo, impasible, y no mezclado, en cuanto es energía según su propio ser, y también es cierto lo que afirma sobre que "de los cuatro predicados que aquí han sido adjudicados al *noûs poietikós*, a saber, *joristòs*, ápazès, ámigés y *enérgeia*, posee los tres primeros en común con el entendimiento receptivo" (*Ibid*., 228), porque, evidentemente, el Estagirita ya los ha atribuido literalmente en el capítulo presente *De anima* III, 4 al intelecto posible. Pero no hay que entender –como lleva a cabo Brentano– que el agente sea más separado del cuerpo que el posible (cf. *Ibid*., 229), porque ambos carecen de soporte orgánico, sino que en el agente la mayor separación se refiere a los objetos conocidos, pues el posible no está separado de ellos; en cambio, el agente sí lo está, y por ende, es enteramente libre. Obviamente, eso no

indica que sea una sustancia separada. Tampoco el atributo 'impasible' indica que el agente sea más incorruptible que el posible, porque ambos son inmateriales y, por tanto, incorruptibles; sino que es impasible porque si bien el conocer en ambos es activo, el del posible es intermitente, es decir, 'pasa' de la pasividad a la actividad, mientras que agente es permanentemente activo. En cuanto a 'no mezclado', es obvio que Aristóteles no lo refiere a no mezclado con el cuerpo, porque entonces estaría repitiendo lo mismo que en 'separado', y él no gusta repetir, y menos en este conciso y minucioso texto. Por tanto, 'no mezclado' hay que entenderlo en el sentido de que lo suyo no es mezclarse cognoscitivamente con nada, por eso es siempre en acto y, por ende, lo más divino en nosotros, porque tampoco el ser divino tiene como propio mezclarse noéticamente. ¿Quiere esto decir que el intelecto agente tiene como propio –como el ser divino– conocerse a sí mismo? No dice eso Aristóteles, y no lo puede decir porque el intelecto agente no es el ser divino. Ahora bien, si es lo más similar a él, y es claro que no se conoce a sí mismo, porque el Estagirita afirma que 'no lo recordamos', es posible que su tema sea el ser divino y que se conozca a través del conocer de la divinidad. Pero obviamente de esto Brentano no dice nada.

En cuanto al cuarto atributo, 'acto', Brentano escribe: "si el principio agente no consiste en ninguna mezcla de potencia y acto, no es tampoco una pura potencialidad, sino que ha de ser una energía pura" (*Ibib*., 234), lo cual contrasta con que previamente lo haya llamado 'facultad', y también 'potencia activa'. Sin embargo, en rigor, que sea 'potencia' es incompatible con que sea 'acto'; y 'potencia activa' es una en el fondo un fórmula contradictoria. Además de estos problemas, Brentano abre otros:

> "puesto que las potencias se distinguen en virtud de las diferencias existentes entre sus actos correspondientes, aquella de ambas facultades cuyo acto fuese superior sería también la más digna. Ahora bien, el acto del entendimiento agente no podría ser superior al del entendimiento receptivo, porque el acto del entendimiento receptivo es el pensamiento y en el pensamiento reside la más alta perfección y felicidad del ser humano". (Brentano, 2015, 234).

Afirma esto por no reparar en que el 'intelecto agente' es, ante todo –y como se ve en el texto aristotélico– 'intelecto'. Además, en dicho pasaje se afirma explícitamente que 'siempre es más excelso el agente que el paciente'.

El cuanto al resto del texto aristotélico, la expresión "la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto", Brentano lo entiende referido al intelecto posible porque, evidentemente, el conocer y el objeto conocido son uno en acto. Pero si eso es así en el intelecto posible, ¿qué podría significar eso referido al agente? Brentanto no

se lo plantea porque supone a éste no es cognoscitivo. También refiere al intelecto posible la cláusula "desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo" (cf. *Ibid*., 237 ss.). Pero si la hubiese referido al intelecto agente, podría haber advertido que en nosotros el saber más alto –debido al conocer más activo– precede siempre a los saberes inferiores y jamás se reduce a ellos y, en consecuencia, que no hay que medir a nadie por los saberes que 'tiene', sino por el saber que 'es'; pero como éste saber escapa a nuestro juicio consciente, hay que preguntar a su origen, ya que, como escribe el Estagirita, 'viene de fuera'. Como se ve, la clave para entender el pasaje, más que en atar al intelecto agente con lo inferior, con las imágenes, parece residir en vincularlo a lo superior, y es que todo problema se soluciona siempre por elevación.

Al negarle Brentanto el conocer al intelecto agente, y ser palmario que el posible no siempre conoce, la parte del texto aristotélico en la que se afirma que 'no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender', Brentano no la puede atribuir al ser humano, y no le queda más remedio que predicarla del divino:

> (Aristóteles) "se excusa y advierte a la vez a quienes quisieran acusarlo de haber identificado nuestro pensamiento con el divino por haber dicho que el saber actual es, hablando absolutamente, anterior al potencial. No, aquel saber que precede a todo saber en potencia es –dice– totalmente diverso, es de naturaleza superior y algo tal que no piensa unas veces y otras no… Aristóteles había de referirse al entendimiento divino en nuestro pasaje". (Brentano, 2015, 245).

Como se puede apreciar, Brentano ha comenzado su interpretación dentro de la horma tomista (*potencialismo*), y ahora le hace guiños al Comentador (*averroísmo*). Pero Aristóteles no tenía ninguna necesidad de apelar al conocer divino en un texto tan preciso sobre la teoría del conocimiento humano, pues es claro que en el hombre no se puede actualizar lo potencial si no es desde 'su' acto. Por tanto, no hay razón para privarle al hombre de lo más activo, de lo más digno. Este es el motivo por el que algunos intérpretes posteriores (Marcel de Corte –cf. 1934, 69– y G. Rodier –cf. 1985, 464–, por ejemplo) han incluido a Brentano dentro del averroísmo. Pero tal lectura no es correcta, porque el alemán cree ver en este texto dos intelectos agentes, el humano y el divino; es decir, no identifica el intelecto agente humano con el divino. Pero 'quien siembra vientos...'.

En cuanto a la formación de nuestra alma intelectiva, Brentano niega tanto la tesis platónica de la preexistencia como que ésta derive de lo orgánico. Por tanto, "la generación del alma humana y su unión con el cuerpo posee un principio agente,

pero en este caso no podrá ser uno solo" (Brentano, 2015, 257), puesto que el cuerpo humano procede de nuestros padres, pero no el alma intelectual:

> "la potencia generativa del ser humano no está en condiciones de producir la parte espiritual de otro ser humano, sino que es menester otra potencia capaz de producir algo de la nada, es decir, sin materia preexistente. Algo de tal índole tan sólo puede serlo aquel ser que contenga la plenitud de todo ser, aquel principio del cual –como dice Aristóteles– penden cielo y tierra. Es lo mismo que en otros lugares da a entender con más claridad aún en relación a los espíritus puros y a las esferas celestes… Así la parte intelectiva del ser humano ha de ser introducida en el feto gracias a la divinidad". (Brentano, 2015, 258).

En cuanto a la cláusula aristotélica 'una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno', Brentano no la entiende referido al intelecto agente, porque lo considera –como se ha adelantado– como una 'potencia', por tanto, como un 'accidente' que no puede subsistir sin un sujeto (cf. *Ibid*., 265). Sin embargo, ve probable que Aristóteles se esté refiriendo directamente al entendimiento paciente. Pero esta hermenéutica no es correcta, por la misma razón por la que rechaza tal atribución al intelecto agente. Además, es claro que en *De anima* III, 5 Aristóteles no está tratando del intelecto posible, sino del agente. En cualquier caso, la inmortalidad se puede atribuir a los dos intelectos, porque es propiedad del alma humana, y Aristóteles pone a ambos como dimensiones inmateriales de ella. En cuanto al término 'separable' Brentano lo predica 'del entendimiento espiritual' del hombre (cf. *Ibid*., 267), sin distinguir entre agente y posible. Por su parte, de la expresión '*entendimiento pasivo*' considera que se refiere a la parte sensible, es decir, la imaginación (cf. *Ibid*., 271). Ambas tesis son correctas.

Por otra parte, de la cláusula aristotélica 'no recordamos' Brentano piensa que se refiere a la pérdida de la memoria sensible *post mortem*, porque al ser ésta facultad orgánica perece (cf. *Ibid*., 271). Pero no es esto lo que el Estagirita quiere decir, porque no se refiere al 'más allá', sino al 'más acá', pues si contamos con intelecto agente desde el inicio de nuestra existencia, es claro que no somos conscientes, es decir, no lo recordamos, desde el origen. Tampoco esto debería ofrecer problemas de comprensión, porque la mayoría de los hombres –ni siquiera los estudiosos de este alto tema– son conscientes del intelecto agente durante su vida. Y es que la conciencia humana –ya se ha dicho– es pobre para hacerse cargo del conocer humano superior.

Más adelante, con ocasión de otras argumentaciones brentanianas, encontramos un par de tesis que resumen su posición respecto del *noûs poietikós*: "el entendimiento agente no es algo pensante y su obrar está primariamente dirigido hacia la parte sensitiva" (*Ibid*., 275), pero ambas afirmaciones son reductivas: la primera, por lo ya indicado; la segunda, porque, por así decir, pilla al rábano por las hojas,

pues el abstraer no es el papel fundamental del intelecto agente, sencillamente porque lo superior no es para lo inferior. Junto a ésta, en páginas siguientes Brentano ofrece otra tesis no menos definitoria de su pensamiento: el intelecto agente es "una potencia" (*Ibid*., 279). En suma: considera que el famoso *intellectus agens* es una potencia o facultad por tanto, que además no siempre está en acto, que no conoce, y que está referida a la imaginación. En este parecer Brentano se muestra como un escolástico renacentista más, pues la mayor parte de ellos defendieron esos mismos puntos. Por tanto, no puede pasar por uno de los autores que más haya acertado en este tema, aunque sí por uno de los que más abundantemente lo ha tratado. El resto de esta obra lo dedica a realizar observaciones a las opiniones de los comentadores clásicos del Estagirita, en especial, a Teofrasto y a Tomás de Aquino.

8. El intelecto agente como 'fuerza activa no cognoscitiva'

En su obra *Aristóteles*, Brentano escribe que

> "en el hombre, finalmente, vienen a añadirse las funciones del intelecto que piensa, juzga y concluye conceptualmente… También se cree obligado nuestro filósofo a atribuirle, para que llegue a un conocer efectivo, además de la capacidad de recibir pensamientos (intelecto posible) una cierta fuerza activa, que él llama también *noûs*, no porque piense (pues el pensamiento es una especie de pasión) sino porque hace pensar, llamándose *noûs* (pensamiento) en un sentido metafísico, como llamamos sana una medicina, porque presta salud". (Brentano, 1951, 164).

De este texto de Brentano se pueden destacar tres puntos: a) designa al intelecto agente como 'fuerza activa' ínsita en el hombre; por tanto, está al margen de todo alejandrinismo, marinismo, avicenismo y averroísmo; b) considera que conocer es padecer (ya sabemos que Aristóteles habla de 'cierto' padecer'), pero esto debe ser revisado, porque para el Estagirita todo conocer es acto (*enérgeia*); c) lo estima –como multiplicidad de comentadores renacentistas– no cognoscitivo. En el primer punto acierta; no en el segundo y tercero. Con todo, habrá que indagar más en qué sea para él dicha 'fuerza activa'.

> "Las funciones intelectuales se realizan todas con cierta dependencia de las sensitivas: de los fantasmas que tiene la parte sensitiva, es de donde toma el espíritu humano los conceptos allí contenidos, y sólo así uno se hace actualmente pensante, de pensante en potencia no podrá, por lo tanto, ejecutar, pensando, una influencia sobre la parte sensitiva, antes de recibir de ella una primera influencia. Esa circunstancia es la que movió a Aristóteles a atribuir al espíritu humano, además de la capacidad de pensar y querer, esa fuerza activa

que antes mencionamos. Supone él que antes de todo acto de pensamiento, se ejerce por el espíritu una influencia sobre el órgano sensitivo donde están los fantasmas, influencia que capacita a éstos para la retroacción. Esta y no otra es la función del *noûs poietikós*, del que muchos han querido hacer un alto poder pensante del alma y algunos una especial inteligencia única e iluminadora de todos los espíritus humanos, y aun algunos lo hacen la divinidad misma, siendo así que el *noûs poetikós* no piensa nada, sino que su función es, mediante su actividad dirigida a la parte sensible, convertir nuestro pensamiento espiritual de una mera posibilidad en una realidad actual". (Brentano, 1951, 167).

En este pasaje caben ser destacados cinco puntos: a) es cierto que algunas funciones intelectuales tienen cierta dependencia de las sensitivas, a saber, la ya indicada dependencia 'objetiva' de la inteligencia respecto de los sentidos internos; pero hay que precisar que sólo esa; b) sigue designando al intelecto agente como 'fuerza activa', pero no concreta más su índole; c) limita su papel al abstractivo, asunto que es reductivo; d) amén de negar el alejandrinismo-marinismo-avicenismo-averroísmo, niega asimismo que sea 'un alto poder pensante del alma': ahora bien, si lo primero es correcto, no lo es lo segundo, y la causa de ello estriba en el siguiente punto; e) considera que 'el *noûs poetikós* no piensa nada', lo cual es erróneo por contradictorio no sólo en los términos sino también en la realidad, pues si el origen del conocer intelectual no es cognoscitivo, no cabe ningún conocer intelectual.

Un último texto de esta obra brentaniana dice así:

"tenemos, pues, la colaboración de Dios a la generación del hombre… Pero y ¿cómo concebir esa intervención de la divinidad? ¿Acaso en el sentido de que, después de haber producido por creación desde toda la eternidad la parte espiritual del hombre, lo une ahora con un embrión, de tal modo que el que hasta aquí existía por sí como especial sustancia espiritual, deja ahora de ser un ser real en sí y se convierte, en parte de una naturaleza humana, o es sólo entonces cuando la produce creativamente? Si Aristóteles hubiera defendido lo primero, habría creído también que un mismo espíritu es unido una y otra vez con otros y otros embriones". (Brentano, 1951, 169-170).

En efecto, si hubiera defendido lo primero, Aristóteles sería Platón, no Aristóteles. Con esto Brentano da correcta razón de la expresión 'viene de fuera', única afirmación aristotélica referida al intelecto agente en su *De generatione animalium*.

"Y esto concuerda con lo que enseña expresamente el Estagirita –añade– cuando distinguiendo entre preexistencia y postexistencia, rechaza de plano la primera; en cambio llama la atención como sobre algo para él evidente y muy importante, sobre el hecho de que no obstante la no-preexistencia, una subsistencia del alma después de la muerte no es imposible, no ciertamente de todo el alma, pero sí de su parte intelectiva". (Brentano, 1951, 170-171).

De este fragmento cabe destacar dos puntos: a) es cierto que Aristóteles niega de plano la preexistencia del alma; b) pero la tímida afirmación de Brentano referida a la posibilidad de la 'postexistencia' debe ser corregida, pues es manifiestamente afirmada por el Estagirita. Recuérdese: 'y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad… Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno'. Por lo demás, no entraremos a dilucidad el problema aristotélico de la 'animación retardada', que también recoge Brentano.

9. Conclusiones

De los tres libros estudiados de Franz Brentano, cabe resumir su concepción respecto del intelecto agente indicando que, para él: 1º) Es una potencia del alma humana, por tanto, un accidente. 2º) No es una realidad separada del alma humana. 3º) Es inmaterial. 4º) No es preexistente al alma humana. 5º) Es subsistente *post mortem*. 6º) Su papel es el abstractivo. 7º) No activa el posible. 8º) Es una 'fuerza activa' del alma humana. 9º) No es cognoscitivo.

Algunas de estas precedentes tesis brentanianas, o parte de ellas, son correctas, a saber: que sea una dimensión humana (parte de 1º); que no es, por tanto, una sustancia angélica o divina separada del hombre (2º); que es inmaterial (3º); que no es preexistente (4º); que sobrevive tras la muerte (5º). Otras, en cambio, son más deficientes. Así, reducir su papel a abstraer y no ver su correspondencia con el posible (6º y 7º) es deficitario, y sostener que se trata de una 'fuerza activa' es impreciso. Por lo demás, no es correcto sostener que no conozca (9º). Y es seguramente esta última tesis la fuente de algunos errores hermenéuticos de Brentano sobre texto aristotélico *De anima* III, 5.

Referencias Bibliográficas

Aristóteles, *De anima*, l. III, cap. 5, (Bk 430 a 10-24). *Acerca del alma* (1999). Trad. de Calvo Martínez, T., Madrid, España: Gredos.

— *De generatione animalium*, l. II, cap. 3 (BK 736 b 27). *Comentario al libro De generatione animalium de Aristóteles* (2009), Jiménez Torres, Ó, Naucalpan, México: Ruz.

Brandis, C.A. (1862). *Geschiche der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche,* Berlin, Alemania: Reimer.

Brentano, Fr. (1951). *Aristóteles*, trad. del alemán de M. Sánchez Barrado, Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Rio de Janeiro-México-Montevideo, España, Argentina, Brasil, México, Uruguay: Ed. Labor, 2ª ed. revisada, reimpresión. La primera edición de esta obra es de 1911.

— *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente* (2015). Trad. y presentación de D. Torrijos, Madrid, España: Universidad de San Dámaso. La primera edición es de 1867. Hay traducción parcial al inglés en Franz Brentano (1999). *Noûs Poietikós*: Survey of Earlier Interpretations, *Essays on Aristotle´s De anima*, Nussbaum, M.C., and Oksenbergs, A., (eds.) Oxford, Inglaterra: Clarendon Press, 313-341.

— *Psicología*, (1935). Trad. del alemán de J. Gaos, 2ª ed., Madrid, España: Revista de Occidente. La primera edición de esta obra es de 1863.

De Corte, M. (1934). *La doctrine de l´intelligence chez Aristote*, Paris, Francia: Vrin.

Esquer, H. (1992). Acto y actualidad, *Anuario Filosófico*, XXV(1), 145-163.

Lee, P. (1981). St. Thomas and Avicena on the agent intellect, *The Thomist*, 45, 41-61.

Ravaisson, F. (1837). *Essai sur la Métaphysique d´Aristote*, Paris, Francia: Imprimerie Royale.

Renan, E. (1866). *Averroes et l´Averroïsme*, 13ª ed., Paris, Francia: Michel Lévy Frères Libraires Éditeurs.

Rodier, G. (1985). *Commentaire du 'Traité de l´âme' d´Aristote*, Paris, Francia : Vrin.

Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 6, co, en *Corpus Thomisticum*, en http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Torrijos, D., "Presentación" a Brentano, Fr., (2015). *La Psicología de Aristóteles*, *con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*: seguida de un apéndice sobre la actividad del Dios aristotélico Franz Brentano. Traducción y presentación por David Torrijos Castrillejo, Madrid, España: Universidad San Dámaso, D.L.

Trendelenburg, A. (1833). *Aristotelis De anima libro tres*, *ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit*, Ienae, Alemania: sumptibus Walzii.

Zeller, E., (1921). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, Leipzig, Alemania.

— (1968). *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XX.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.001
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 21-42

The Concept of Harmony in Gadamerian Hermeneutical Reception of Kantian Philosophy

El concepto de armonía en la recepción hermenéutica gadameriana de la filosofía kantiana

Kristína Bosáková

Universidad de Pavol Jozef Šafárik, Košice, Eslovaquia.
kbosakova@yahoo.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.002
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 43-60

Recibido: 27/10/2016
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

La temática del artículo es una posible relación armónica entre la metafísica y la ciencia en la filosofía kantiana, desde la perspectiva de la hermeneútica filosófica de Gadamer. La obra de Kant influyó en Gadamer hasta tal grado que, sin exagerar, podemos hablar del giro kantiano en la hermeneútica gadameriana. Grondin, discípulo de Gadamer, habla del giro kantiano en el ámbito de la estética, pero esto realmente significa mucho más que un solo cambio en la receptión del concepto de juicio. Es el descubrimiento de la relación harmónica entre la belleza y la moral, entre la razón y la sensibilidad, entre las ciencias modernas y la tradición metafísica en la filosofía kantiana, por lo que respecta a Gadamer, lo que realmente podemos llamar el giro kantiano en la hermenéutica gadameriana.

Palabras clave: *armonía, ética, metafísica, hermeneútica.*

Abstract

The paper is treating the theme of harmonical relationship between metaphisics and science in Kantian philosophy from the point of view of the philosophical hermeneutics of Gadamer. The philosophical work of Kant had such an influence on Gadamer that without exagerating we can talk about the Kantian turning point in Gadamerian hermeneutics. Grondin, a former student of Gadamer, is talking about Kantian turning point in the field of esthetics, but in reality Kantian turning point means much more than a mere change in the reception of the concept of judgement. It is a discovery of harmonical relationship between the beauty and the moral, between the reason and the sensitivity, between the modern sciences and the metaphysical tradion in the Kantian philosophy, made by Gadamer. This is what we call the Kantian turning point in Gadamerian hermeneutics.

Keywords: *harmony, ethics, metaphysics, hermeneutics.*

Es sabido que la interpretación gadameriana de la obra kantiana realmente no representa ninguna novedad, pues no lleva consigo nada revolucionario; y por supuesto, es una aplicación típica del método hermenéutico gadameriano a través de la conciencia histórica. A pesar de esto, Gadamer formula un mensaje claro y muy positivo hacia la filosofía kantiana. Es un mensaje que se refiere sobre todo al carácter multilateral de la obra del filósofo prusiano, así como a la multitud de significados en los textos, los que desde hace ya mucho tiempo pertenecen a la filosofía occidental clásica y acentúan la actualidad incesante del pensamiento kantiano. Immanuel Kant, en la recepción gadameriana, no es ninguna reliquia filosófica, sino que es un socio idóneo en el diálogo filosófico entre el presente y el pasado del pensamiento occidental.

1. El giro kantiano en el pensamiento hermenéutico de gadamer

El primero que habla sobre el giro kantiano en la filosofía de Gadamer es Jean Grondin, uno de los discípulos gadamerianos más conocidos. El capítulo llamado *El giro kantiano* aparece ya en su *Introducción a Hans-Georg Gadamer*[1], obra publicada en el año 1999 en Paris bajo el título *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Traducido al inglés, el libro aparece en 2003 bajo el nombre *The philosophy of Gadamer*[2]. En este mismo año también sale en español, traducido por Constantino Ruiz-Garrido Cortés.

Si Grondin habla en ese texto del giro kantiano en la hermenéutica gadameriana, entonces estará pensando en la inclinación del pensamiento gadameriano hacía la filosofía de Kant, sobre todo en los ámbitos de la estética, la creatividad de un artista o la interpretación de una obra de arte; temas sobre los cuales trata con profundidad el primer volumen de *Verdad y método*. Pero el giro kantiano en la filosofía de Gadamer realmente significa mucho más que el avance en el entendimiento del proceso creativo de un artista o de la obra del arte percibida como el producto de ese proceso creativo. Además, el giro kantiano no tiene lugar sólo en el ámbito de la estética, sino también en el campo de la metafísica y de la ética, atravesando así todo el espectro de problemas filosóficos de los que se ocupa Gadamer.

[1] Grondin, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, Tr. C. Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2003.
[2] Grondin, J., *The philosophy of Gadamer*, Tr. K. Plant, Chesham, Acumenpublishing, 2003.

Según la monografía mencionada, el giro kantiano, en el caso de Gadamer, empieza con su inclinación hacía el *sensus communis*, término que en la hermenéutica gadameriana debe representar la base metodológica de las ciencias humanas. A Gadamer le sirve de inspiración el saber práctico de Aristóteles, la *frónesis*, expresión cuyo equivalente podría ser también el término *prudencia* en su significado original. Aquí no se trata de cierto tipo de doblez, sino de la capacidad para tomar con cuidado las decisiones previsivas y deliberadas adecuadas a las situaciones que suelen surgir en la vida cotidiana. *Frónesis* es la sabiduría vital, cuyo encanto consiste en la imposibilidad de aprenderla. Está formada, dice Grondin, o cultivada, no tiene contenido exacto ni dogmas persistentes. Es un saber basado en la experiencia concreta, transcendiendo a la vez esta experiencia. Es la manera de conocer muy distinta del conocimiento que primordialmente se adquieren a través de los métodos implicados en las ciencias naturales.

La pérdida del significado original de *common sense* ha llevado consigo la reducción de sus funciones cognitivas hasta tal grado que el juicio estético, aunque basado en el saber práctico, dejó ser un tema del conocimiento y se convirtió en un tema del gusto sin valor epistemológico. La reducción de *common sense* a la función puramente estética, constata Gadamer, sería una gran equivocación, porque nos haría perder las palabras clave de la tradición humanística, y sacrificar la imagen tradicional del conocimiento humano en el altar de las ciencias exactas. Ambos, Gadamer y Grondin, están de acuerdo en que desplazar el *sensus communis* a la esfera del gusto y de la estética significaría una catástrofe para las ciencias humanas. Pero mientras Grondin acusa de catástrofe la filosofía kantiana con sus esfuerzos de rehabilitar la metafísica como ciencia, Gadamer ve a Kant de manera mucho más benevolente, porque todavía lo percibe como el sucesor de la tradición humanística. Entonces, nos encontramos aquí ante dos pensadores con puntos de vista diferentes en cuanto a la participación de la filosofía kantiana en la crisis de las ciencias humanas, causada por la falta de interpretación del término sensus *communis*. Grondin en su *Introducción a Hans-Georg Gadamer* sostiene:

"El cambio decisivo se efectuó en Kant o en el campo inmediato de su *Wirkungsgeschichte* ("historia efectual "). Si el mismo Kant no es responsable de ese cambio, se debe a que, para él, la tradición humanística conservaba una evidencia innegable. Esto se observa, por ejemplo, cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura,* caracteriza la falta de capacidad de juicio como una deficiencia que no tiene remedio, o cuando en la segunda *Crítica* habla de un conocimiento práctico, o cuando en su *Crítica del juicio* atribuye al juicio estético o teológico un significado moral. Pero con su planteamiento del problema y con su eco, esa tradición humanística se fue haciendo cada vez más invisible, más aún, llegó a hacerse caduca. El planteamiento

fundamental del problema, hecho por Kant, no tenía que ver nada originalmente con la tradición humanística."[3]

Gadamer, al contrario, opina que fueron los neokantianos los que radicalizaron el mensaje filosófico kantiano hasta tal punto que al final se convirtieron en los sirvientes de las modernas ciencias naturales. Cree que el esfuerzo de rehabilitar la antigua metafísica en su valor cognitivo y devolverle así la dignidad anterior, es decir, el esfuerzo de fundarla como la ciencia estricta por parte de Kant, significaba sobre todo un intento de reconstruirla y no de convertirla en la ciencia natural. Según Grondin, el esfuerzo kantiano de desarrollar la metafísica de acuerdo con los criterios de las ciencias exactas tuvo como consecuencia su desaparición definitiva; o por lo menos, la desaparición de la metafísica en sus intenciones originales, ya que ni la posterior filosofía del idealismo alemán consiguió devolver a la metafísica su posición anterior o sus pretensiones en el campo de la epistemología.

Como las ciencias humanas sufrían ya desde su comienzo la falta de metodología, no eran capaces de competir con las ciencias naturales, e iban perdiendo paulatinamente todas las pretensiones para cualquier tipo del conocimiento verdadero. Así, todo conocimiento tuvo que situarse en el dominio de las ciencias naturales, y Kant, quien, según la opinión de Grondin, realmente sabía muy poco de los métodos de las ciencias naturales, trataba, inspirado por Newton, de aplicarlas en el ámbito de las ciencias humanas.

"La definición metodológica, la llevan así escrita en la frente las ciencias humanas. Pero por otra razón importante quedaron integradas en el concepto kantiano: desde su perspectiva, el saber no-metodológico de la tradición humanística carece desde entonces de toda legitimación. El ‹‹saber del gusto›› no es, evidentemente, una ciencia, por mucho que contribuya a la formación de la capacidad del juicio y del *sensus communis*. ¿Qué es entonces? La respuesta que se abre camino en Kant, pero que posteriormente radicalizará, dice así: es algo estético. La ‹‹cultura›› del gusto, después de Kant, se convierte en lo que ha sido en buena parte hasta el día de hoy: un asunto puramente estético. Con ello fue desapareciendo cada vez más el sentido cognitivo de la cultura humanística, y también del arte."[4]

Para Grondin, Kant no era el descendiente de la tradición humanística, sino un pensador que, en cierto modo, había destruido los últimos restos de la herencia del humanismo. En este punto, Gadamer parece ser mucho menos radical, ya que no ve en Kant al precursor del positivismo, sino más bien al hereditario de la tradición metafísica. Gadamer, además, recibe con mucha comprensión la aversión kantiana

[3] Grondin, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p 53.
[4] *Ibid*., p.54.

al dogmatismo metafísico, predominante sobre todo en los últimos períodos de la Edad Media, y acentúa que la intención de Kant no era convertir la metafísica en ciencia natural, sino liberarla del dogmatismo medieval. Según Gadamer, la justificación de esta afirmación demuestra, por un lado, que el texto de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* debe representar una materia nueva para la forma metafísica y, por otro lado, "el momento apriorista que va más allá de la generalidad empírica"[5] y que siempre está presente también en las preguntas del gusto.

"Habrá que reconocer", escribe Gadamer en *Verdad y método*, "que la fundamentación kantiana de la estética sobre el juicio del gusto hace justicia a las dos caras del fenómeno, a su generalidad empírica y a su pretensión apriorista de generalidad. Sin embargo, el precio que paga por esta justificación de la crítica en el campo del gusto consiste en que arrebata a éste cualquier *significado cognitivo*. El sentido común queda reducido a un principio subjetivo. En él no se conoce nada de los objetos que se juzgan como bellos, sino que se afirma únicamente que les corresponde *apriori* un sentimiento de placer en el sujeto. Es sabido que Kant funda este sentimiento en la idoneidad que tiene la representación del objeto para nuestra capacidad de conocimiento. Es un libre juego de imaginación y entendimiento, una relación subjetiva que es en general idónea para el conocimiento, es lo que representa el fundamento del placer que se experimenta ante el objeto. Esta relación de utilidad subjetiva es, de hecho, idealmente la misma para todos, por lo que es comunicable en general, y fundamenta así la pretensión de validez general planteada por el juicio del gusto."[6]

El resultado de esta característica singular del juicio del gusto es su posición especial, una posición fronteriza entre lo racional y lo irracional, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo cognitivo y lo puramente estético. Y como Kant aplica al juicio del gusto la perspectiva ética, entonces el juicio estético, al igual que el imperativo ético, está dado a priori, y a causa de esta aprioricidad dispone de validez universal.[7] El gusto, entonces, es típico del sujeto cognoscitivo, pero no es la manera de expresar la subjetividad, ni es un asunto del capricho, sino que, según lo formula Gadamer, es un "gusto reflexivo"[8]. Es la tendencia, cree Gadamer, que a Kant le hace sentirse como el sucesor de la tradición humanística.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* al igual que *La crítica del juicio*, o incluso podemos decir que las tres *Críticas*, demuestra todavía una fuerte fundación metafísica de la filosofía kantiana. Incluso la definición *del imperativo*

[5] Gadamer, H.-G., *Verdad y método I., Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Tr. A. Agud Aparicio, R. de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 75.
[6] Ibid., p. 76.
[7] Véase: Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 5, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1799, p. 361.
[8] Gadamer, H.-G., *Verdad y método I., Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 77.

categórico, tal vez una de las máximas más famosas y más importantes en el pensamiento de Kant, según la leemos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, expresa esencialmente la necesidad de mejorar las relaciones en la sociedad a través del código moral, cuyos principios están dados apriori, es decir, establecidos en el ámbito de la metafísica. Kant lo formula del siguiente modo:

"Véase al hombre atado por su deber a leyes, mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su *propia legislación*, si bien ésta es *universal*, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural legisla universalmente"[9]. Además, aplicando el principio de universalidad presente en la ética kantiana, junto con la división de la belleza (en la belleza libre y en la dependiente), Gadamer consigue recuperar la verdad de la obra del arte. Aunque Kant favorece la belleza libre de la naturaleza, Gadamer considera la belleza dependiente, la belleza del arte, creada por el ser humano, y junto con el valor ético le atribuye también la universalidad de un mensaje hermenéutico. La abstracción de la conciencia estética, surgida durante el período romántico, la combate través de la "rehabilitación de la alegoría"[10].

"Lo que nos parece extraño en la alegoría es que se comporta como una escritura codificada, que existe únicamente para señalar hacia una determinada verdad. Por consiguiente, la alegoría no es tanto una experiencia estética, sino más bien una experiencia real."[11] De este modo, la creación artística deja de ser el asunto exclusivo de un genio bohemio, según lo describía la estética del romanticismo, y siguiendo una intención muy concreta, se convierte en un proceso creativo, pero consciente o racional, y hasta pragmático. Así, Gadamer le devuelve *el valor cognitivo* a la obra de arte y al artista, le devuelve *la responsabilidad*, una de las categorías claves en la filosofía kantiana. Lo mismo sobre la verdad que se esconde en una obra de arte opina también José Ortega y Gasset. Lo expresa en sus *Meditaciones del Quijote*, en el capítulo sobre los géneros literarios: "De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no lo trae consigo, sino que cada época es eso."[12]

Aunque Kant, en el conjunto de su obra, prefiere el tema de las posibilidades del conocimiento de la razón, no se olvida ni de los temas éticos, estéticos ni teológicos.

---

[9] Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente, , San Juan, Puerto Rico, Ed. P. M. Rosario Barbosa, 2007, p. 432.

[10] Gadamer, H.-G., *Verdad y método I., Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 108−142.

[11] Grondin, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p 63.

[12] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1998, p. 79.

Y no es exagerada la afirmación de que toda la filosofía kantiana, así como muchos siglos antes la filosofía de Platón y Aristóteles, parece ser una combinación original de lo práctico con lo metafísico, y como la bebida vital platónica representa una mezcla armónica entre la obligación de seguir las reglas y la necesidad de implicar el pensamiento libre de un espíritu innovador. Entonces, el descubrimiento de la relación armónica entre la belleza y la moral, entre la razón y la sensibilidad, entre las ciencias modernas y la tradición metafísica en la filosofía kantiana, por parte de Gadamer, es lo que realmente podemos llamar el giro kantiano en la hermenéutica gadameriana. Ésta es la razón por la que Gadamer, durante toda su vida, no había dejado de sentirse fascinado por la filosofía kantiana hasta tal grado que, según su opinión, Kant era el único pensador del tiempo de la Ilustración al que siempre deberíamos volver.

2. Gadamer y Kant como el gran "metafísico"

A causa de sus tres *Críticas,* Immanuel Kant es tradicionalmente juzgado como el teórico del conocimiento y el crítico de la metafísica. Sin subestimar sus logros en el ámbito de la teoría del conocimiento, Gadamer no considera de menor importancia los méritos de la filosofía kantiana en el campo de la metafísica, especialmente los intentos de renovar su contenido antiguo. Por tanto, el objeto de las investigaciones hermenéuticas llevadas a cabo por Gadamer no es Kant, el teórico del conocimiento, sino Kant, el metafísico, el filósofo que trata de extrapolar los temas metafísicos del ámbito de la teoría del conocimiento al campo de la ética, y reformular las preguntas metafísicas clásicas.

La metafísica de las costumbres kantianas comprueba la universalidad, la intemporalidad y la objetividad del imperativo moral y, para Gadamer, representa un intento, cuyo gran valor consiste en la revisión y la renovación del contenido de la metafísica. Como consecuencia de esta renovación debería desaparecer la tensión entre la filosofía y las ciencias modernas que persiste en el ámbito del conocimiento desde hace varios siglos; y con el reconocimiento de los derechos cognoscitivos de la filosofía por parte de las ciencias modernas, a la filosofía se le devolvería su dignidad original[13]. En la reseña de la monografía *La edad moderna y la Ilustración* (*Neuzeit und Aufklärung*)[14] de Mittelstrass, Gadamer afirma que "la filosofía moderna circu-

[13] Véase: Gadamer, H.-G., "Vorwort", *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 1.

[14] Mittelstrass, J., *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1970.

la en torno a Kant, quién es el objetivo final de la Ilustración y el criterio absoluto de la filosofía científica"[15].

En su ensayo *>La crítica de la razón pura< de Kant, 200 años después* (*Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren*), Gadamer compara a Kant con Copérnico, y la publicación de la *Crítica de la razón pura*, representa para él un acontecimiento no menos importante que la Revolución francesa.[16] Kant, sin embargo, simpatizaba con la Revolución francesa, lo cual se puede ver sobre todo en su filosofía social y en si esta Revolución llevaba consigo la liberación de las relaciones feudales, pues para el pensamiento occidental la publicación de la *Crítica de la razón pura* significaba un acontecimiento no menos revolucionario y no menos libertador que la revolución misma. Fue un giro, parecido al de Copérnico, el comienzo de una época nueva, el triunfo del pensamiento moderno sobre el dogmatismo metafísico. Pero esta victoria no sucedió de la manera en la que se imaginan los críticos de la metafísica. Kant en su *Crítica de la razón pura*, según Gadamer, no destruye la metafísica absolutamente, sino que trata de darle un contenido nuevo retomando su orientación original, la orientación hacia la herencia de Platón y Aristóteles. Kant hace uso de la metafísica medieval para aliarse con la metafísica platónico-aristotélica. El resultado de este proceso innovador lo representa la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* "Esto significaba que él había tratado de introducir la ciencia nueva de la filosofía transcendental, de modo que la hizo más comprensible a través del escepticismo de Hume, pero a la vez la había justificado de nuevo como de la orientación natural de un ser humano hacia la metafísica."[17]

La mencionada orientación natural de un ser humano hacia la metafísica, en opinión de Gadamer, es la razón, por lo que la publicación de la *Crítica de la razón pura* puede ser considerada el comienzo de una nueva etapa en la historia del pensamiento occidental. Es el comienzo de un periodo que dura hasta hoy día. Ni tales personajes de la filosofía occidental, como fueron Hegel, Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein, habían conseguido crear una doctrina filosófica que fuese tan transformadora y que, de tal modo, hubiese marcado el pensamiento de las épocas siguientes, como lo fue el caso de Kant. Sólo la pregunta sobre la posibilidad de la metafísica no había sido formulada nunca antes, mientras que cualquier otro pensamiento filosófico después de Kant ya no pudo pasar sin tener en cuenta la pregunta sobre la posibilidad y el sentido de la metafísica. Desde la perspectiva gadameriana,

---

[15] Gadamer, H.-G., "Neuzeit und Aufklärung (J. Mittelstrass)", *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 60–61.

[16] Gadamer, H.-G., "Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jathren. ››Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus‹‹", *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 336.

[17] Ibid., p. 337.

Kant debería ser considerado como uno de los metafísicos más significativos de la Edad Moderna.

¿Cómo es entonces posible, pregunta Gadamer, que Kant − el gran metafísico − se haya convertido en Kant − el teórico del conocimiento? La respuesta a la pregunta consiste en la aversión de la filosofía neokantiana al sistema metafísico de Hegel. De este modo, dice Gadamer, los neokantianos de Marburgo, en sus intentos de volver a Kant se encontraron, de pronto, en una situación paradójica. En vez de a Kant, habían dado un paso atrás directamente a Fichte y a Hegel. Por eso, sostiene Gadamer, que también la crítica de los neokantianos durante la I Guerra Mundial se parecía mucho más a la crítica de Hegel, según la ejercía Kierkegaard en su filosofía, y no significaba tanto el alejamiento de las posiciones kantianas como el desplazamiento en dirección a la metafísica de Kant.[18]

El retorno verdadero a la metafísica kantiana, aunque todavía no completo, lo ve Gadamer sólo después de acabarse el neokantianismo, en la filosofía de Wolf, Bichler o Hartmann, los cuales ya admiten las tendencias metafísicas de la filosofía de Kant. Pero ellos todavía siguen entendiéndola como la *metafísica del conocimiento*, sin tener en cuenta que Kant estableció su metafísica, definida de nuevo, sobre la base de la filosofía práctica, del mismo modo que, según la interpretación de Gadamer, lo habían hecho Platón y Aristóteles[19]. Entonces, ¿quién puede ser realmente considerado el sucesor de Kant, en cuanto a su intento de rehabilitar la metafísica tradicional, pero no dogmática?

La respuesta de Gadameres es, sin duda, estos dos autores: Jaspers y Heidegger. Los dos habían intentado renovar la metafísica, aunque cada uno de manera diferente. Mientras que Jaspers, quién, según Gadamer, probablemente no era consciente de su proximidad ideal a la filosofía kantiana, se inclinaba más bien al entendimiento kantiano de la razón práctica y, con ello, a la metafísica de las costumbres; Heidegger había decidido construir la nueva metafísica sin el saber práctico. Heidegger estaba inspirado por la antigua *sofia* y veía en la *Crítica de la razón pura* el renacimiento de la metafísica sobre la base de un saber teórico.

Pero a pesar de las diferencias, ambos pensadores habían barruntado lo que Gadamer suele llamar la orientación natural de un ser humano hacía la metafísica, y sobre la base de esta orientación natural habían constituido sus propias doctrinas filosóficas, en las que siempre trataban la incapacidad de las ciencias modernas de darle al ser humano respuestas a las preguntas más palpitantes de su vida. Con eso, no sólo habían conseguido reactivar la filosofía kantiana, sino también situar con

[18] Ibid., p. 339.
[19] Ibid. p. 343.

éxito el pensamiento kantiano, enraizado en la metafísica del siglo XVIII., en el contexto de la filosofía contemporánea, siguiendo lo que, según Gadamer, no está formulado en la *Crítica de la razón pura* de manera explícita, el significado del saber práctico para el conocimiento teórico, es decir para los problemas metafísicos. De este modo, en el pensamiento de Kant, se estableció la relación harmónica entre la teoría y la práctica, lo que conllevó a la unificación de la racionalidad humana bajo la capacidad de un juicio crítico, de un sentido común[20].

3. El concepto kantiano de armonía y la ética hermenéutica

Jesús Conill Sancho, en su libro Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad[21], acentúa la importancia de la obra kantiana para la hermenéutica gadameriana, y defiende la interpretación gadameriana de la *Crítica del juicio*, que podemos leer en *Verdad y método*, hasta tal punto que, Manuel Sánchez Rodríguez, en su crítica de la mencionada obra de Conill Sancho, refiriéndose al mismo autor, habla sobre el Kant *hermenéutico* o por lo menos que se puede *hermeneutizar*.[22]

Desde el punto de vista de Gadamer, la filosofía de la Edad Moderna no representa nada nuevo, ni puede ser considerada como una separación total de la tradición del pensamiento occidental. Para Gadamer, ésta es más bien un intento de mirar con una nueva perspectiva las preguntas más antiguas de la filosofía occidental, las preguntas formuladas por Platón o Aristóteles. Por eso, la filosofía de la Ilustración no empieza para él con Descartes, sino directamente con Kant. La filosofía kantiana, en la hermeneútica gadameriana, destaca por la incesante actualidad; y aunque Gadamer no percibe la filosofía de la Ilustración de manera muy positiva, dudando realmente de su legitimación, sostiene que siempre hay que volver a la herencia kantiana. La obra kantiana, para la hermenéutica de Gadamer, demuestra un gran desafío y Kant un pensador insuperable.

Así, como en el caso de la filosofía griega antigua, representada en el pensamiento gadameriano ante todo por Platón y Aristóteles, la filosofía práctica puede considerarse también el centro de interés en la filosofía de la Edad Moderna, entendida por Gadamer de manera hermenéutica. Mientras que en la filosofía griega del periodo clásico, Gadamer dedica más atención al modelo platónico-aristotélico de la filosofía práctica, acentúa que en la Edad Moderna fueron Kant y Rousseau los pensadores que se ocuparon de la filosofía práctica, hasta tal grado que consiguieron devolver-

[20] Ibid., p. 348.
[21] Conill Sancho, J. (2006), Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad, Madrid, Tecnos, 2006.
[22] Sánchez Rodríguez, M., "Hermenéutica y Moral", *Isegoría*, N.§ 39, julio-diciembre, 2008, p. 433.

le su significado original. Así como Gadamer percibe la filosofía del tiempo de la Ilustración, y parcialmente también la filosofía moderna, con excepción a Hegel, de manera negativa, tampoco se olvida de acentuar que el mayor mérito de la filosofía moderna para la historia del pensamiento occidental puede estar situado en el ámbito de la filosofía práctica, según Kant se encuentra en la *metafísica de las costumbres*.

Gadamer se dedica a la filosofía kantiana en varios estudios, entre los que destacan: *Kant und die Gottesfrage*[23] (1941), *Kant und die hermeneutische Wendung*[24] (1975) o *Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jathren* (1981). Pero el foco en la interpretación de la ética kantiana en su pensamiento da como resultado el artículo: *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*[25] (1963). Los resultados del estudio mencionado los desarrolla Gadamer más tarde en las últimas páginas del ensayo *La idea del Bien entre Platón y Aristóteles* (*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles*[26]), publicado en 1976. El estudio *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*, a primera vista parece una confrontación crítica entre la filosofía de la moral de Kant y de Aristóteles. Mientras que muchos autores lo explican de este modo, Grondin tiene razón en cuanto que lo ve al revés:

"La contraposición entre Aristóteles y Kant resaltó principalmente en el importante ensayo de 1963: ‹‹Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik›› (‹‹Sobre la posibilidad de una ética filosófica››; GW 4, 175−188), que contribuyó bastante al redescubrimiento de la ética aristotélica y la rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania. Puesto que los debates, no desencadenados por Gadamer, tendieron pronto a erigir el universalismo kantiano en contra del ‹‹relativismo›› aristotélico, vemos que Gadamer, en sus trabajos más recientes, tiende a insistir más bien en la solidaridad entre Kant y Aristóteles, que él tenía bien presente. Véase especialmente el estudio ‹‹Aristoteles und die imperativische Ethik›› (‹‹Aristóteles y la ética imperativa››; 1989), donde un Kant, leído a través de Gerhard Krüger, aparece como crítico de la Ilustración moral y heredero de Aristóteles en cuanto a la tradición de la filosofía práctica."[27]

En la comparación de los dos pensadores realmente se esconde un gran potencial argumentativo que debe servir a la rehabilitación de la filosofía práctica, no solo en Alemania, como más arriba menciona Grondin, sino en todo el ámbito del pensa-

[23] Gadamer, H.-G., "Kant und die Gottesfrage", *Neuere Philos Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 349−360.

[24] Gadamer, H.-G., "Kant und die hermeneutische Wendung", *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 213−222.

[25] Gadamer, H.-G., "Sobre la posibilidad de una ética filosófica", *Philosophica Malacitana* 5, Tr. L. de Santiago Guervós, 1992, pp. 173−187.

[26] Gadamer, H.-G., "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991, pp. 128−227.

[27] Grondin, J., *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, op. cit., p 165.

miento occidental, que influido por los métodos de las ciencias naturales, tiende a creer en el incesante progreso moral. Conmovido por los acontecimientos de la II Guerra Mundial, Gadamer está convencido de que no existe ningún progreso en la moral, y que es precisamente la filosofía práctica la que puede indicarnos como resolver los dilemas vinculados con el compromiso de elegir entre varias maneras de actuar en nuestras vidas cotidianas.

Gadamer acentúa el hecho de que el pensamiento antiguo no veía en la ética la división moderna entre la teoría y la práctica, ni la tensión entre ellas que solemos percibir hoy día, y que aunque los griegos siempre distinguían entre la *episteme* y la *techne*, en la ética reconocían con claridad *el saber práctico*. En el saber práctico, sostiene Gadamer, se practicaba un tránsito paulatino de uno a otro, el conocimiento de una verdad independiente del interés personal o *incondicionado*, según dice Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, junto con la adopción de una actitud en una situación concreta. El pensamiento moderno lleva a la filosofía de la moral al antagonismo entre lo teórico y lo práctico, que se manifiesta como un imperativo moral, fuera de cualquier interés personal y su aplicación práctica, la que en la filosofía de Kierkegaard se conoce como el precepto cristiano del amor al prójimo.

Entonces, ¿cómo es posible, pregunta Gadamer, resolver de manera relevante el dilema de la teoría y la práctica en la ética filosófica? La respuesta no sorprende, Gadamer indica dos caminos hacia la rehabilitación de la filosofía de la moral. El primer camino implica volver a Aristóteles con su entendimiento del saber práctico a través del concepto de *frónesis,* mientras que el segundo propone volver a Kant, a su *metafísica de las costumbres*. La aceptación de la ética kantiana, lleva consigo sobre todo *el reconocimiento de los valores a priori*. Kant lo formula en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de manera siguiente: "Así como se distingue la matemática en pura y aplicada, y la lógica en pura y aplicada, puede distinguirse, si se quiere, la filosofía pura − metafísica − de las costumbres y la filosofía aplicada − la naturaleza humana −. Esta formulación nos recuerda que los principios morales no deben fundarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos *a priori*; pero que de esos principios tienen que poder derivarse reglas prácticas para toda naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana."[28]

Gadamer aprecia mucho que Kant se oponga contra la razón omnipotente, sostenida por la Ilustración, y eso especialmente en el ámbito de la ética; pero a la vez le crítica por la falta de condicionamiento empírico en su metafísica de las costum-

[28] Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, po. cit., p. 410.

bres. Gadamer, además, constata que Kant no desarrolla su filosofía de la moral a base de un imperativo ético, sino según los principios de la *buena voluntad*, cuya definición exacta aparece más tarde en la *Crítica de la razón práctica*. Gadamer acentúa el estado específico del concepto de voluntad en la filosofía kantiana, el estado que a la voluntad le hace situarse fuera de los límites marcados por la causalidad, por la razón pura, y parcialmente también por el mundo empírico−sensorial. La voluntad, definida de este modo, puede ser capaz de respetar una ley moral, empíricamente incondicionada y admitida por la razón práctica; más todavía, la misma razón práctica, según Kant, presupone este tipo de voluntad.[29]

El imperativo moral se convierte así en uno de los atributos básicos de la libre voluntad. En este punto Gadamer argumenta que la consciencia moral de un ser humano realmente contiene mucho más condicionamiento empírico del que Kant estaba dispuesto a admitir. Igualmente, la ética kantiana no cuenta con las condiciones individuales en cada situación concreta, en la que es necesario aplicar una ley moral. Desde la perspectiva metodológica, Gadamer acepta plenamente el entendimiento imperativo de una regla moral, porque ésta representa la guía hacia la investigación de las leyes con ayuda de la razón práctica, pero no se pone de acuerdo con su valor universal e incondicionado, sin tomar en consideración las situaciones que pueden clasificarse como extraordinarias. Un ejemplo muy típico que, según Gadamer, necesariamente causa el fracaso del imperativo categórico, es el caso de un suicida. En la versión kantiana de la historia, el imperativo categórico le obliga al suicida a empezar a reflexionar el sentido y las consecuencias de su acto; mientras que en la versión gadameriana, una persona que decide terminar con su vida de manera tan extrema, ya no puede ser capaz de reflexionar o valorar cualquier cosa.

Pero aparte de la crítica, Gadamer aprecia el valor formativo del *rigorismo ético* kantiano, como éste lleva a la preferencia del deber ante los intereses egoístas, y enseña cómo se refina la naturaleza de un ser humano, que consigue resistirse a una situación extraordinaria. Además, Gadamer compara el *rigorismo ético* kantiano con el *rigorismo ético* platónico, encontrando ciertas analogías en ambas doctrinas, y descubre la relación armónica entre el conocimiento moral teórico en la metafísica de las costumbres y su aplicación práctica en la vida cotidiana. Lo acentúa sobre todo en *La idea del Bien entre Platón y Aristóteles*, donde afirma que, "de todos los filósofos modernos, fue Kant el que se había acercado más a la herencia ética platónico−aristotélica"[30].

---

[29] Véase: Kant, I., *Crítica de la razón práctica,* Tr. J Rovira Armerngol, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, p. 16−20.

[30] Gadamer, H.-G., "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991, p. 223.

Gadamer no es un admirador rendido a sus antecesores filosóficos. Es, sin embargo, un lector aprehensivo, capaz de identificar las carencias o excesivas pretensiones, sobre todo, si se trata de grandes personajes de la filosofía occidental. A pesar de eso, no duda de que la lectura de la obra de los personajes pasados, aunque a primera vista demasiado arcaica o ya superada, aún puede ofrecernos respuestas razonables y actuales a las preguntas más palpitantes del tiempo presente. Además, siempre es necesario tener en cuenta que no existe una doctrina filosófica acabada, y que cada intérprete entendido no sólo debería reconocer las carencias de una obra filosófica, o cualquier otra, sino también olvidarse de ellas para no esconder lo realmente valioso bajo una crítica excesiva. Exactamente en eso consiste el verdadero valor de la interpretación gadameriana de la obra filosófica de Kant, en la capacidad de conservar la relación armónica entre la postura crítica y la acentuación de un mensaje extraordinario.

Referencias Bibliográficas

Conill Sancho, J. (2006), Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad, Madrid, Tecnos, 2006.

Gadamer, H.-G., "Kant und die Gottesfrage", *Neuere Philos Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 349–360.

— "Neuzeit und Aufklärung (J. Mittelstrass)", *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 60–67.

— "Kant und die hermeneutische Wendung", *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 213–222.

— "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991, pp. 128–227.

— "Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jathren. ››Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus‹‹", *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 336–348.

— "Aristoteles und die imperativische Ethik", *Plato im Dialog, GW 7*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 381–395.

— "Sobre la posibilidad de una ética filosófica"*, Philosophica Malacitana* 5, Tr. L. de Santiago Guervós, 1992, pp. 173–187.

— *Verdad y método I., Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Tr. A. Agud Aparicio, R. de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

— "Vorwort", *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, pp. 1.

Grondin, J., Introducción a Hans-Georg *Gadamer*, Tr. C. Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2003.

— *The philosophy of Gadamer*, Tr. K. Plant, Chesham, Acumenpublishing, 2003.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft,* Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 5, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1787.

— *Kritik der Urteilskraft*, Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 5, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1799.

— *Crítica de la razón práctica,* Tr. J Rovira Armerngol, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.

— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente, San Juan, Puerto Rico, Ed. P. M. Rosario Barbosa, 2007.

Mittelstrass, J., *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1970.

Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1998.

Sánchez Rodríguez, M., "Hermenéutica y Moral", *Isegoría*, N.ş 39, julio-diciembre, 2008, pp. 373-446.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.002
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 43-60

Brevísimo análisis doxográfico sobre el Constructivismo: de los presocráticos a la cibernética de segundo orden

A (Very) Brief Doxographical Analysis of Constructivism: from Pre-Socratics to Second-Order Cybernetics

Israel Salas Llanas

Universidad Autónoma de Madrid, Spain / Osaka University, Japan
israel.salas@predoc.uam.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.003
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 61-76

Recibido: 23/02/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

El constructivismo es una corriente filosófica con una fuerte presencia en la epistemología contemporánea. Esta escuela de pensamiento suscribe la tesis de que el conocimiento se construye activamente por el sujeto cognoscente y responde a una forma de situarse frente a la experiencia, siendo esta la última realidad efectivamente accesible. Este trabajo traza una breve curva interdisciplinar que comprende algunas de las más importantes posturas filosóficas que contribuyeron a la consolidación de esta escuela de pensamiento durante más de veinticinco siglos.

Palabras clave: *constructivismo, cibernética, epistemología, historia de la filosofía, percepción, realidad.*

Abstract

Constructivism is a philosophical current that manifests itself greatly within the realm of contemporary epistemology. Its bases come from the idea that knowledge is not only actively constructed by the observer but also provides a lens through which reality can be interpreted as a result of experiences. This paper traces a brief interdisciplinary curve that outlines some of the most important philosophical approaches that contributed to the consolidation of this school of thought for more than twenty-five centuries.

Keywords: *Constructivism, Cybernetics, Epistemology, History of Philosophy, Perception, Reality.*

Hilary Putnam was not entirely right when he argued that "it is impossible to find a philosopher before Kant and after pre-Socratics who was not a metaphysical realist, at least about what he took to be basic or unreducible assertions[1]". In other words, a philosopher who does not tie the idea of reality to the notion of objective validity. This paper belies such assertion and draws a brief historical review of some authors whose contributions gradually consolidated a new epistemological approach to the study of reality.

Constructivism in the Classical period

The first theoretical settlements of this philosophical trend were born in the pre-Socratic era, by the hand of philosophers such as Alcmaeon, Heraclitus, Xenophanes, Democritus, or Protagoras. All of them may be considered as precursors of Constructivism. Notwithstanding, much before the birth of the *Old Stoa*, the *Vedas*, the four oldest sacred texts of Indian literature, already reflected these philosophical principles asserting that reality is *Maya*, a Sanskrit word whose meaning is "delusion" or "illusion", which refers to a limitation of universal consciousness that flows through our senses and constrains us to perceive multiplicity over unity.

In the Classical Greece, Xenophanes, concerned about the influence that certain beliefs might have in the Greek society, asserted: "The Ethiopians represent their gods black, and flat nosed; the Thracians theirs swarthy and blue eyed, and they assimilate the minds of their gods to their own[2]". With this ironic critique to the anthropomorphism, Xenophanes suggested that perceptions are closely influenced by religious beliefs, thus every man or race will depict their gods with their own particular features and attributes. This thought spread afterwards to the Sophists, such as Gorgias, who claimed that knowledge is something that occurs within the observer, limiting it to be an individual phenomenon. In this sense, all knowledge would be reduced to individual experience and built through the senses and the contents of memory. And Protagoras, with his aphorism Ánthrōpos

[1] Glasersfeld, E. von, "Introduction to Radical Constructivism", *The Invented Reality*, New York, Norton Press, 1984, p. 18.

[2] Ensor, G., *A Review of Miracles, Prophecies, & Mysteries of the Old and New Testaments and of the Morality and Consolation of the Christian Religion*, London, John Brooks, 1835, p. 85.

metron[3], held that reality is only what is manifested in the consciousness of the observer. As a result, the knowledge that an individual possesses of the world is because of it has been acquired according to his own experience. Protagoras' relativism denied that perception was a reliable image of reality. The act of perception varies from subject to subject according to different situations, denying all possibility of true knowledge. In this way, the value of plurality, the abstention of all judgment, and every attempt to unify the thought entail the consideration of each one of the different realities constructed according to the individual perspectives of each subject. Reality is presented differently according to the experience, so that any attempt to impose a supposed universality to the world is considered as an act of domination.

In the Hellenistic age, Pyrrho of Elis revisited some pre-Socratics postulates and aver that perception reveals what appears, but it does not offer a direct testimony of what really is. The Pyrrhonian legacy was preserved for several centuries, until Sextus Empiricus revived some Pyrrhonian tenets in *Outlines*: "The apple seems smooth, fragrant, sweet, yellow. But it is not evident whether it really has these and only these qualities; or whether, having only one quality, it appears differently depending on the different constitutions of the sense organs, or again whether it has more qualities than are apparent but some of them do not affect us[4]". Thus, "we shall not be able to say how any external object or state of affairs is in its nature, but only how it appears in relations to a given way of life or law or custom, and so forth[5]".

Constructivism in Renaissance

The arrival of Renaissance brought with it a series of scientific, philosophical and theological ideas that marked a turning point in constructivist philosophy. René Descartes, considered the epigone *par excellence* of scientific revolution of his time and the father of rationalism, retrieved some constructivist approaches from the pre-Socratic philosophers, such as perception becomes the sum of the operations of cognition. In his *Second Meditation*, Descartes limits the act of perceiving to an act of consciousness on the sensation itself: "Yet I certainly seem to see, to hear, and to be warmed. This cannot be false; what is called 'having a sensory

[3] In Greek: ἄνθρωπος μέτρον ("Man [is] the measure [of all things]"). Motto of Protagoras as quoted in Plato's *Theaetetus* 152a.
[4] Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 18-19.
[5] *Ibid.*, p. 29.

perception' is strictly just this, and in this restricted sense of the term it is simply thinking[6]".

Nevertheless, Cartesian ideas had already been formulated before by other contemporary philosophers, such as Francisco Sánchez, "the Skeptic". Sánchez's philosophy introduced a phenomenology of probability, according to it our knowledge is merely probable and only of appearances. Even prior to the development of Sánchez and Cartesian tenets, the English medieval philosopher William of Ockham, a representative of nominalism and one of the precursors of empiricism, introduced in his philosophy an epistemological nominalism that questioned the certainty of our knowledge about the physical world. Anticipating Descartes, Ockham suggests that if the observer can possess an intuition without the existence of an entity that causes such intuition, then he cannot be sure of reality he senses or perceives, so all science of nature turns into problematic. These Ockhamist ideas are also present in the Cartesian hypothesis of the "malicious demon": "I will suppose therefore that not God […], but rather some malicious demon of the utmost power and cunning has employed all his energies in order to deceive me[7]". This malicious demon hypothesis suggests that our recognition of something as true is a consequence of our nature, so if we could change our nature our perception of reality would also change.

Half century later, one of the most important constructivist innovators of that time was Giambattista Vico. With his principle *Verum esse ipsum factum* ("The true itself is made"), Vico opposed to Cartesian rationalism insofar as he regards creativity as a properly human faculty, so the only knowable truth lies in the results of the creative exercise of human action. In *De Antiquissima Italorum Sapientia*, Vico asserts:

"For if the senses are [active] faculties, we make the color of thigs by seeing, flavor by tasting, sound by hearing, and heat and cold by touching. […] In keeping with these examples, true intellect is a faculty by which we make something true when we understand it. […] It follows from these arguments that, just as man by activating his mind brings the modes and images of things into being and generates human truth[8]."

This quotation summarizes Vico's philosophy about cognitive process, emphasizing that we cannot apprehend the world without a perception. The observer is a cognizer, the cornerstone of the act of knowing, and it is in human mind where the principles and the causes are located. A few years later, in *Principi di Scienza*

[6] Descartes, R., *Meditations on First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19.
[7] *Ibid.*, 15.
[8] Vico, G., *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 93-94.

Nuova, Vico defined science as a source of knowledge that aspires to universal and eternal principles. However, for Vico knowledge does not correspond to the immutable realm of truth, but it is the effort to make things correspond each other in beautiful proportions. That is why he draws a distinction between what he considers *coscienza* (consciousness), the study of particular facts, and *scienza* (science), the study of truth, that is, universal and eternal principles applicable anytime and anywhere.

Vico's contributions to Constructivism entailed a rupture with traditional epistemology that since Plato attempted to apprehend how the world is essentially. In contrast, Vico's ideas suggested that we can only know what is somehow constructed by us through our experience, so nothing we construct claims for a real truth in terms of an ontological reality.

Constructivism in the Enlightenment Period: The Empirical Legacy

From the mid-seventeenth century, among the empiricists, John Locke suggested that experience is the only thing to be considered when addressing knowledge. Locke's concept of *tabula rasa* asserted that all our knowledge has been actively constructed through the sensory perception of the world and experience, but it also requires the help of reason. As Descartes, Locke accepts the thesis that secondary qualities of physical entities (v.gr.: color, taste, texture, etc.) are not present in nature, but they are attributions created in the mind of the observer. However, Locke adds that these secondary qualities are the result of the interaction between human mind and the physical entities:

"Qualities thus considered in bodies, are, first, such as are utterly inseparable from the body, in what state so ever it be; such as, in all alterations and changes it suffers […] These I call original or primary qualities of body, which, I think, we may observe to produce simple ideas in us, viz. solidity, extension, figure, motion or rest, and number. […] Secondly, such qualities, which, in truth, are nothing in the objects themselves, but power to produce various sensations in us by their primary qualities, i.e. by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible ports, as colors, sounds, tastes, …, these I call secondary qualities[9]."

Thus, our knowledge of the external world is mediated by our knowledge of these secondary attributions which must have a certain degree of resemblance with the physical entities.

[9] Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London, T. Tegg and Son, 1836, pp. 171-172.

Nevertheless, Locke's ideas fail to solve some problems of Cartesian dualism. The attributions by means of which we apprehend the outside reality do not guarantee a reliable knowledge of this 'supposed' external world, because this is hidden behind the veil of such attributions. For Locke, these attributions impose the limit to our understanding of reality. The cognizer has access to the represented images created through sensorial contact with these entities, but not with the entities themselves. Locke expresses it in *An Examination of P. Malebranche's*, of posthumous publication: "Impressions made on the retina by rays of light, I think I understand; and motions from thence continued to the brain may be conceived, and that these produce ideas in our minds I am persuaded, but in a manner to me incomprehensible. This I can resolve only into good pleasure of God, whose ways are past finding out[10]". Locke's philosophical postulates settled the foundations for a constructivist tradition with an empiricist origin that would reach its peak with many contributions in the eighteenth century.

At the beginning of the eighteenth century, with the arrival of Enlightenment, the Irish philosopher and Anglican bishop George Berkeley recognized himself as an important precursor of this constructivist epistemology. With his aphorism *Esse est percipi* ("To be is to be perceived"), Berkeley developed a stream of thought based on a subjective idealism, later called *immaterialism*, which assumed that the world is not transcendent, it exists only through the act of perception. In this doctrine, Berkeley denied the existence of material corpuscles and suggested that the physical world is the result of the ideas that God transforms manifestly sensitive for our perception[11]. This opinion was also shared by the French philosopher and theologian Nicolas Malebranche, who quotes in *De la recherche de la verité*: "When we perceive something sensible, two things are found in our perception: sensation and pure idea. The sensation is a modification of our soul, and it is God who causes it in us[12]".

Unlike Locke, Berkeley does not accept the idea of a sensible entity is anything more than we can perceive sensorially; however, he accepts the Lockean argument about the secondary qualities of entities allow us to apprehend the primary ones. Berkeley agrees in this point with Locke, as well as the ideas proposed by Malebranche, who suggests in *Conversations chrétiennes*: "Color, pain and all other sentiments are only sensitive perceptions, result of intelligible ideas[13]".

---

[10] Locke, J., *The Works of John Locke*: *Volume 9*, London, Harvard College Library, 1812, pp. 217.

[11] This idea had already been asserted centuries ago by theologians, such as St. Dionysius the Areopagite's who held that only God has the power to convert the intelligible into sensible for our understanding.

[12] Malebranche, N., *The Search after Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 234.

[13] Malebranche, N., *Conversations chrétiennes: Méditations sur l'humilité*, Paris, Vrin, 2010, p. 153.

Within the constructivist position of his philosophy, Berkeley also assents the proposals of Locke and Descartes about the impossibility of knowing the material entities that cause the perceptions, since the only access we have to obtain knowledge of an entity is the perception that this entity projects in us. On the contrary, Berkeley assumes that when one refers to an entity of natural world, one actually refers to the one's perception of such entity, and it is language that makes possible to extend particular observations to the general domain, not the abstraction. Unlike Locke, Berkeley's position assumes that knowledge of the empirical world is obtained only through sensible perception, without the aid of reason. Consequently, the aim of science must be to eliminate all intellect from human perceptions, since the physical world is the set of perceptions that God creates in us, so God resides in every single of our perceptions and in the coherent order of all ideas.

Another coetaneous and leading empiricist of Constructivism was the philosopher David Hume whose philosophy was strongly influenced by the empiricist ideas of Locke and Berkeley, asserting that all knowledge derives from sensible experience which is the only reliable source of knowledge. So, in *An Enquiry*, Hume quotes: "I never catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said no to exist[14]".

Constructivism in the Enlightenment Period: The Kantian Revolution

Although the empirical legacy spanned until the end of the eighteenth century, it was not until the arrival of Immanuel Kant that Constructivism recognizes itself as a genuine epistemology. The innovation of constructivist thought arose from Kant's assertion that the judgments which emanate from experience (*a posteriori*) are deprived of universality, and only those aprioristic forms (*a priori*) acquire universal validity, through which we can perceive all the diversity of phenomena. In this way, reality is understood as the collective conception of all entities emanating from experience.

According to Kant these *a priori* forms of perceptions must be innate (v.gr.: space, time and causality) and necessary to structure and organize the knowledge generated by experience, so these *a priori* forms describe the framework within which the cognizer operates. These aprioristic forms also act as filters of perception

[14] Hume, D., *A Treatise of Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1888, p. 252.

and prevent us from having direct access to the study of natural entities. In addition, they function as internal representations, e.g., models of reality that allow us to construct not only the surrounding world, but also our behavior and the way of intervening within it. In Kant's words:

"Our cognition arises from two fundamental sources in the mind, the first of which is the reception of representations (the receptivity of impressions), the second the faculty for recognizing an object by means of these representations (spontaneity of concepts); through the former an object is given to us, through the latter it is thought in relation to that representation[15]."

Therefore, all the entities that shape our experience are necessarily determined by our way of structuring space, time and causality. However, if we consider these forms as innate ways of experiencing the world (*a priori*) they would become part of the sphere of the phenomena and not of the reality itself. Thus, recapturing Sextus Empiricus' example of the apple, the properties of the apple are not only questioned, but now also the condition of the apple itself as an independent entity separated from the rest of the world.

This approach presents a problem. If our senses cannot provide us with a complete certainty of an objective structure of reality, how would be possible to configure a structure in our experiential scheme when this structure is not provided by reality? Kantian thesis depicts an epistemological trouble because of it is not able to explain the origin of these representations. In addition, his notion of *a priori* refers at the end to a revised Platonic version of the ideas as categories.

However, Vico had already paved the path for solving this problem some years earlier: "The true is precisely what is made[16]". In other words, the world we experience is so because we have constructed it. Unlike Kant, for whom such construction is determined by unalterable *a priori* forms of thought, Vico argues that the way in which we construct our world of experience is determined by our history, that is, what is built previously limits what can be built now. So all construction carried out by the cognizer is, in sum, the result of all previous construction, so every act of construction is causally determined. Vico's ideas assume a mechanist view of the world introducing the notion of causality. Every act of construction is the result of an antecedent, of constructing a reality according to a mode of active operation of the cognizer at a given moment.

Another important contribution of Kant to Constructivism was the role of consciousness in the act of perceiving, considering that reality cannot be perceived in

[15] Kant, I., *Critique of Pure reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1888, p. 193.
[16] Vico, G., *On the Most Ancient Wisdom of the Italians, op. cit.*, p. 46.

its natural form, since an act of perceiving is performed the cognizer orders the sensory data in a theoretical or mental frame:

"It may look, to be sure, as if the possibility of a triangle could be cognized from its concept in itself (it is certainly independent of experience); for in fact we can give it an object entirely a priori, i.e., construct it. But since this is only the form of an object, it would still always remain only a product of the imagination, the possibility of whose object would still remain doubtful, as requiring something more, namely that such a figure be thought solely under those conditions on which all objects of experience rest[17]."

Kant's ideas entailed a new Copernican revolution to the hitherto passivity of the observer. The observer is considered happened to be considered as an active entity and the act of knowing modifies the perceived reality. For Kant, we can only know what our mind constructs, which is at the same time a necessary condition of knowledge, but we cannot know the external reality, that is, the world independent of the observer.

Constructivism in the Twentieth Century: The Evolutionary Theory of Knowledge

At the end of the nineteenth century, the study of the brain became fundamental because of its role in the cognitive process which articulates the way knowledge is configured. New researches in the study of cognitive processes focused special attention to the neurophysiological bases of living organism that intervene in the processes of interpretation and representation of knowledge. Thus, Constructivism became part of the cybernetic paradigm of perception, that is, the construction of invariants that function as schemas and that allow, at the same time, to order the whole flow of experience. This new approach to the study of reasoning involved a paradigm shift, focusing special attention on those adaptive patterns of living organisms with the environment and binding the mental functions of these organisms to the same process. The adoption of this evolutionary approach in the study of knowledge acquisition was called *Evolutionary Theory of Knowledge*, and was originally developed by ethologists, biologists that study animal behavior in their natural habitat.

At the beginning of the twentieth century, the German biologist Jakob J. von Uexküll, considered as the father of ethology, carried out important researches into

[17] Kant, I., *Critique of Pure Reason*, *op. cit.*, p. 324.

what he called *Umwelt*, or "surrounding world". Uexküll hypothesized that each living organism possesses a set of genetic predispositions that allow it to perceive a series of stimuli coming from the environment, thus causing a number of efferent responses according to its structure and evolutionary morphology. The organism does not interact with the outside world itself, but with a series of affine signs that are related to it and that lead it to perform specific actions. Uexküll called this *Funktionkreis*, or "functional circle", a concept which Uexküll illustrates by the example of the tick:

"Now let us place the tick into the functional cycle as subject and the mammal as its object. It is seen that three functional cycles take place […] The mammal's skin glands comprise the feature carriers of the first cycle, since the stimulus of the butyric acid sets off certain perception signs in the [tick's] perception organ, and these signs are transposed outward as olfactory features. The processes in the perception organ bring about corresponding impulses by induction in the [tick`s] effect organ which then bring about the releasing of the legs and falling. The falling tick imparts to the mammal's hairs, on which it lands, the effect mark 'collision', which then activates a tactile feature which, in its turn, extinguishes the olfactory feature 'butyric acid'. The new feature activates the tick's running about, until this feature is in turn extinguished at the first bare path of the skin by the feature 'warmth', and the drilling can begin[18]."

Uexküll uses the tick as an example to argue that there is not the same reality perceived equally by all different types of organisms. In the case of the tick, its perceived reality is constrained by the number of perceived stimuli, which are, at the same time, *Merkmalträger*, that is, bearers of meaning. These stimuli are access vectors to an external reality and represent the only relationship that binds the tick to the outside world, out of which nothing exists. The reality presented to other living organisms will differ from the tick's reality depending on the number of access vectors they have, which will be determined by the set of genetic predispositions as the result of evolutionary patterns that have preceded the organism itself. In accordance with Uexküll, what we refer to the external world is nothing more than the result of the interaction of our own genetic predispositions with those signs or signals that allow us to intervene with our environment. Each organism has its owns, and thus a different spectrum of perception and meaning.

Uexküll's thesis constituted a paradigm shift in the study of subjectivity, denying the legitimacy of a world or reality outside of subjective experiences. At the same

[18] Uexküll, J. von, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, p. 50.

time, this functional circle conditions the organism to perceive its environment through its receptor organs, which function as translators of meaning. Thus, the functional circle of each organism constitutes its own world, cohabiting with the rest of organisms in isolation within its own reality, whose totality is constructed within the limits of its functional circle. Everything that coexists in the sphere of a surrounding world is transformed and modified until it becomes the bearer of useable meaning or, in the opposite case, it is totally abandoned.

After Uexküll's contributions, Konrad Lorenz was the first to postulate the existence of a cognitive subconscious through which learning becomes possible. Lorenz called this sunbsconscious a "ratiomorphic system", a term borrowed from Egon Brunswik[19], which was described as a set of innate knowledge that allows us to acquire new ones from the surrounding environment. This ratiomorphic system does not operate on logical or rational criteria, since it is a subconscious process, but nevertheless it carries out a large number of cognitive functions that condition our perception of the world.

Lorenz retrieves Kantian postulates by assuming that a kind of knowledge *prior to* experience is necessary in living organisms that makes possible the adaptation of necessary laws to ensure their survival. Kant's *a priori* judgements, as Lorenz maintains, are *a posteriori* from the evolutionary point of view, that is, empirical products of the mechanism of knowledge acquisition, mechanisms of survival that have been introduced in reason by the evolution of this ratiomorphic apparatus. As Lorenz quotes: "One must realize that this conception of the a priori as an organ means the destruction of the concept: something that has evolved in evolutionary adaptation to the laws of the natural external world has evolved a posteriori in a certain sense, even if in a way entirely different from that of abstraction or deduction from previous experience[20]".

The Constructivism in the Twentieth Century: The Impact of Second-Order Cybernetics

Among all the disciplines that contributed to the consolidation of Constructivism as a genuine epistemology, Cybernetics deserves special attention due to the introduction of new models of analysis that configured the new paradigm of the scientific revolution in the twentieth century. Heinz von Foerster, a central figure

[19] Brunswick, W., "Ratiomorphic models of perception and thinking", *Acta Psychologica: 11*, 1955, pp. 108-109.
[20] Lorenz, K., "Kant's Doctrine of the A Priori in the Light of Contemporary Biology", *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 231-232.

in the development of the theory of Radical Constructivism and Second-order Cybernetics, developed a new theory of knowledge where not only the system is studied but also the observer as part of the own system: "A brain is required to write a theory of a brain. From this follows that a theory of the brain[21]". Foerster's contributions derived in the configuration of a Second-order reality, an inner reality in which there are not exist the entities, but also the attributions as to the meaning and value of these ones. Seen in this way, we live in a constructed reality that surprisingly enables us to carry out specific decisions and actions.

Another of the most relevant representatives whose contributions went a step further in the development of Radical Constructivism was the German philosopher and theoretician Ernst von Glasersfeld. To the definition provided by Foerster, Glasersfeld adds: "Knowledge can now be seen as something which the organism builds up in the attempt to order the as such amorphous flow of experience by establishing repeatable experiences and relatively reliable relations between them. The possibilities of constructing such an order are determined and perpetually constrained by the preceding steps in the construction[22]". For Glasersfeld, the world we experience is automatically constructed by ourselves because we do not notice how we perform that act of construction. Glasersfeld argues that the relationship between knowledge and reality is held to an adaptation or adjustment in a functional sense: "The concepts of variation and (natural) selection, taken from Darwin's theory of evolution, opened the possibility of substituting the notion of adaptedness for the philosophers' traditional notion of truth as a correct, or at least approximately correct, representation of objective reality[23]". Then, "just the environment places constraints on the living organism (biological structure) and eliminates all variants that in some way transgress the limits within which they are possible or 'viable', so the experiential world […] constitutes the testing ground for our ideas (cognitive structures)[24]". For Glasersfeld, the theory of evolution provides an adequate analogy for the relationship between cognitive structures with the world of the subject's experience[25].

In relation to the notion of biological adaptation, Glasersfeld also adopts some proposals embedded in the genetic epistemology developed by Jean Piaget, for

[21] Foerster, H. von, *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*, New York, Springer-Verlag, 2003, p. 289.

[22] Glasersfeld, E. von, *Introduction to Radical Constructivism*, *op. cit.*, p. 36.

[23] Glasersfeld, E. von, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, London, Routledge Falmer, 1995, p. 50.

[24] Glasersfeld, E. von, *Introduction to Radical Constructivism*, *op. cit.*, p. 23.

[25] It should be mentioned that the epistemological content of the analogy proposed by Glasersfeld refers to Uexküll's biological ideas, for whom every organism determines its environment by virtue of its genetic predispositions.

whom the main function of human cognition is not to depict a reliable representation of an ontological reality, but it serve as an adaptive instrument in the world of experience. Thus, the biological adaptation does not consist of preserve a reliable image of reality, but safeguarding a plausible image of the world that allows the organism to adapt successfully.

Glasersfeld's proposal supposed a rupture with the traditional view with the traditional theory of knowledge and turned epistemology into an examination of how intelligence operates to configure a relatively stable image of the world from experience. At this point, Glasersfeld goes a step further than Vico, for whom this explanation becomes superfluous, since if the reality experienced is constructed by ourselves it is logical to suppose that it maintains some stability. In Glasersfeld words: "The human activity of knowing cannot lead to a certain and true picture of the world but only to conjectural interpretation[26]". For Glasersfeld, all cognitive activity implies a teleological character, that is, a purpose that contributes to configure a regularity in the experiential world. The cognizer puts into relation a new experience with one previously experienced to determine its conceptual character. The similarity or difference between these two experiences is a result from the operations carried out by the cognizer, so it can never be explained as a condition of an objective reality. In other words, the criteria used by the cognizer to establish similarity or difference are constructed within his field of perception and, under no circumstances, can be attributed to a world independent of the observer.

Conclusion

The historical curve drawn by the interdisciplinary convergence of this current of thought consolidated Constructivism as an emerging paradigm in the field of science and philosophy. The cognizer's knowledge is generated through the active and subjective construction of ideas and concepts in a continuous interaction between the observer and the observed, so reality is not something that can be perceived objectively, but it is constructed subjectively. The act of perception does not give us a mirror image of what is outside, just a configuration of a mental world delimited by our cognitive reach.

However, Constructivism introduces some epistemological problem. If reality is the result of the cognitive construction, should not there be as many realities as individuals? And, how can it explain the constitution of common realities that delimit

[26] Glasersfeld, E. von, *Introduction to Radical Constructivism*, *op. cit.*, p. 31.

the acceptable boundaries of coexistence in society? On the other hand, if reality varies from individual to individual, the language that each one uses to describe that reality should also change, would not this be an impediment to communication? It is also important to mention the role of scientific method in this new paradigm. If scientific assertions acquire a supracultural status, is scientific method a way to unify realities?

The future of this multidisciplinary research may provide some clarity to the aforementioned questions. However, the fact that the human brain plays a leading role in configuring how we perceive reality should make us particularly skeptical of what we believe, especially given that skepticism is the cornerstone of philosophical and scientific progress. To call into question our beliefs and what we perceive as "reality" will allow us to advance intellectually in our compression of the world and ourselves.

Bibliographical references

Brunswick, Egon, "Ratiomorphic models of perception and thinking", *Acta Psychologica*, 11, 1955, pp. 108-109.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19. https://doi.org/10.1017/CBO9780511805028

Ensor, George, *A Review of the Miracles, Prophecies, & Mysteries of the Old and New Testaments and of the Morality and Consolation of the Christian Religion*, London, John Brooks, 1835, p. 85.

Foerster, Heinz von, *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*, New York, Springer-Verlag, 2003, p. 289.

Glasersfeld, Ernest von, "Introduction to Radical Constructivism", *The Invented Reality*, New York, Norton Press, 1984, p. 18.

Glasersfeld, Ernest von, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, London, Routledge Falmer, 1995, p. 50.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1888, p. 252.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 137-138. https://doi.org/10.1017/CBO9780511804649

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, T. Tegg and Son, 1836, pp. 171-172.

Locke, John, *The Works of John Locke*, vol. 9, 11th ed., London, Harvard College Library, 1812, p. 217.

Lorenz, Konrad, "Kant's Doctrine of the A Priori in the Light of Contemporary Biology", *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings*, New Jersey, Princeton University Press, 2009, pp. 231-247.

Malebranche, Nicolas, *The Search after Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 234.

Malebranche, Nicolas, *Conversations chrétiennes: Méditations sur l´humilité*, Paris, Vrin, 2010, p. 153.

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 18-19.

Uexküll, Jakob von, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, p. 50.

Vico, Giambattista, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 93-94.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.003
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 61-76

The physiological dimension of being-in-the-world.
An inquiry into the Heideggerian understanding of corporeality

La dimensión fisiológica del ser-en-el-mundo. Una indagación en la comprensión heideggeriana de la corporalidad

Hernán Javier Candiloro

(CONICET - UBA)

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.004
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 77-98

Recibido: 30/01/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Se ha criticado a Heidegger por su supuesto "olvido del cuerpo". Sin embargo, a partir de una lectura atenta es posible rastrear una comprensión del cuerpo que, aunque implícita, es prácticamente omnipresente en su pensamiento. Se trata, pues, de una corporalidad que determina de manera originaria al ser-en-el-mundo -el cuerpo viviente- y no ya de un cuerpo físico, ente intramundano concebido antropológicamente. En este contexto, el presente artículo se propone reconstruir la comprensión heideggeriana de la corporalidad y demostrar su importancia en el marco de la analítica existenciaria.

Palabras clave: *cuerpo, mundo, sentimiento, organismo, prótesis, hambre.*

Abstract

Heidegger has been criticized for his supposed "forgetting of the body". However, from an attentive reading it is possible to trace an understanding of the body that, although implicit, is practically omnipresent in his thought. It is, therefore, a corporeality that determines originally the being-in-the-world -the living body- and not a physical body, an intramundane entity conceived anthropologically. In this context, the present article aims to reconstruct the Heideggerian understanding of corporeality and demonstrate its importance within the framework of existential analytic.

Keywords: *body, world, feeling, organism, prosthesis, hunger.*

Para Jess
y el lorito.

Introducción

Es común señalar la ausencia de una investigación temática sobre la corporalidad en la obra de Heidegger. Sin embargo, existen distintas menciones y referencias que hacen posible la -por cierto necesaria- reconstrucción de su comprensión[1]. Desde la amanualidad [*Zuhandenheit*] que signa el trato con los útiles -recordemos al pasar que "tratar con" algo se dice en alemán "be-*handeln*"-, pasando por el "espaciamiento" [*Ent-fernung*] y el "encontrarse" [*Befindlichkeit*]; *Ser y tiempo* parece implícitamente exigirnos la postulación de un cuerpo que resulta constantemente elidido en la analítica existenciaria[2].

¿Qué pasa entonces con el cuerpo en el pensamiento de Heidegger? ¿Acaso el pensador que se ha destacado por denunciar el "olvido del ser" ha incurrido él mismo en un "olvido del cuerpo"? ¿Y no sería este olvido del cuerpo, al igual que aquel otro del ser, una característica de la historia de la metafísica? ¿No ha sido ésta la que, en efecto, ha rebajado incesantemente la corporalidad -*res extensa*- como gesto correlativo y necesario para el entronizamiento de la razón -*res cogitans*-? ¿Pero no es sin embargo *ese* cuerpo -el de la metafísica, el cuerpo que puede ser señalado como "ese" (*tóde ti*)- el que, por estar determinado de antemano como ente intramundano y no ser entonces fenomenológicamente originario, *Ser y tiempo* se resiste a tratar temáticamente?[3].

---

[1] Sobre la crítica a Heidegger, así como sobre la respuesta de éste cf. Askay, R. R., "Heidegger, the body and the french philosophers", *Continental Philosophy Review*, N° 32, Holanda, Kluwer, 1999, pp. 29-35.

[2] Todas las citas de Heidegger siguen la edición alemana de las obras completas *Gesamtausgabe* [de aquí en adelante citado como *GA]*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976-2016. En todos los casos donde no se indique traductor la traducción es mía. Cf. Heidegger, M., *GA 2*, p. 145: "El espaciamiento del Dasein en su «corporalidad», que guarda en sí una problemática propia que aquí no trataremos [...]".

[3] Como señala Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Ser y tiempo* pone en cuestión la determinación antropológica de la corporalidad, para abrir la pregunta por su dimensión ontológica. Cf. Rodríguez Suárez, L. P., "Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica", *Thémata. Revista de filosofía*, N° 46, 2012 (segundo semestre), pp. 209-216, especialmente p. 212: "[...] la corporalidad será entendida, pues, como una dimensión ontológica -no antropológica, si por tal se entiende la antropología tradicional-". Sobre los motivos de la ausencia del cuerpo en *Ser y tiempo* cf. Escudero, J. A., "Heidegger y el olvido del cuerpo", *Lectora*, N° 17, pp. 182-183.

¿Cuál sería entonces un adecuado abordaje del cuerpo? ¿Hay, pues, una comprensión de la corporalidad implícita en el análisis del ser-en-el-mundo?[4] ¿No es acaso la corporalidad la forma primera y más básica de exterioridad y exposición extática, esto es, de existencia [*Existenz*] mundana? ¿Qué puede significar la exposición al mundo si no el hecho de *tener que ser corporal* para existir? Y por otra parte, ¿qué trato puede tener el Dasein con los útiles o de qué modo puede "procurar por" [*fürsorgen*] los otros -"extenderles una mano", para decirlo con un tópico caro a Heidegger[5]- sino teniendo que "poner el cuerpo"?

¿En qué consiste ese ente cuya proximidad más próxima que cualquier cercanía lo hace pasar cotidianamente desapercibido? ¿De qué modo y en qué circunstancia ese cuerpo presupuesto, implícito e incluso constantemente elidido tras el trato con los entes sale de su obviedad para mostrarse tal cual es? ¿Cuáles son, pues, las condiciones para una explicitación originaria del cuerpo?

La piel del ser-en-el-mundo

Considerado en sentido propio, el cuerpo no es un ente más de cuyo trato el Dasein se ocupe transitivamente[6] como medio para un fin. El cuerpo no es un ente más, puesto que lo vivo en cada caso como "mío"[7]. No es por lo general la meta de la ocupación sino, por el contrario, su sujeto y su agente. No nos ocupamos de nuestro cuerpo como de un ente cualquiera, sino que más bien nos ocupamos de los entes *con* el cuerpo. Sin embargo, aunque este no sea la meta de la ocupación, tampoco representa un simple medio para ella. El cuerpo acompaña y agencia el trato con los entes, y para que este sea posible es menester que el ente esté ya dispuesto en relación a nuestro cuerpo, presentándose en ciertas condiciones de cercanía y manipulabilidad adecuadas a las determinaciones corporales[8].

Algo es visto a cierta distancia de un ojo, oído en una cierta frecuencia que se corresponde con un oído, tocado cuando se encuentra inmediatamente junto a la piel. Incluso lo imaginado o soñado es imaginado y soñado por la singularidad de un

[4] Así como la crítica sartreana enfatiza la importancia del cuerpo como primer punto de contacto que el ser humano establece con el mundo, en su respuesta Heidegger apunta que "el tratamiento del fenómeno del cuerpo viviente no es en absoluto posible sin una elaboración suficiente de los rasgos fundamentales del existenciario ser-en-el-mundo". Heidegger, M., *GA 89*, p. 202.

[5] Cf. Derrida, J., "La main de Heidegger", *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987.

[6] El prefijo "be" de *be-sorgt* refiere a este carácter transitivo de la ocupación con los entes, aunque, como veremos más adelante, dicha transitividad no excluya una remisión al Dasein que vincula a la *besorgen* con la voz media.

[7] Cf. Heidegger, M., *GA 89*, p. 113.

[8] Fue Husserl quien postuló al cuerpo propio como punto cero de toda orientación. Cf. Husserl, E., *Ideas II*, trad. A. Zirión Q., México, FCE, 2005, pp. 88-89.

cuerpo. El mundo y los entes que en él aparecen se corresponden con un horizonte signado por nuestras posibilidades corporales. El zapato lleva la forma, la medida, la huella de un pie que *puede* portarlo, así como la forma y las dimensiones del vaso del que nos servimos se corresponden con las de una mano que *puede* tomarlo y de una boca que *puede* beber de él. El color de un árbol remite a la capacidad de visión de un determinado ojo, la bocina de una alarma a la peculiar capacidad auditiva de un oído al que aturde. "El mundo" no es objetivo ni neutral, sino que en su descripción yacen implícitas referencias a los órganos y capacidades de quien lo habita, las marcas corporales -las "huellas digitales"- del Dasein[9].

Con la producción en serie estas referencias a la corporalidad tienden sin embargo a estandarizarse, prefigurando una comprensión del cuerpo "normal"[10]. Ya no es entonces el ente el que es dispuesto de acuerdo a la corporalidad en cada caso singular, sino que ahora es ésta la que debe esforzarse para adecuarse a un mundo en el que ha sido normativizada de antemano. La estandarización del ente configura así un cuerpo normal al que es necesario ajustarse y con el que se debe negociar constantemente. Ya no es el zapato el que es hecho a la medida del pie, sino que es ahora el pie el que debe adaptarse a la horma estándar del zapato para poder calzar. La silla ya no se adapta a la anatomía de *un* cuerpo, sino que es ahora el cuerpo el que se rige por las dimensiones estándar de la silla, producida industrialmente en serie de acuerdo a criterios de eficacia y rentabilidad[11].

Los entes nos hacen lugar, se abren hospitalariamente para que podamos tratar con ellos. Entendida a partir de la amanualidad, esta hospitalidad apunta al cuerpo del Dasein. Los entes tienen la forma de la mano del Dasein, pero no sólo ni siempre de la mano física -ese órgano prensil que consta de una palma rodeada de cinco dedos- sino ante todo y en primer lugar de lo que Heidegger denomina *la* mano -en singular- y que hace referencia a ese vínculo corporal primario con las cosas. Los entes nos hacen un lugar, son hospitalarios con nosotros y es en ese espacio

---

[9] De allí que el impresionismo busque plasmar la impresión que, en el instante correcto, la luz y el color causan en el artista, esa hora en la que, por ejemplo, los tallos de las plantas son violeta. "En nosotros, escribe René Huygue, la vida ha hecho indisolubles la sensación y la idea que de ella nos hacemos, al punto que la perfecta exactitud sensorial se torna de hecho una inexactitud humana. En su obsesión de llegar a un absoluto de la sensación Cézanne ha salido de la zona reconocida, familiar, hasta el punto que la multitud acusa de error a su ojo, cuyo único defecto es el de ceder a una lucidez demasiado rigurosa". Citado en H. Perruchot, *Vida de Cézanne*, trad. H. A. Maniglia, Buenos Aires, Hachette, 1955, p. 260. "«El cielo es azul, ¿no le parece?, y eso, fue Monet quien lo encontró... Monet no es más que un ojo, pero, ¡buen Dios!, ¡qué ojo!". Ibid. p. 279.

[10] Cf. Heidegger, M., *GA 2*, pp. 70-71: "La obra producida remite no sólo al para-qué de su empleabilidad y al de-qué de su constitución. En las situaciones artesanales más sencillas yace en aquella al mismo tiempo la referencia al portador y utilizador. La obra es cortada a la medida de su cuerpo [¡*Leib* y no *Körper*! nota del Autor]; él mismo «está» en el surgimiento de la obra. En la producción por docena no falta en absoluto esta referencia constitutiva; sólo que ella está indeterminada, apunta al cualquiera, el promedio".

[11] Esto puede verse con claridad, por ejemplo, en la estrechez y disposición de los asientos en los medios de transporte.

donde, tendiendo nuestra mano, nos tendemos nosotros mismos para vincularnos con ellos[12].

El cuerpo no ocupa el centro de nuestra atención y cuando lo hace aparece apenas como cuerpo físico [*Körper*], organismo intramundano, pero nunca como cuerpo viviente [*Leib*][13]. ¿Se da entonces alguna instancia en la que podamos experimentar propiamente nuestro cuerpo en tanto que cuerpo viviente, y no ya como mero cuerpo físico?

Pero así como, considerado aisladamente, el Dasein es apenas un elemento formal, una abstracción del fenómeno más originario, complejo y concreto del ser-en-el-mundo, es en este último donde deberemos rastrear esa experiencia originaria del cuerpo viviente. Éste debe ser pensado, por ende, como la dimensión fisiológica inherente al ser-en-el-mundo, y no como el cuerpo ónticamente determinado de un sujeto aislado -el cuerpo físico- en cuyo desvelamiento el cuerpo viviente se encuentra ya oculto y presupuesto. Es necesario entonces repensar la corporalidad en su dimensión ontológica-existenciaria [*existenzial*] y no ya meramente óntica-existente [*existenziell*]. Es menester, en suma, indagar en la corporalidad como el aspecto carnal, la piel, del ser-en-el-mundo.

El sentimiento o el ser-en-el-mundo encarnado

Considerado ontológicamente, el cuerpo no tiene lugar junto a otros entes, ni puede tampoco ser considerado un ente intramundano, no está determinado sustancialmente, ni su contorno puede ser delimitable en el espacio. El cuerpo viviente carece en general de extensión. Sus límites se superponen y coinciden con los del ser-en-el-mundo: "Corporalizar [*Leiben*] forma siempre parte del ser-en-el-mundo. Codetermina siempre el ser-en-el-mundo, el estar-abierto, el tener de mundo"[14]. Mientras que los límites del cuerpo físico están determinados espacialmente, los del cuerpo viviente coinciden con el mundo. Y de la misma manera en que el análisis fenomenológico no puede traspasar los límites del ser-en-el-mundo para mostrarlo

[12] "*La* mano *del* hombre: sin duda lo han notado, Heidegger no piensa solamente la mano como una cosa muy singular, y que pertenecería propiamente sólo al hombre. La piensa siempre en singular, como si el hombre no tuviera dos manos sino, esta monstrensca, una sola mano. No un sólo órgano en el medio del cuerpo, como el cíclope tenía un sólo ojo en el medio de la frente, aunque esta representación, que deja mucho que desear, da también mucho que pensar. No, la mano del hombre, esto significa que no se trata ya de estos órganos prensiles o de estos miembros instrumentalizables que son las manos". Derrida, J., "La main de Heidegger", *op. cit.*, p. 438.

[13] Cf. Heidegger, M., *GA 6.1*, p. 96: "El estado corporal viviente [*Leibzustand*] de un animal e incluso del hombre es algo esencialmente distinto a la composición de un cuerpo físico [*Körper*], por ejemplo, de una piedra. Todo cuerpo viviente es también un cuerpo físico, pero no todo cuerpo físico es «cuerpo viviente» [*Leib*]".

[14] Heidegger, M., *GA 89*, p. 126.

como una totalidad completamente determinada, tampoco es posible salirse del propio cuerpo para señalarlo desde fuera. La imposibilidad no es sólo fáctica, sino por sobre todo ontológica: el cuerpo acompaña al mundo donde quiera que vaya y se encuentra presupuesto en todo señalamiento. El cuerpo viviente es esencialmente mundano, tanto como el mundo es intrínsecamente corporal[15]. Así pues, la única delimitación posible de ambos fenómenos deberá provenir de su interior.

Heidegger se detiene en la cuestión del cuerpo en el marco de su tratamiento de la "fisiología del arte" en los cursos sobre Nietzsche. El planteo allí tiene lugar en torno al sentimiento [*Gefühl*], mientras que para el análisis de este último Heidegger apela a uno de los conceptos centrales de *Ser y tiempo*: las tonalidades afectivas [*Stimmungen*]. Tanto el sentimiento como la tonalidad afectiva se caracterizan por abrir, de manera originaria y simultáneamente, el modo en el que nos encontramos ante nosotros mismos y ante las cosas que aparecen en el mundo[16]. Las tonalidades afectivas y los sentimientos se encuentran así a la base de la diferencia entre la mismidad y el resto de los entes, a la vez que los abren simultáneamente sobre su trasfondo común. Tan originales como el ser-en-el-mundo, sentimientos y tonalidades envuelven y determinan al ente en su totalidad[17]. Esta simultaneidad de la apertura del sí-mismo y del resto de los entes señala -aquí como en otros textos de Heidegger[18]- la copertenencia entre ambos polos: el ser-en-el-mundo, entendido como diferencia originaria y originante de la distinción.

Heidegger oscila continuamente entre las tonalidades y los sentimientos. Los sentimientos no son meros estados de ánimo que acontezcan en la mente de un sujeto previamente determinado, sino que encarnan la dimensión corporal de la tonalidad afectiva. Ellos son el modo concreto en el que la afectividad del ser-en-

---

[15] Cf. Zimmerman, M. E., *Eclipse of the self* Ohio, Ohio University Press, 1986, p. 27: "Some criticts claim that Heidegger ignores the phenomenon of the human body, but, in fact, he presupposes that bodily experience is as «wordly» as my seeing a bird on a fence. Experiences which are normally regarded as «inner» or «subjective» are entirely wordly; they are part of *my* wordly experience. Even my experience of myself as a conscious subject is a wordly experience. [...] Dasein is embodied opennes to what is. A felling is manifest to me just as much as is a friend. Although a feeling is different from a friend, both are manifest insofar as there is some temporal opennes in which that manifesting can occur. A gnawing pain manifests itself in my stomach; as I open the refrigerator door, a turkey leg manifests itself. Seeing the turkey leg is not more «objective» than feeling the pain in my stomach. Of course, a turkey leg is not like a pain in any ontical way, but ontologically both turkey leg and pain are revealed through me" [la cursiva es de Zimmerman].

[16] Cf. Heidegger, M., *GA 6.1*, p. 99.

[17] Incluso en tonalidades como el miedo, en la que es un ente intramundano el que me asusta, es el ente en su totalidad el que es abierto en la tonalidad. "El temer como posibilidad durmiente del ser-en-el-mundo encontrándose [*befindlichen In-der-Welt-sein*], el «ser temeroso», *ha abierto ya el mundo* de modo tal que pueda acercarse a partir suyo algo así como lo temible. [...] Este «ser temeroso» no tiene que ser entendido en el sentido óntico de una fáctica tendencia «ocasional», sino como posibilidad existenciaria [*existenzial*] del esencial encontrarse del Dasein en general, que sin duda no es la única". Heidegger, M., *GA 2*, pp. 187-189 [la cursiva es mía. Autor].

[18] Por ejemplo la expresión "»in eins mit«" que Heidegger utiliza en *GA 9*, p. 113 y ss. puede ser leída en el mismo sentido.

el-mundo se realiza en cada caso fácticamente y son, por tanto, trascendentales respecto del ente intramundano. Los sentimientos son la condición corporal de posibilidad de toda determinación mundana y no su resultado.

El sentimiento es primordialmente un sentir los entes sintiéndose, y al mismo tiempo, un sentirse en el trato con los entes. Considerada en sentido amplio, su estructura a la vez reflexiva y transitiva equivale en cierta manera a la de la voz media. En el origen de esa partición yace la experiencia primordial del cuerpo en tanto que umbral y límite que al mismo tiempo reúne y disgrega al Dasein y al mundo. En su doble referencia a los entes y al sí-mismo, el sentimiento incluye de antemano a la corporalidad, y representa la encarnación fisiológica del ser-en[19].

Así pues, si por una parte el sentimiento incluye una experiencia del cuerpo viviente, por otra contiene también una referencia igualmente insoslayable a los otros entes y, en particular, a los otros Dasein.

A la esencia de este ser le pertenece el sentimiento en tanto que sentirse. El sentimiento produce de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestro Dasein. Pero puesto que al sentimiento como sentirse es igualmente originario el tener en cada caso el sentimiento por el ente en su totalidad, entonces en todos los estados corporales resuena en cada caso un modo en el que nos dirigimos o no *a las cosas en torno a nosotros, y a los hombres con nosotros*. Un "desajuste" [*»Verstimmung«*] estomacal puede tender un velo de sombra sobre todas las cosas. Lo que en otro caso nos parece indiferente, es repentinamente irritante y molesto. Lo que en otro caso transcurre fácilmente, se paraliza. La voluntad puede ponerse en el medio, puede reprimir el desajuste, pero no puede despertar y crear inmediatamente la tonalidad afectiva opuesta: las tonalidades afectivas solamente vuelven a ser superadas y transformadas por tonalidades afectivas. Aquí resulta esencial prestar atención: el sentimiento no es lo que ocurre en el "interior", sino que es aquel modo fundamental de nuestro Dasein, en virtud del cual y de acuerdo con el cual estamos ya siempre levantados por sobre nosotros hacia el ente en su totalidad, que nos concierne en tal o cual manera[20].

El sentimiento involucra, pues, tanto el sentirse corporalmente a sí mismo, como el simultáneo sentir los entes que se presentan en el mundo. Aquel se yergue *entre* nosotros mismos y el resto de los entes, diferenciando pero a la vez también remitiéndonos uno hacia el otro, *poniéndonos en contacto* y exponiéndonos recíprocamente. El sentimiento no es, por tanto, ni meramente subjetivo, ni tampoco una pura percepción objetiva del ente que aparece en el mundo -un "estado psico-

[19] Cf. Heidegger, M., *GA 2*, §§12-13.
[20] Heidegger, M., *GA 6.1*, p. 99 [la cursiva es mía. Autor].

lógico"-, sino que constituye una instancia simultánea que trasciende ambos polos indicando el origen de su diferenciación. Al igual que sucede con la caricia, el sentimiento contiene simultáneamente la sensación de lo acariciado y de la propia mano que acaricia. En el sentimiento se reúnen y diferencian, se confunden y a la vez se distinguen el que siente y lo sentido: "Cuando tomo el vaso, entonces siento el vaso y mi mano. Ésta es la así llamada doble sensación, es decir, la sensación de lo tocado y el sentir de mi mano".[21]

Pero el sentimiento no sólo hace patente la yuxtaposición corporal entre la sensación de los entes que aparecen en el mundo y el sentirse de la mismidad, sino que al mismo tiempo nos muestra que el cuerpo no es algo que se le adjunte posteriormente al Dasein. Por el contrario, el sentimiento indica la determinación recíproca originaria entre la mismidad y la corporalidad viviente. El Dasein es originariamente corporal, de la misma manera en la que, correlativamente, al cuerpo viviente le corresponde siempre un sentimiento que abarca el íntegro ser-en-el-mundo.

¿Dónde queda lo fisiológico, lo que tiene estado corporal [*das Leibzuständliche*]? Al final no debemos separarlos como si en el piso de abajo malviviera un estado corporal y en el de arriba el sentimiento. En tanto que sentirse, el sentimiento es precisamente el modo en el que somos corporales [*leiblich*]: ser corporal no significa que a un alma le sea todavía acoplado un armatoste llamado cuerpo [*Leib*], sino que en el sentirse ya está de antemano incluido el cuerpo en nuestro sí-mismo, y eso de modo tal que en sus estados nos atraviesa a nosotros mismos. No "tenemos" un cuerpo [*Leib*], así como llevamos un cuchillo en el bolsillo; el cuerpo viviente [*Leib*] tampoco es un cuerpo físico [*Körper*] que nos acompañe y que también consideremos, expresamente o no, en tanto que subsistente. No "tenemos" un cuerpo viviente [*Leib*], sino que "somos" corporales [*leiblich*][22].

El Dasein *es* corporal, su modo de ser -la existencia- se caracteriza por la corporalidad. Ser-en-el-mundo significa estar encarnado en un cuerpo viviente que se hace manifiesto en el sentimiento. La tristeza que aparece con las lágrimas o el enrojecimiento vergonzoso no son, ciertamente, simples fenómenos somáticos, pero tampoco meras vivencias psíquicas. Las lágrimas son desde un primer momento materia espiritualizada. Lo determinante en ellas, el sentimiento de tristeza, no puede ser medido en la cantidad de líquido que cae de los ojos, así como la vergüenza tampoco puede ser calculada según al grado de coloración de la piel. Las manifestaciones de los sentimientos, así también como los gestos corporales -no las

[21] Heidegger, M., *GA 89*, p. 108. Sobre la caricia como contacto impersonal que trasciende lo sensible cf. Lévinas, E., *Totalité et infini. Essaie sur l'extériorité*, París, Kluwer, 2000, pp. 288 y ss.

[22] Heidegger, M., *GA 6.1*, p. 99.

meras posiciones del cuerpo[23]- no son simples modificaciones accidentales de un cuerpo físico, que se produzcan como resultado mecánico de un estímulo aplicado sobre una materialidad indiferente, sino que reflejan un padecimiento que afecta al ser-en-el-mundo en su totalidad. Ellas son propiamente manifestaciones de un cuerpo que padece y vive el darse de un mundo[24].

La tonalidad afectiva no es nunca el puro estar templado para sí en un interior, sino que es en primer lugar un determinarse [*sich Be-stimmen*] y dejarse templar [*Stimmenlassen*] en la tonalidad afectiva. La tonalidad afectiva es, pues, el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos. Pero así somos esencial y permanentemente. [...] No somos primero "vivientes" y tenemos después además un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos en el hecho de corporalizarnos [*wir leben, indem wir leiben*]. Este corporalizar es algo esencialmente diferente que el estar aquejado por un organismo[25].

Como puede verse, Heidegger oscila continuamente entre el sentimiento y las tonalidades afectivas. Y ello porque si el cuerpo viviente se manifiesta primariamente en el sentimiento, este último tiene su raíz en la dimensión afectiva del ser-en-el-mundo: las tonalidades. Heidegger concluye entonces que "todo sentimiento es un corporalizar templado [*gestimmtes Leiben*] de tal o cual manera, una tonalidad afectiva corporalizante [*leibende Stimmung*] de tal o cual manera"[26]. El sentimiento es, destacamos, *una tonalidad afectiva corporalizada*, esto es, una tonalidad afectiva hecha carne. El cuerpo no es primero un ente sustancial disponible que luego resulte "espiritualizado", sino que la corporalidad viviente se encuentra desde un principio entramada en la tonalidad afectiva y el ser-en-el-mundo.

La mundanidad del órgano

El descubrimiento *primario* del mundo radica en las tonalidades afectivas[27]. Éstas constituyen la condición de posibilidad de toda afección y se encuentran, por

[23] "Analicemos el ejemplo de alguien que se pasa la mano por la frente en el transcurso de una de mis conferencias. En este caso no observo un cambio de lugar y posición de la mano, sino que inmediatamente comprendo que está pensando en algo complicado. [...] El cuerpo visible dispone de una especial elocuencia, en virtud de la cual un gesto presenciado tiene un carácter de solicitación, de pregunta que suscita una respuesta". Escudero, J. A., "Heidegger y el olvido del cuerpo", op. cit., p. 187-188.

[24] Cf. Heidegger, M., *GA 89*, pp. 106-107.

[25] Heidegger, M., *GA 6.1*, p. 100 [la cursiva es de Heidegger].

[26] Ídem.

[27] Cf. Heidegger, M., *GA 2*, pp. 137-138: "*En el encontrarse yace existenciariamente una referencialidad abriente al mundo, a partir de la cual puede hacer frente lo que afecta.* Por principio *ontológico* debemos en efecto dejar el primario descubrimiento del mundo a la «mera tonalidad afectiva»" [la cursiva es siempre de Heidegger].

lo tanto, a la base de la sensibilidad con la que el Dasein percibe el mundo que lo rodea. Los órganos sensoriales no son, por ende, meras herramientas para la captación de datos. Una máquina, por ejemplo, bien puede captar la misma información que un ojo -o incluso puede captar más y mejor *información* que éste-, sin tener, empero, propiamente *la capacidad de ver*[28]. Ningún mundo yace en el lente de la cámara o en la memoria de un ordenador por fuera de que el Dasein se lo apropie. Y ello porque la percepción sólo es tal sobre la posibilidad de ser-en-el-mundo, abierta primariamente por las tonalidades afectivas[29]. Una máquina puede, en suma, recibir información, pero no puede ser-en-el-mundo. A diferencia de ella, los órganos en los que se articula el cuerpo biológico no constituyen meros instrumentos. Una mano no es simplemente un órgano de prensión, sino que *lo que hace mano en ella arraiga en la posibilidad de ser-en-el-mundo*[30].

Así pues, lo que distingue al órgano de la herramienta es el hecho de estar ya siempre templado en una determinada tonalidad afectiva que le abre de antemano el ser-en-el-mundo en su totalidad, permitiéndole propiamente dirigirse hacia lo que lo rodea. El órgano se funda así en la posibilidad de ser-en-el-mundo y no a la inversa: este último no es, en ningún caso, el resultado de la recolección de datos, sino que por el contrario, representa el horizonte dentro del cual es posible toda percepción. Lo que hace ojo en el ojo, su capacidad de ver, proviene del ser-en-el-mundo, siendo ontológicamente anterior al mero órgano. Es la visión la que antecede al ojo y le permite ver.

¿Es el ver producido por el ojo? Para poder decidir sobre el carácter de herramienta del ojo, debemos preguntar con mayor claridad: *¿El animal puede ver porque tiene ojos, o tiene ojos porque puede ver?* ¿Por qué motivo tiene ojos el animal? ¿Por qué puede tener tales? Sólo porque puede ver. Tener ojos y poder ver no son lo mismo. El *poder ver* posibilita primero la posesión de ojos, la hace necesaria en una manera determinada. ¿Pero hasta qué punto y en función de qué puede ver el animal? ¿Donde reside la posibilitación de esta *posibilidad*, de este *poder*? ¿Qué tipo de posibilidad es en general ésta – el poder ver? ¿Qué carácter tiene esta posibilidad?

---

[28] Cf. Heidegger, M., *GA 79*, p. 37: "Incluso lo que llamamos una parte maquínica no es nunca, pensado estrictamente, una parte. Bien es verdad que está ensamblado en el mecanismo, pero como pieza intercambiable. Por el contrario mi mano no es ninguna pieza mía. Yo mismo estoy enteramente en cada gesto de la mano de una sola vez".

[29] Cf. Heidegger, M., *GA 2*, p. 183: "Y sólo porque los «sentidos» pertenecen a un ente que tiene la forma de ser del ser-en-el-mundo encontrándose, pueden ser «tocados» y «tener sentido para», de modo tal que lo que toca se muestre en la afección".

[30] Cf. Derrida, J., "La main de Heidegger", op. cit., p. 428: "Ella [la mano] pertenece más bien a la esencia del *don*, de una donación que donaría, de ser posible, sin tomar nada. Si la mano es también, nadie lo puede negar, un órgano de prensión (*Greiforgan*), no está allí su esencia, no es la esencia de la mano en el ser humano" [la cursiva es de Derrida].

Preguntándolo de manera fundamental: ¿*cómo* tiene que *ser* un ente, para que esta *posibilidad del poder ver* tenga que poder pertenecer a su *modo de ser*?

El poder ver es una posibilidad esencial del animal. De ello no se sigue que todo animal deba fácticamente tener ojos, sino que sólo se dice: el poder ver como posibilidad se funda como tal en la animalidad. Sin embargo, la animalidad no tiene por qué desplegarse necesariamente hacia esta posibilidad determinada y dejar surgir ojos en el animal. Pero en su modo de ser en general ella debe ser de tal modo que le pertenezcan posibilidades como el poder ver, oír, oler, tocar.[31]

Las posibilidades de percepción no sólo son anteriores a los órganos sino que además son esenciales y están fundadas en el ser de la animalidad. El modo de ser de la animalidad se caracteriza, pues, por el hecho de que le pertenecen capacidades de percepción, o lo que es lo mismo, por encontrarse entramado en el ser-en-el-mundo como posibilidad básica de lo viviente. Es esta posibilidad ontológica de apertura del mundo la que, con independencia de si se materializa o no en órganos, y con independencia del modo en el que lo haga -en tal o cual órgano, con tales o cuales características concretas-, determina a lo viviente en tanto tal. Las capacidades de percepción anteceden a los órganos, pudiendo incluso muchas veces transferirse entre ellos -como sucede por alguna discapacidad- o incluso encarnarse artificialmente a través de una prótesis. Es posible ver aun sin ojos, utilizando las manos o un bastón, incluso oliendo.

La construcción técnica del cuerpo

Así como la amanualidad no inhiere exclusivamente en la mano, y entonces podemos tomar un pincel con la boca o con el pie si lo necesitamos, dicha capacidad puede también ser desplegada técnicamente mediante el uso de una prótesis. Esta última no es un objeto intramundano como cualquier otro, *a través del cual* el Dasein perciba lo que lo rodea sino que, por el contrario -y como se desprende de los análisis realizados por Merleau-Ponty- el Dasein percibe *en* ella, adoptándola como parte de su cuerpo viviente y anclándola en sus capacidades propias. Una vez que la prótesis se ha vuelto familiar, pierde su carácter intramundano para alcanzar el estrato ontológico del ser-en-el-mundo, convirtiéndose así en un apéndice del cuerpo viviente.

El bastón del ciego ha dejado de ser un objeto para él, ya no se percibe por sí mismo, su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y

[31] Heidegger, M., *GA 29/30*, pp. 319-320 [la cursiva es siempre de Heidegger].

el radio de acción del tocar, ha devenido análogo a una mirada. En la exploración de los objetos, la longitud del bastón no interviene expresamente y como término medio: el ciego la conoce por la posición de los objetos, más que la posición de los objetos por ella [...] Habituarse a un sombrero, a un auto o a un bastón, es instalarse en ellos, o inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del cuerpo propio. El hábito expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser en el mundo, o de cambiar de existencia anexándonos nuevos instrumentos.[32]

La prótesis no es, pues, un simple objeto que se encuentre adherido al cuerpo, sino que constituye más bien un injerto que lo constituye como tal. La técnica no sólo normativiza el cuerpo a través de la producción en serie a la que éste debe adaptarse, sino que también interviene directamente sobre lo viviente, sea ampliando el alcance y la capacidad de sus órganos, ocupando directamente su lugar y

[32] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 167-168. Cf. Ibid pp. 177-178: "La exploración de los objetos con un bastón, que dábamos recién como un ejemplo de hábito motriz, es también un ejemplo de hábito perceptivo. Cuando el bastón se vuelve un instrumento familiar, el mundo de los objetos táctiles recula, no comienza más en la epidermis de la mano, sino en la punta del bastón. Estamos tentados de decir que a través de las sensaciones producidas por la presión del bastón sobre la mano, el ciego construye el bastón y sus diferentes posiciones, y que éstas, a su vez, mediatizan un objeto a la segunda potencia, el objeto externo. La percepción sería siempre una lectura de los mismos datos sensibles, ella se haría solamente cada vez más rápido, sobre signos cada vez más tenues. Pero el hábito no consiste en interpretar las presiones del bastón sobre la mano como signos de ciertas posiciones del bastón, y éstos como signos de un objeto exterior, puesto que aquél nos dispensa de hacerlo. Las presiones sobre la mano y el bastón no están ya dadas, el bastón no es más un objeto que el ciego percibiría, sino un instrumento con el cual él percibe. Es un apéndice del cuerpo, una extensión de la síntesis corporal". Cf. Heidegger, M., *GA 89*, pp. 112-113: "El cuerpo físico [*Körper*] se termina en la piel [...] El límite del cuerpo viviente [*Leibgrenze*], frente al límite del cuerpo físico, no difiere cuantitativa, sino cualitativamente. El cuerpo físico como cuerpo físico no puede tener en absoluto un límite tal como el del cuerpo viviente [...] Al apuntar con el dedo hacia la cruz en la ventana allá fuera yo no termino en la punta de mis dedos. [...] Límite del cuerpo viviente (el cuerpo viviente sólo es en la medida en que corporaliza: cuerpo viviente) es el horizonte de ser en el que me hospedo [*aufhalten*]. Por ende el límite de mi cuerpo viviente cambia constantemente a través de las transformaciones del alcance de mi estancia [*Aufenthalt*]. El límite del cuerpo físico por el contrario por lo común no cambia, a lo sumo tal vez cuando se engorda o se adelgaza. Pero la flacura tampoco es un fenómeno del cuerpo físico, sino del cuerpo viviente. Sin embargo, el cuerpo viviente que adelgaza puede volver a ser medido como cuerpo físico de acuerdo a su peso. El volumen del cuerpo físico (el viviente no tiene ningún volumen) se ha vuelto más pequeño". Como sostiene Escudero, "[...] cuando yo me muevo, el horizonte se aleja o aproxima en función de mi movimiento y ocupación. El límite somático -esto es, el horizonte constituido por la percepción y el gesto- está cambiando constantemente en cuanto corporalizamos [*leiben*], en cuanto nos movemos en situaciones de la vida diaria, mientras que el límite corporal permanece siempre el mismo". Escudero, J. A., "Heidegger y el olvido del cuerpo", op. cit., p. 187. Sería necesario, sin embargo, matizar esta des-anclaje entre las modificaciones del cuerpo físico y el viviente. En efecto, cuando el *Körper* cambia, junto a él se modifica también, y primariamente, la relación con el espacio y el tiempo, con los entes con los que tratamos cotidianamente y se modifica, en general y sobre todo, la sensibilidad hacia lo que nos rodea. Como sostiene Heidegger, la flacura es ante todo un fenómeno del cuerpo viviente, así como lo es, por poner otro ejemplo, el embarazo.
Por otra parte, sería interesante confrontar esta duplicidad de los cuerpos desde una perspectiva política con la teoría de "los dos cuerpos del rey" de Kantorowicz. Cf. Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, trad. S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy, Madrid, Akal, 2012; algo que excede, por supuesto los límites de este trabajo.

remplazándolos, o incluso haciendo las dos cosas al mismo tiempo[33]. La muerte del órgano tiene lugar allí donde la técnica ya no alcanza a sostener la encarnación de las capacidades de vivir. En la época tecnocientífica, la técnica llega a fusionarse con el cuerpo para volverlo su producto[34].

Los órganos que conforman al ser vivo no son, por ende, meras herramientas para la captación de datos, sino que se fundan en la capacidad de percibir y ésta, a su vez, lo hace en el ser de lo viviente como posibilidad de ser-en-el-mundo. El ser vivo no es entonces un mero organismo, el sistema de los órganos -una comprensión técnico-mecánica de la vida cuya procedencia Heidegger sitúa en la modernidad-, ni su ser se corresponde con el de la subsistencia[35]. Por el contrario, la forma de ser de lo viviente se encuentra intrínseca y esencialmente determinada por una mundanidad que en cada caso se "dispersa" en órganos[36]. Y es justamente esta pre-

[33] Esta dialéctica entre la regulación técnica de la vida y el aprovechamiento vital de la técnica puede ser leído en el marco de la relación entre tanatopolítica y biopolítica afirmativa planteada por Esposito. Cf. Esposito, Roberto y Goldenberg, Mario, "Violento estado de excepción", en *Revista Eñe* [en línea], 9 de noviembre de 2011, disponible en URL: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Entrevista_Roberto_Esposito_0_493150696.html [revisado el 28 de enero de 2017].

[34] Agamben sitúa el límite tecnocientífico actual en la imposibilidad de transplantar el cerebro, es decir, en la imposibilidad de suplementar la muerte del órgano en el que se encarnan nuestros recuerdos y pensamientos, nuestra identidad. Cf. Agamben, G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 207: "En 1974 el abogado defensor de Andrew D. Lyons, acusado ante un tribunal californiano de haber matado a un hombre de un tiro de pistola, objetó que la causa de la muerte no había sido el proyectil lanzado por su cliente, sino la extracción de su corazón, llevada a cabo en estado de muerte cerebral, por el cirujano Norman Shumway para efectuar un transplante. El doctor Shumway no fue inculpado pero no es posible leer sin incomodidad la declaración con que convenció al tribunal de su inocencia: «*Afirmo que un hombre cuyo cerebro ha muerto, está muerto. Éste es el único órgano que no puede ser transplantado*» [...] En buena lógica, esto implicaría que, dado que la muerte cardíaca ha dejado de proporcionar un criterio válido con el descubrimiento de las tecnologías de reanimación y transplante, la muerte cerebral dejaría de ser tal, en consecuencia, el día en que se produjera, hipotéticamente, el primer transplante de cerebro. La muerte pasa a convertirse de esta forma en un epifenómeno de la tecnología del transplante" [la cursiva es mía. HJC]. Sobre la fusión entre vida y técnica cf. Jünger, Ernst, *El trabajador*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1993, pp. 165 y 173-174: "Ya en páginas anteriores tocamos de pasada el concepto de construcción orgánica; ésta se exterioriza, por lo que se refiere al tipo, como una fusión estrecha y sin contradicciones del ser humano con los instrumentos que están a su disposición"; así también como el texto fundamental acerca de la cuestión cyborg, a saber, Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995, en especial p. 253: "Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción".

[35] Cf. Heidegger, M., *GA 9*, p. 255: "[...] desde el dominio del pensar moderno lo viviente es comprendido como «organismo». Bien puede todavía durar mucho tiempo hasta que aprendamos a ver que el pensamiento del «organismo» y de lo «orgánico» es un concepto puramente moderno y mecánico-técnico, de acuerdo al cual la planta es interpretada como algo creado que se hace a sí mismo".

[36] Cf. Heidegger, M., *GA 26*, p. 173: "El Dasein en general alberga la intrínseca posibilidad de una fáctica dispersión en la corporalidad y, así, en la sexualidad. [...] El Dasein, en cuanto fáctico, está en cada caso escindido, entre otras cosas, en un cuerpo y a la vez, por esto disociado, entre otras cosas, en un determinado sexo. [...] [La dispersión no trata de la representación de] que una esencia originaria es partida ónticamente en su simplicidad en muchos particulares, sino de la aclaración de la posibilidad interna de la multiplicidad que, como veremos todavía más precisamente, yace en todo Dasein y para la que la corporalidad representa un factor de organización". Como sostiene Escudero respecto de la supuesta "asexualidad" -o más precisamente "neutralidad" sexual-

sencia de órganos sensoriales en el animal la que, considerada desde su fundamento en el ser-en-el-mundo, lo expone como un otro en el que podríamos eventualmente transponernos [*sich versetzen*]. Los órganos remiten al ser-en-el-mundo, que sólo se da disperso y corporalizado. En ello reside lo propio de la animalidad. O como sostiene con claridad Michel Haar:

Hay entonces una relación de las facultades a los órganos en la esencia de la vida: esta relación designa un campo de "propiedad" que caracteriza a cada ser viviente. El animal tiene una relación de retorno sobre sí-mismo [*lui-même*], se alimenta, se defiende, se reproduce; esta relación es independiente de la cuestión de la posesión o no de una conciencia de sí [*soi*]. Esta relación a sí no es la de la ipseidad, pero no le es absolutamente diferente[37].

El cuerpo tiene sus necesidades

Así como nuestros órganos no son instrumentos, tampoco aquello de lo que vivimos -de lo que vive nuestro cuerpo- es un simple medio para la sobrevida del Dasein. Por el contrario, el Dasein *vive y se vive* en aquello de lo que se alimenta. Lévinas ha caracterizado con justeza esta manera de vivir peculiar al Dasein, aunque haya pretendido deslindarla del planteo de Heidegger.

Vivimos de "buena sopa", de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueño, etc ... Éstos no son objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco "medio de vida", como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni una meta de la vida como la comunicación es meta de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni tampoco utensilios, *en el sentido heideggeriano del término*. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida -y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son- objetos del gozo, que se ofrecen al "gusto", ya adornados, embellecidos.[38]

---

que Sartre le imputa al Dasein heideggeriano: "El Dasein, en cuanto apertura al mundo, no remite a los términos «mujer» y «hombre» y sus correspondientes atributos fisiológicos. En términos ontológicos, esta apertura es la que hace posible la corporalidad y la sexualidad. [...] Heidegger evita una discusión temática del cuerpo, pues su análisis de la vida humana se centra en las estructuras ontológicas que hacen posible cualquier experiencia significativa del cuerpo en virtud del estar-en-el-mundo. Y estas estructuras ontológicas, que también podemos denominar condiciones de posibilidad de toda vivencia corporal, son asexuales (*geschlechtlos*) y neutrales (*neutral*), porque son más originarias que las características biológicas particulares de hombre y mujer y más originarias que cualquier diferencia de género". Escudero, J. A., "Heidegger y el olvido del cuerpo", op. cit., pp. 189-190. Acerca de la neutralidad sexual del Dasein cf. Derrida, J., "Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique", Haar, M. (comp.), *Cahier de l'Herne consacré à Heidegger*, París, L'Herne, 1983, pp. 419-430.

[37] Haar, M., *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, París, L'Herne, 1985, p. 65.

[38] Lévinas, E., *Totalité et infini. Essaie sur l'extériorité*, op. cit., pp. 112-113 [la cursiva es mía. HJC].

A diferencia de lo planteado por Lévinas en el fragmento precedente, el vínculo esencial de hospitalidad entre el Dasein y los entes impide llevar adelante una lectura *pragmatista* del trato con éstos. La *Sorge* se desenvuelve en un espacio anterior más originario, tanto a la distinción teórico-práctico, como a la separación entre transitividad y reflexividad[39].

Los entes cuyo ser es la amanualidad no pueden ser considerados como meros útiles puestos ahí en tanto que instrumentos disponibles para servir al Dasein. Por el contrario, el ser de éste está implicado en los entes con los que trata y sólo por esa razón puede involucrarse en y con ellos. El Dasein no *usa* -transitivamente- los entes, sino que también simultáneamente *se* ocupa -en una voz media- de y con ellos: su ser está involucrado en los entes con los que trata y por eso debe ser cuidadoso y precavido[40]. Implicado esencialmente en aquello con lo que trata, debe preservar sus marcas -la marca de su mano en sentido amplio- para poder reconocerse. Pero ese reconocimiento y hospitalidad con lo ente son puestos en cuestión mediante la producción de artículos en serie que estandariza las referencias corporales para volver al ente pura mercancía[41].

---

[39] Cf. Heidegger, M., *GA 2*, pp. 57: "El título [«*Besorgen*», ocuparse] no fue entonces elegido porque a veces el Dasein sea inmediatamente y en gran escala económico y «práctico», sino porque el ser mismo del Dasein tiene que ser hecho visible como cuidado [*Sorge*]". Cf. Ibid. pp. 300-301: "Pero el cuidado [*Sorge*], como asistencia [*Fürsorge*] que se ocupa [*besorgende*] abarca el ser del Dasein tan original y completamente, que debe ser ya presupuesta como un todo en la separación del conducirse teorético y práctico, y no puede ser recién montado a partir de estas capacidades con ayuda de una dialéctica necesariamente carente de fundamento, porque no ha sido fundada existenciariamente". *Cf.* también Inwood, M., *A Heidegger dictionary*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 35: "The verb *sorgen* is «to care» in two senses: (a) *sich sorgen um* is «to worry, be worried about» something; (b) *sorgen für* is «to take care of, see to, provide (for)» someone or something [...] These three concepts [*sorgen*, *besorgen* y *fürsorgen*] enable Heidegger to distinguish his own view from the view that our attitude towards the world is primarily cognitive and theoretical. Descartes's and Husserl's «concern for known knowledge» (*Sorge um erkante Erkenntnis*) is only one type of concern, and not the primary, or a self-evidently appealing, type (*GA 17*, p. 62; *GA 63*, p. 106). But *Sorge* is not specifically practical: it lies deeper than the customary contrast between theory and practice (*GA 2*, p. 93)".

[40] Esta cautela en el trato se hace patente en la "circunspección" [*Umsicht*], entendida en sentido de "ver en torno" pero también de cuidado y precaución, que caracteriza el trato cotidiano del Dasein. Cf. la explicación a la traducción de "Umsicht" que realiza Rivera en Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 467. Cf. también Heidegger, M., *GA 2*, p. 93.

[41] Resulta particularmente interesante notar esta borradura de la mano en el ámbito del arte y la escritura. Cf. Warhol, A., "What is pop art? Interviews with eight painters (Part 1)", AA.VV, *Art news*, Noviembre, Nueva York, 1963, p. 26: "The reason I'm painting this way is that I want to be a machine, and I feel that whatever I do and do machine -like is what I want to do." En esta misma línea resulta interesante traer a colación la famosa frase de Roy Lichtenstein en su entrevista con John Coplans en 1967: "I want my painting to look as if it has been programmed. I want to hide the record of my hand". Sobre la mano en el arte, cf. Kundera, M., "Le geste brutal du peintre: sur Francis Bacon", *Une rencontre*, París, Gallimard, 2009, pp. 15-30. Cf. también Derrida, J., "La main de Heidegger", *op. cit.*, p. 427: "La meditación sobre la *Hand-Werk* auténtica tiene también el sentido de una protesta artesanal contra el borramiento o la degradación de la mano en la automatización industrial del maquinismo moderno. Esta estrategia tiene efectos equívocos, lo sabemos; ella abre a una reacción arcaizante hacia el artesanado rústico y denuncia el negocio o el capital cuyas nociones sabemos bien a quien estaban asociadas. Además, con la división del trabajo, es implícitamente lo que llamamos «trabajo intelectual» el que

Por detrás de esta estandarización yace el peligro de que el Dasein se fagocite al ente al considerarlo apenas un medio para su subsistencia orgánica. Pareciera ser allí, en ese espacio vacío que las cosas abren hospitalariamente hacia el hombre, donde ha tenido lugar la detonación de la bomba atómica ontológica que nos condena al trato con meros objetos de consumo[42]. El pan y la buena sopa se convierten entonces en combustible, carbohidratos y proteínas a ser consumidas por un cuerpo que sólo las necesita para seguir produciendo otras mercancías, dispuestas a su vez para el aprovechamiento de otros cuerpos.

Paradójicamente, el hambre aumenta junto con la producción de alimentos. De la misma tierra de la que se extrae compulsivamente alimento, se extrae también miseria y hambruna. Como afirma Esposito: "[...] sobre el mismo territorio y al mismo tiempo, junto a bombas de alto poder destructivo se arrojan también víveres y medicina"[43]. En esta lógica nadie queda debidamente saciado. Gracias a la industria alimentaria motorizada, tendremos algún día más alimento que nunca, aunque quizá no nos alcance ya para poder comprarlo. En la aceleración y el incremento de esta dinámica, tal vez algún día no nos falte ya ni el pan ni la buena sopa, aunque posiblemente sí las ganas de comer, ya que aun quien tiene la suerte de tener algo que echarse en el estómago está expuesto al peligro de una indigencia mucho más profunda y radical.

El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, visto desde la totalidad y lo propio del destino occidental, no consiste de ninguna manera en que quizá muchos hombres perezcan, sino en que aquellos que sobrevivan sólo vivan aún para comer a fin de vivir.[44]

---

se encuentra de esta manera desacreditado". Sobre la tecnificación de la escritura cf. también Heidegger, M., *GA 54*, §5; y Campbell, T., *Improper life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, especialmente pp. 1-82.

[42] Sobre la explosión de esta bomba atómica ontológica cf. la descripción de la jarra en M. Heidegger, "Das Ding", *GA 7*, pp. 165-187.

[43] Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. Molinari, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 10-11. *Cf.* también Heidegger, Martin, *GA 79*, p. 27: "A través de tal disponer, la tierra deviene una cuenca carbonífera, el suelo un yacimiento mineral. Este disponer es ya de otro tipo que aquel a través del cual el campesino anteriormente disponía de su campo. El hacer campesino no provoca el suelo del campo; sino que más bien entrega la semilla a las fuerzas del crecimiento; las resguarda en su florecer. Sin embargo, entre tanto también el trabajo en el campo pasó al mismo dis-poner [*Be-stellen*] que hace [*stellt*] del aire nitrógeno, del suelo carbón y mineral, del mineral uranio, del uranio energía atómica, de ésta destrucción disponible. La agricultura es ahora industria alimentaria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la producción de hambre en países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno." Nótese la paradoja de que "la industria alimentaria motorizada, [sea] en esencia [...] lo mismo que el bloqueo y la producción de hambre".

[44] Heidegger, M., *GA 73.1*, p. 880. Cf. Lévinas, E., *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000, p. 48: "Ciertamente no vivimos para comer, pero no es exacto decir que comemos para vivir. Comemos porque tenemos hambre. El deseo carece de segundas intenciones semejantes a pensamientos. Es buena voluntad. Todo lo demás es biología. Lo deseable es término, lo deseable es fin". Sobre el hambre en Lévinas y

La aceleración de la lógica productivista hace de la alimentación apenas un acto orgánico, fisiológico, el solo sostenimiento técnico de las funciones vitales, pero no ya de la vida. Frente al cuerpo sin órganos de Artaud, quedarían ahora los órganos objetivados -el *Körper*-, desarraigados del ser-en-el-mundo, y ya sin ningún cuerpo viviente [*Leib*][45]. Frente al hambre orgánica y fisiológica, hay otra hambre ontológicamente anterior que remite a la finitud del Dasein y no puede nunca ser saciada, puesto que remite a un modo original de apertura del mundo[46].

Vivir significa entonces alimentarse, pero alimentarse bien, significativamente, y no la simple continuidad de las funciones orgánicas, capaz de ser extendida indefinidamente por la tecnociencia. Para recuperar el cuerpo viviente es necesario entonces recuperar correlativamente el alimento en su dimensión auténticamente existenciaria. El que se alimenta no es tanto, o no es sólo, el cuerpo físico [*Körper*] como el cuerpo viviente [*Leib*]. No es el cuerpo el que tiene hambre, sino que soy en cada caso yo mismo, en mi íntegro ser-en-el-mundo el que siente que "le duelen las tripas" y reclama así un alimento que además de sostener su fisiología le da sentido al comer mismo.

---

su crítica a Heidegger cf. Ale, María S., *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2016.

[45] Deleuze, G. y Guattari, F., "¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?", *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Texos, 2004, pp. 155-171.

[46] Como sostiene J. M. Garrido: "Hambre es la experiencia original y singular de estar cortado de cualquier fuente de nutrición y de ser entregado a las propias manos en la impostergable tarea de no dejar de ser". Garrido, J. M., *On Time, Being and Hunger. Challenging the Traditional Way of Thinking Life* Nueva York, Fordham University Press, 2012, p. 41. En este punto diferimos de la interpretación de Escudero, quien señala que "El énfasis heideggeriano puesto en el presente como un modo de ser anclado en el conformismo y preso de las obligaciones cotidianas no sólo pasa por alto las necesidades corporales básicas del comer, dormir y beber, sino que también pasa por alto las relaciones cara a cara, la relación madre-niño, los impulsos sexuales. Al centrarse exclusivamente en el trato instrumental del mundo del trabajo e ignorar los aspectos del dolor, la alegría y la tristeza del presente, resulta difícil explicar el origen de los deseos, la sexualidad y las emociones". Escudero, J. A., "Heidegger y el olvido del cuerpo", *op. cit.*, p. 194. Sería necesario detenerse en cada uno de los aspectos que Heidegger ignoraría según Escudero, para demostrar que ello no es así. En este sentido, al ejemplo de las lágrimas en las que se manifiesta la tristeza y el alimento en su doble condición fisiológica y existenciaria, habría que agregar que tampoco los impulsos sexuales encarnarían meras necesidades fisiológicas de un cuerpo físico, sino que, por el contrario, serían la corporalización de una necesidad que en cada caso arraiga en el ser-en-el-mundo, eso que -sin ánimo alguno de banalizarlo con una definición- suele denominarse, tal vez, por ejemplo, "amor". De la misma manera, el dolor cotidiano, aun el físico, remitiría también al íntegro ser-en-el-mundo ya que, recordemos: "Un «desajuste» estomacal puede tender un velo de sombra sobre todas las cosas. Lo que en otro caso nos parece indiferente, es repentinamente irritante y molesto. Lo que en otro caso transcurre fácilmente, se paraliza." Heidegger, M., *GA 6.1*, p. 99. Una referencia similar acerca del dolor de estómago, en línea con el análisis de la enfermedad, puede encontrarse en *GA 38*, p. 153: "¿Qué es una enfermedad? Enfermedad no es la alteración de un proceso biológico, sino un suceder [*Geschehen*] histórico del hombre, algo que entre otras cosas se funda en un estar templado [*Gestimmtsein*]". En lo referente a la alegría cf. Heidegger, M., *GA 9*, p. 110: "Este aburrimiento hace manifiesto al ente en su totalidad.
Otra posibilidad de tal manifestación se esconde en la alegría ante la presencia del Dasein -no la mera persona- de un ser querido".

El ser-en-el-mundo está en cada caso corporalizado. Pero del mismo modo en que la mundanidad del mundo carece de fundamento último, también lo hace el comer. De la muerte de los grandes valores y la imposición del nihilismo surge entonces la pregunta límite: ¿Para qué comer? ¿Por qué "hay que comer"? ¿Qué sentido puede tener este mandato en la época de la tecnociencia? ¿Para qué comemos? ¿Y para qué nos procuramos el alimento, día tras día? ¿De qué nos alimentamos?[47] Pero si el cuerpo del Dasein no es sola ni principalmente un cuerpo biológico, si la vida que lo determina no equivale a la mera satisfacción de procesos fisiológicos, tampoco entonces la muerte puede ser comprendida en sentido ontológicamente propio como su simple detención. Los órganos cesan en su capacidad de encarnar el ser-en-el-mundo, sólo la mismidad, en cambio, vive y muere propiamente[48].

[47] Me refiero a Derrida, J. y Nancy, J.-L., "Il faut bien manger" en AA.VV, Cahiers Confrontation, N° 20, "Après le sujet qui vient", París, Aubier, 1989, pp. 91-114. Una profunda indagación en esta cuestión puede verse en la película "El caballo de Turín" (2009) del director húngaro Béla Tarr, así también como en la que bien puede ser vista como su contrapartida: "La gran comilona" (1973), de Marco Ferreri. En efecto, mientras que la primera responde a la ausencia de sentido último con la suspensión del acto de comer, los personajes de la segunda prefieren, en cambio, comer hasta reventar. En ambos casos se trata, no obstante, de dos respuestas ante un mismo fenómeno: la pérdida de sentido del comer.

[48] Cf. Heidegger, M., *GA 2*, §49.

Referencias Bibliográficas

Agamben, G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2006.

Ale, María S., *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2016 [versión digital disponible en http://www.ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/2013/05/EBOOK_ALE.pdf]

Askay, R. R., "Heidegger, the body and the french philosophers", *Continental Philosophy Review*, N° 32, Holanda, Kluwer, 1999, pp. 29-35.

Campbell, T., *Improper life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011. DOI: https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816674640.001.0001

Deleuze, G. y Guattari, F., "¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?", *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Texos, 2004.

Derrida, J., "La main de Heidegger", *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987, p. 438.

Derrida, J. y Nancy, J.-L., "Il faut bien manger", AA.VV, *Cahiers Confrontation*, N° 20, "Après le sujet qui vient", París, Aubier, 1989, pp. 91-114.

Escudero, J. A., "Heidegger y el olvido del cuerpo", *Lectora*, N° 17, pp. 181-198, DOI: 10.2436/20.8020.01.30.

Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. Molinari, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Esposito, R. y Goldenberg, M., "Violento estado de excepción", *Revista Eñe* [en línea], 9 de noviembre de 2011, disponible en URL: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Entrevista_Roberto_Esposito_0_493150696.html [revisado el 28 de enero de 2017].

Garrido, J. M., *On Time, Being and Hunger. Challenging the Traditional Way of Thinking Life*, Nueva York, Fordham University Press, 2012. DOI: https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816674640.001.0001

Haar, M. (comp.), *Cahier de l'Herne consacré à Heidegger*, París, L'Herne, 1983.

— *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, París, L'Herne, 1985.

Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

— *Sein und Zeit* [GA 2], Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.

— *Nietzsche* [GA 6.1], Frankfurt am Main, Klostermann, 1996.

— *Vorträge und Aufsätze* [GA 7], Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

— *Was heisst Denken?* [GA 8], Frankfurt am Main, Klostermann, 2002.

— *Wegmarken* [GA 9], Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

— *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [GA 26], Frankfurt am Main, Klostermann, 1978.

— *Parmenides* [GA 54], Frankfurt am Main, Klostermann, 1982.

— *Zum Ereignis-Denken* [GA 73.1], Frankfurt am Main, Klostermann, 2013.

— *Bremer und Freiburger Vorträge* [GA 79], Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.

— *Zollikoner Seminare* [GA 89], Frankfurt am Main, Klostermann, 1987.

Husserl, E., *Ideas II*, trad. A. Zirión Q., México, FCE, 2005.

Inwood, M., *A Heidegger dictionary*, Oxford, Blackwell, 1999. DOI: https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816674640.001.0001

Jünger, Ernst, *El trabajador*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1993.

Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, trad. S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy, Madrid, Akal, 2012.

Kundera, M., "Le geste brutal du peintre: sur Francis Bacon", *Une rencontre*, París, Gallimard, 2009.

Lévinas, E., *Totalité et infini. Essaie sur l'extériorité*, París, Kluwer, 2000.

— *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000.

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

Perruchot, H., *Vida de Cézanne*, trad. H. A. Maniglia, Buenos Aires, Hactette, 1955.

Rodríguez Suárez, L. P., "Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica", *Thémata. Revista de filosofía*, N° 46, 2012 (segundo semestre), pp. 209-216.

Warhol, A., "What is pop art? Interviews with eight painters (Part 1)", AA.VV, *Art news*, Noviembre, Nueva York, 1963.

Zimmerman, M. E., *Eclipse of the self*, Ohio, Ohio University Press, 1986.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.004
Bajo Palabra. II Época. N°18. Pgs: 77-98

The authority of Scriptures in the Work of John Locke: the problem of the proof of traditional revelation

La autoridad de las Escrituras en la obra de John Locke: el problema de la prueba de la revelación tradicional

Dr. Joan Severo Chumbita

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
joanchumbita@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.005
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 99-114

Recibido: 03/03/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

En el presente artículo se estudiará el modo en que se sustenta la autoridad de la revelación de las Escrituras en la obra de John Locke. En primer lugar, se establecerá la asiduidad y centralidad de la referencia a las Escrituras como fuente de autoridad moral. En segundo lugar, se analizará la articulación propuesta entre revelación y razón. Por último, se considerará la coherencia entre la vigencia del empirismo racionalista de la epistemología lockeana y la acepción de una prueba no demostrativa por vía empírico-racional de la revelación, que se basa en la procedencia divina validada por la existencia de los milagros.

Palabras clave: *Locke, razón, fe, Escrituras, latitudinarismo, escepticismo.*

Abstract

In this paper we will study the way in which Scriptural revelation authority is sustained in the work of John Locke. First, we will show the recurrence and centrality of the Scriptural reference as a source of moral authority. Second, we will analyze the articulation proposed between revelation and reason. Finally, we will consider the coherence between the validity of rationalistic empiricism in the Lockean epistemology and the acceptation of a revelation's undemonstrative proof in an empiric-rational way, supported on the divine provenance validated by the existence of miracles.

Keywords: *Locke, Reason, faith, Scriptures, Latitudinarianism, Skepticism.*

Lo primero que hay que destacar es que las Escrituras constituyen una fuente de referencia permanente en la obra de Locke. En efecto, tanto para la reconstrucción de la condición originaria del hombre a partir del Génesis como para establecer los principios de la moralidad y corroborar la ley de naturaleza, Locke recurre a las Escrituras. Si en *Two Treatises of Government,* I (*TT,* I) se reinterpretará el Génesis para desestimar el dominio privado y político de Adán y sus herederos sobre el género humano que sostuviera Filmer (*TT,* I, §23-25, §27), en *The Reasonableness of Christianity* (*R*)[1] se apelará a la autoridad de los Evangelios para establecer los principios morales de un modo no demostrativo. En base a esta recurrencia a las Escrituras en argumentaciones fundamentales de la obra lockeana, se ha criticado la lectura hobbesiana y secular de Strauss (Strauss, 1992: 165, 202, 219-227; Yolton, 1958: 481-492; Dunn, 1969: 187-188, 193, 199; véase también 100-101; IX, XI, 5, 9, 158, 169; Simmons, 1992: 12, 15, 68)

Sin embargo, a pesar del acierto de muchas de estas críticas, veremos que la apelación a las Escrituras no supone una asunción *in toto* de su autoridad. Comencemos, por tanto, por presentar la validación del relato bíblico de los Evangelios sobre la figura de Jesús como hijo de Dios, para establecer la primacía de su autoridad frente a la tradición filosófica en materia moral. Según Locke, Jesús:

> [...] declaró a toda la humanidad que quien quiera que crea que él es el Salvador prometido y le acepte ahora resucitado de entre los muertos y constituido Señor y Juez de todos los hombres para ser su Rey y Soberano, sería salvado. Esta es una proposición sencilla e inteligible; el Dios misericordioso parece con esto haber tenido en cuenta a los pobres de este mundo y a la masa de la humanidad. [...] Los escritores y polemistas en materia de religión la llenan de sutilezas y la adornan con ideas que hacen partes necesarias y fundamentales de ella, como si no hubiera otro camino hacia la iglesia sino a través de la Academia o del Liceo. La mayoría de la humanidad no tiene tiempo libre para el saber y la lógica y las distinciones sutiles de las escuelas (*R*, 1977: 248-249, véase también 227, 229).

Este pasaje permite advertir que, a diferencia de *Essays on the Law of Nature* (*ELN*)[2]*,* la referencia a la autoridad moral de las Escrituras se realiza aquí en contra-

[1] Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Leandro González Puertas.
[2] Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Carlos Mellizo.

posición a la tradición filosófica. Si bien en la filosofía antigua podemos hallar los principios morales, lo cual habla del carácter universal de las leyes de naturaleza, su moralidad resulta ineficaz en comparación con la del cristianismo (Ashcraft, 1969: 219). En este sentido, Locke subraya la "oscuridad e ignorancia del Dios verdadero, el vicio y la superstición" en que vivía la mayoría de los hombres con anterioridad a la llegada del Mesías (*R*, 1977: 216-217). Si en *ELN* y *Essay Concerning Human Understanding* (*Essay*)[3] se destacaba el carácter cognoscible de la ley de naturaleza, así como su posibilidad de demostración no menos certera que el de la geometría (*Essay*, IV, III, §1; véase también IV, III, §18; IV, IV, §6; I, IV, §1, §4; IV, V, §11, IV, XII, §8; *ELN*, 2007: 26-28; *EMO4,* 1991b: 93; Gough, 1964: 7), aquí la moral es tanto más eficaz no cuanto mejor es conocida racionalmente, sino en cuanto mayor sea su impacto social.

Se trata antes de un desplazamiento que de una contradicción. En efecto, surge antes de incorporar el criterio utilitarista de las consecuencias, el cual relativiza la importancia del conocimiento en materia moral, antes que de una negación de la posibilidad del conocimiento moral o un rechazo completo de su valor[5]. Locke reconoce aún a los antiguos el saber acerca de la ley de naturaleza, e incluso sobre el Dios único, pero lo hace con una importante salvedad: "si le reconocían y le adoraban, era sólo en sus mentes" (*R*, 1977: 217). La deficiencia moral de los filósofos antiguos respecto al cristianismo no radica fundamentalmente en el orden del saber, pues "la razón, como siempre, hablando tan claramente a los sabios y virtuosos", era perfectamente comprendida por ellos (*R*, 1977: 217). De hecho, Locke considera la posibilidad de que todos los principios morales del cristianismo pudieran haber sido conocidos por los antiguos. Sin embargo, aún si fuera este el caso, ello no impediría la necesidad práctica del cristianismo:

---

[3] Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Carlos Mellizo.

[4] *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God.*Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por José Antonio Robles y Carmen Silva.

[5] En un breve texto titulado *Of Ethic in General* (*EG*), Locke presenta claramente el consecuencialismo moral: "Las acciones morales son sólo aquellas que dependen de la elección de un agente libre y con entendimiento. Y un agente libre y con entendimiento busca naturalmente aquello que causa placer y rehuye aquello que causa dolor; *i. e.* naturalmente busca la felicidad y escapa de la desdicha. [ ] si la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor [ ] bien y mal, siendo términos relativos, no denotan nada en la naturaleza de la cosa, sino sólo la relación que mantiene con otro, en su inclinación y su tendencia a producir placer o dolor; y así vemos y decimos que lo que es bueno para un hombre es malo para otro" (*EG,* 2011: 159-160; véase también *Essay,* II, XXVIII §5). De aquí que en *Essay* se identifique directamente bondad con placer: "Las cosas, por lo tanto, son buenas o malas solamente en relación al placer y al dolor" (Locke, *Essay*, II, XX, §2; véase también II, XXVIII §5; Hall, 1981: 61; Gaela Esperanza, 2006: 73). Esta misma definición la encontramos en *Ethics in General* (*De la ética en General*): "Así, lo que causa el mayor placer es el mayor bien, y lo que causa el mayor dolor es el mayor mal. [ ] la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor, ya sea de la mente o del cuerpo, o de ambos" (*EG,* 2011: 159). El consecuencialismo moral se traduce en *TT*, II, §34, 51, en integración entre mandato divino y conveniencia particular.

> Aún si alguno pensara que, de los dichos de los sabios paganos antes del tiempo de nuestro Salvador, se podía hacer una colección de todas aquellas reglas de la moralidad que se encuentran en la religión cristiana, sin embargo, esto no impediría en absoluto que el mundo, no obstante, tuviera tanta necesidad de nuestro Salvador y de la moralidad pronunciada por él. Admítase (aunque no es verdad) que antes todos los preceptos morales del Evangelio eran conocidos por unos u otros entre la humanidad. Sin embargo, no se considera dónde, ni cómo ni con qué utilidad (*R*, 1977: 224-225; véase también 228).

Si bien Locke no reconoce el pleno conocimiento de la ley de naturaleza a los antiguos, sí les reconoce la posibilidad de acceder a tal conocimiento, como lo requiere el alcance universal de la ley de naturaleza y la razón (*R*, 1977: 227[6]). La diferencia fundamental con el cristianismo radica en la capacidad de utilizar el saber moral para transformar la sociedad. Las obras de Zenón, Epicuro y Séneca, dan cuenta de la capacidad de la razón individual de descubrir la ley de naturaleza. Sin embargo, "vemos el poco éxito que tenían los filósofos antes del tiempo de nuestro Salvador" (*R,* 1977: 223). El criterio que Locke introduce aquí, que no se hallaba en *ELN,* es el de la utilidad para el mayor número (*ELN*, 2007: 95-96, 98, 102-103; véase también *TT,* II, §180; Singh, 1961: 112; Gough, 1964: 6, 16; Simmons, 1992: 39). En este sentido, en el registro de las consecuencias prácticas, el conocimiento de los filósofos "nunca tuvo bastante autoridad para influir en la muchedumbre" (*R*, 1977: 217[7]). Los antiguos hablaban sólo para "unos pocos que tenían mucho ocio, mejores conocimientos y estaban acostumbrados al razonamiento abstracto" (*R,* 1977: 234). Contra esta moral aristocrática, Locke reivindica el lenguaje llano del cristianismo (*R*, 1977: 229-230, 233-234). En efecto, a fin de transformar a las masas, que debe ser el objeto de la ética, las sutilezas teóricas no tienen la menor utilidad: "Si Dios hubiera tenido intención de que ninguno que no fuese el escriba sabio, el polemista o los sabios de este mundo fueran cristianos y se salvasen, la religión hubiera sido así preparada para ellos, llena de teorías y sutilezas, términos oscuros e ideas abstractas" (*R*, 1977: 250).

Sin embargo, como hemos mencionado, el avance que representa el cristianismo no se debe solamente a la aplicación de un saber ya establecido. El Nuevo Testamento trae consigo elementos de una moral más elevada. Locke destaca el recono-

---

[6] "No es suficiente que por todas partes estuvieran esparcidos los dichos de los sabios conformes a la recta razón. La ley de naturaleza es también la ley de la conveniencia; y no es sorprendente que aquellos hombres habilidosos y estudiosos de la virtud (que tenían ocasión de pensar en una parte particular de ella) llegasen, por la meditación, a lo justo aun desde su conveniencia y hermosura observables sin descubrir la obligación de los verdaderos principios de la ley de naturaleza y los fundamentos de la moralidad" **(*R*, 1977: 227).**

[7] La única excepción en la antigüedad la constituye para Locke el pueblo judío, el cual, reafirmando así la autoridad de las Escrituras, más precisamente del Antiguo Testamento, había constituido un Estado que hacía de la "creencia y adoración de un solo Dios" "la religión nacional" (*R*, 1977: 217).

cimiento de la sacralidad de toda vida humana como propiedad divina *(TT,* II, §6). En este sentido, el Nuevo Testamento supera a la moral de "filósofos, estudiosos y pensadores", quienes no condenaron el derecho de los padres sobre la vida de los hijos: "ni aun habrían podido convencer a la parte civilizada del mundo de que ellos no habían dado las vidas a sus hijos y no podían, sin delito, quitárselas" (*R*, 1977: 230; *TT,* II, §135). Los antiguos no poseían una moral acabada, a pesar de haber descubierto gran parte de las leyes de naturaleza. Los sacerdotes no se ocupaban suficientemente de la virtud, los filósofos no referían adecuadamente a Dios, y ambos, con toda su erudición, poseían una moral inferior a la de los apóstoles ignorantes de Jesús (*R,* 1977: 224-225[8]; 230-231).

Por último, Locke le reprocha a la filosofía el fracaso en su propio terreno, esto es, no haber sido capaz de demostrar las verdades morales del mismo modo que se han demostrado las verdades matemáticas (*R*, 1977: 233; véase también 229-230; Gough, 1964: 7; Hancey, 1976: 443[9]). Careciendo de demostración suficiente, la moral no puede apelar sino a la acreditada autoridad divina. Locke considera, en efecto, que la moralidad no puede establecerse sino por una de estas dos vías. En este sentido, el cristianismo suple la deficiencia demostrativa de la filosofía.

> Aquel a quien alguien pretenda establecer así y tener sus reglas como lecciones auténticas, ha de demostrar que, o constituye su doctrina en principios de la razón evidentes en sí mismos y de esto deduce todas sus partes, por manifestación clara y evidente, o debe mostrar su patente de los cielos, que viene con autoridad de Dios para pronunciar la voluntad y mandamientos al mundo. De la manera anterior nadie que yo sepa, antes del tiempo de nuestro Salvador, jamás nos dio o intentó darnos una moralidad (*R*, 1977: 227- 228).

Se sigue de lo dicho hasta aquí que Locke asume en *R* la veracidad histórica y la autoridad moral del Nuevo Testamento (Ashcraft, 1968: 900). En *TT,* I, esta apelación resulta aún más explícita en cuanto a identificar en la palabra escrita el testimonio de la palabra de Dios: "*En vuestras manos son entregados,* dice Dios a Noé y sus hijos [...]" (*TT,* I, §39). "*Todas las cosas movientes que viven* -dice Dios- *serán alimento para ti;* lo cual no le fue permitido a Adán en su privilegio" (*TT,* I, §39). En esta misma dirección, Locke considera en *Essay* a las Escrituras como autoridad infalible junto a la razón: "Pero en semejantes casos también tenemos la razón y la Escritura, dos reglas infalibles, para saber si se trata o no de iluminaciones divinas"

[8] "[...] el que recoja todas las reglas morales de los filósofos y las compare con aquellas contenidas en el Nuevo Testamento, hallará que no igualan a la moralidad predicada por nuestro Salvador y enseñada por sus apóstoles, un colegio compuesto en su mayoría de pescadores ignorantes, pero inspirados" (*R*, 1977: 224-225).

[9] Hobbes ya había hecho este mismo reproche a la tradición filosófica: "ni Platón, ni ningún otro filósofo, hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente, o de manera probable, todos los teoremas de doctrina moral" (Hobbes, 1999: XXXI, 311).

(*Essay,* IV, XIX, §16). Aquí, en efecto, las Escrituras se presentan como una fuente objetiva, externa a la interpretación de la razón individual:

> Allí donde la verdad que abrazamos se halla conforme a la palabra escrita de Dios, allí donde la acción que meditamos no se opone a los dictados de la recta razón y de las Sagradas Letras, podemos estar seguros de que no corremos ningún riesgo en considerarlas como inspiraciones divinas [ ]. Nada puede hacer eso, salvo la palabra escrita de Dios (que es exterior a nosotros) o aquella norma racional que nos es común con todos los otros hombres. Donde la razón o la Escritura autoricen expresamente alguna opinión o algún acto, podemos recibirlos como de autoridad divina (*Essay,* IV, XIX, §16).

Este pasaje posee una ambigüedad manifiesta y significativa. En efecto, por un lado, en sentido literal, permitiría inferir que la Escritura constituye, por sí misma, una de las dos reglas infalibles en materia de "iluminaciones divinas" (*Essay,* IV, XIX, §16). Esto significaría, considerando que la razón es la otra regla infalible, que las Escrituras por sí mismas son infalibles y constituyen un testimonio de "la palabra escrita de Dios (que es exterior a nosotros)" (*Essay,* IV, XIX, §16). Ahora bien, por otro lado, el pasaje en el que se afirma que podemos estar seguros "allí donde la acción que meditamos no se opone a los dictados de la recta razón y de las Sagradas Letras", no hace sino desarmar la independencia de las Escrituras de la interpretación de la razón. Este es, por cierto, el tono general de *Essay,* el cual no es extraño al conjunto de su obra, ya que es recurrente esta apelación a la autoridad *conjunta* de la razón y de las Escrituras (véase *TT,* II, §25, §11, §21; *Essay*, IV, XVIII, §5-6). Aún siendo exteriores a nosotros, e infalibles por sí, no accedemos a las Escrituras sino a través de una interpretación de la razón individual. Aún cuando las Escrituras constituyen, *por sí mismas* una fuente infalible, y dan cuenta de la palabra de Dios, veremos que la apelación a su autoridad requiere sin embargo de interpretación, justificación y pruebas por parte de la razón[10].

En efecto, Locke comienza su análisis de la relación entre revelación y razón, afirmando que el testimonio de Dios "reclama el más alto grado de nuestro asentimiento, independientemente de que la cosa propuesta esté o no de acuerdo con la experiencia común y con el curso ordinario de las cosas" (*Essay,* IV, XVI, §14). La palabra divina posee una autoridad por encima de la *experiencia* común, esto es, no requiere adecuarse a un criterio empírico de validación.

[10] Por otra parte, Locke deja en claro que, aún cuando se trata de un don divino, que lo vuelve a imagen y semejanza de Dios (*TT,* I, §30), la razón constituye una facultad intelectiva natural (*Essay,* IV, XVII, §1; véase también I, IV §22). En efecto, la razón es el medio de revelación natural y la vez es el medio a través del cual se interpretan las revelaciones no naturales: "la razón es la revelación natural, por donde el eterno Padre de la luz y manantial de todo conocimiento les comunica a los hombres esa porción de verdad que ha puesto al alcance de sus facultades naturales" (*Essay,* IV, XIX, §4; véase también Aaron, 1965: 1 y ss.).

> La razón de esto es que se trata del testimonio de uno que no puede engañar y no puede ser engañado, y ése es el de Dios mismo. Es un testimonio que lleva consigo una seguridad más allá de la duda, una prueba más allá de toda excepción. Se le llama con un nombre peculiar, *revelación,* y al asentimiento que le concedemos se le dice *fe,* la cual determina de manera tan absoluta nuestra mente, y excluye de un modo tan perfecto toda indecisión, como puede hacerlo el conocimiento mismo (*Essay,* IV, XVI, §14; véase, en el mismo sentido, la definición de fe en *Essay,* IV, XVIII, §2[11]).

El testimonio de Dios requiere el más alto grado de asentimiento, equivalente al conocimiento demostrativo que provee la razón (Ashcraft, 1969: 216). Ahora bien, la aceptación de un testimonio como palabra divina requiere estar seguro de su autoría (Ashcraft, 1969: 215). En efecto, al igual que lo hacía en *R,* habiendo dos vías de revelación, directa y tradicional, Locke va a reclamar para ambas la necesidad de pruebas (*R*, 1977: 227- 228). La prueba para la revelación, como ya hemos adelantado, no necesita adecuarse a la experiencia común ni ser racional-demostrativa, pero según Locke sí permite ofrecer corroboraciones.

Para el caso de la revelación directa, de la que una persona particular da testimonio, Locke exige que sea evaluada con el rigor de la sospecha cartesiana. En efecto, aún cuando la persona brinde testimonio honesto de su revelación y ésta efectivamente haya acontecido, puede tratarse de una revelación mentirosa producto de un genio maligno: "Porque si el vigor de la persuasión ha de ser la luz que nos sirva de guía, quisiera saber cómo hemos de distinguir entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo" (*Essay,* IV, XIX, §13).

Por otra parte, para el caso de la revelación por vía de la tradición, Locke exige pruebas de mayor envergadura. En efecto, todos aquellos que "reciban las verdades que han sido reveladas a otros hombres, las cuales por tradición escrita u oral les han sido comunicadas, tienen mucha más necesidad de la razón, y es ella la única que puede inducirnos a recibirlas" (*Essay,* IV, XVIII, §6; véase también §8; *Essay,* IV, XVII, §24). Como se ve, la razón resulta siempre necesaria, y más aún en el caso de la revelación tradicional. La aceptación de la revelación requiere de una prueba clara a la razón, la cual, no pudiendo ser empírica ni demostrativa, debe poder dar cuenta de su procedencia divina. De otro modo:

> "[...] siempre [quedará] pendiente esta objeción, a saber: que no sabríamos explicar cómo sea posible concebir que proceda de Dios, ese generoso Autor de nuestro ser, una cosa que, de ser recibida como verdadera, acarreará la ruina de todos los principios y fundamentos del conocimiento que Él mismo nos ha proporcionado; invalidará todas nuestras facultades; des-

[11] "La fe, en cambio, es el asentimiento que otorgamos a cualquier proposición que no esté fundada en deducción racional, sino sobre el crédito del proponente, que viniera de Dios por alguna manera extraordinaria de comunicación. Esta manera de descubrir verdades a los hombres es lo que llamamos la *revelación*" (*Essay,* IV, XVIII, §2).

truirá completamente la parte más excelente de su obra, nuestro entendimiento, y colocará al hombre en una condición en que tendrá menos luz y menos guía que las bestias destinadas a perecer. Porque si la mente humana no puede jamás tener una evidencia más clara (y quizá no tan clara) acerca de que una cosa sea de revelación divina, como la que tiene acerca de los principios de su propia razón, jamás tendrá fundamento para abandonar la clara evidencia de su razón, y dejar su lugar a una proposición cuya revelación no goza de una mayor evidencia que la que les corresponde a aquellos principios" (*Essay,* IV, XVIII, §5)[12].

Locke es perfectamente consciente de los problemas que acarrea la aceptación de revelaciones para su teoría del conocimiento. Sabe que si no logra proveer un marco de corroboración, permitiría que cualquier afirmación subjetiva pase por una afirmación divina, por lo tanto verdadera e infalible. En este sentido, afirma que no puede aceptarse por palabra divina los deseos delirantes o el fanatismo de hombres perezosos: "nos exponemos a caer en todas las extravagancias del fanatismo y a incurrir en todos los errores de los falsos principios, puesto que tendremos fe y seguridad en lo que no es una revelación divina" (*Essay,* IV, XVI, §14; véase también IV, XIX, §5; Shapiro, 1968: 39). No puede aceptarse sin más el testimonio de quienes "sienten la mano de Dios agitándose en su interior" y "se persuaden de que la razón no tiene nada que hacer con lo que ven y sienten dentro de sí mismos" (*Essay,* IV, XIX, §8).

[...] el amor que tienen los hombres por lo que es extraordinario, y el gusto y gloria que hay en ser un inspirado y en situarse por encima de las comunes y naturales vías del conocimiento, halagan de tal manera la humana pereza, ignorancia y vanidad, que una vez engreídos en esta especie de revelación inmediata, en esta iluminación sin búsqueda, en esta certidumbre sin pruebas y sin examen, resulta muy difícil sacarlos de allí: la razón ya no es oponente para ellos; están por encima de ella (*Essay,* IV, XIX, §8). Si la evidencia acerca de ser una revelación o acerca de su verdadero sentido se funda tan sólo en una prueba probable, nuestro asentimiento no puede elevarse más allá de la seguridad o de la desconfianza que justifique la mayor o menor probabilidad aparente de la prueba (*Essay,* IV, XVI, §14).

De este modo, si la palabra divina requiere el más alto asentimiento, al igual que el conocimiento empírico-racional, no posee autonomía alguna respecto a la

[12] Casi en los mismos términos, Hobbes había señalado el problema de la apelación a una revelación contraria a la razón: "Se ha pensado también comúnmente *que la fe y la santidad no se consiguen mediante el estudio y el uso de la razón, sino por infusión o inspiración sobrenatural.* Si concedo esto, no veo por qué un hombre debe dar razón de su fe, o por qué cada cristiano no debería ser también un profeta, o por qué un hombre debería aceptar la ley de su país para guiarse en sus acciones, en vez de guiarse por su propia inspiración" [...] la pluma [en el original, "tongues", lenguas] de algunos indoctos teólogos que, reuniendo palabras de la Sagrada Escritura de un modo que no es compatible con la razón, hacen todo lo posible para que los hombres lleguen a pensar que la santidad y la razón natural no pueden darse juntas" (Hobbes, 1999, XXIX: 276)

razón, pues el único modo de validar que se trata de una revelación es merced a pruebas aceptadas por la razón (*Essay,* IV, XVI, §14). En este sentido específico, se comprende mejor (sin necesidad de aceptar su problemática formulación) la crítica de Strauss a la supuesta autonomía de la ley de naturaleza, como mandato divino, respecto a quien la interpreta (Strauss, 1992: 219-220, 216). En la misma dirección debe entenderse el comentario de Garotti respecto a la influencia de la crítica epistemológica de *Essay* sobre el concepto de ley de naturaleza:

> La ley moral no es una 'forma' indiscernible, secreta, abierta a la visión 'entusiasta' a una revelación privilegiada. No está ni siquiera ya *hecha, escrita* en nosotros, indiferente al trabajo de la razón. El fundamento de la moral es la ley de Dios, pero el hombre no es un pasivo ejecutor, espectador de una revelación que no le pone en juego (Garotti, 1961: 156).

En efecto, no hay necesidad de apelar a la problemática interpretación de Strauss para establecer la sospecha sobre el carácter no sólo parcial, fanático y fantástico sino también interesado de la interpretación individual. Basta con citar al propio Locke: "[...] en todas las épocas la mayoría de los hombres prefieren su interés particular al interés público" (*Essay,* IV, XVI, §12; véase también IV, XX, §16; Yolton, 1958: 495; Seliger, 1963: 345; 354; Gough, 1964: 18; sobre el individualismo lockeano, Singh, 1961: 115-116; Gough, 1964: 45-46, 43, 34; Hancey, 1976: 442; Gaela Esperanza, 2006: 89). Locke mismo subraya a lo largo de su obra cuán parcial puede ser la interpretación individual, especialmente en materia de fe (*Essay,* II, XXXIII §18), lo cual se aplica especialmente a la interpretación de ley de naturaleza (*TT,* II, §123). Al realizar su interpretación, el individuo puede alejarse de la razón no sólo por las limitadas capacidades del entendimiento humano (*Essay,* IV, XVI, §4; véase también IV, III, §1; I, I, §4-6; Ashcraft, 1969: 209-210), sino también intencionadamente, al guiarse por el interés propio (*TT,* II, §124-128, §184 y especialmente §13; véase también Aarsleff, 1969: 134).

> "Así, Dios podría, por revelación, descubrirnos la verdad de cualquiera de las proposiciones de Euclides [ ]. En todas las cosas de esa clase, la revelación no hace falta, puesto que Dios nos ha dotado de medios naturales y más seguros para poder alcanzar el conocimiento de ellas [ ] nunca alcanzaría una certidumbre tan grande como el conocimiento que se tuviera de ella, basado en la comparación y medición de mis propias ideas acerca de dos ángulos rectos, y acerca de los tres ángulos de un triángulo. Lo mismo vale respecto a asuntos de hecho que pueden conocerse por los sentidos" (*Essay*, IV, XVIII, §4). "Por lo tanto, respecto a nuestras ideas simples, que son la base y la única materia de todas nuestras nociones y conocimientos, es preciso que dependamos completamente de nuestra razón, quiero decir, de nuestra facultades naturales, y en modo alguno podemos recibir esas ideas, ni ninguna de ellas por vía de la revelación tradicional. Digo, revelación tradicional, para distinguirla de la revelación original. Por esta última, significo aquella primera impresión que Dios hace

de una manera inmediata sobre la mente del hombre, y acerca de la cual no podemos fijar ningunos límites" (*Essay*, IV, XVIII, §3; véase también IV, XVIII, §5).

Es claro, por tanto, que Locke mismo propone una actitud escéptica, propia del empirismo racionalista que caracteriza a *Essay*, frente a toda pretensión de revelación. Hemos visto que sólo la razón puede aceptar las corroboraciones que se ofrezcan acerca de su procedencia divina. En este punto, Locke evita cuestionar la revelación en sí, pues de otro modo sería imposible la apelación a las Escrituras como fuente de autoridad moral, que ya hemos consignado aquí. Por lo tanto, sin dejar de afirmar la infalibilidad de las Escrituras, Locke exige para la revelación tradicional aún más corroboración que frente a la revelación directa (*Essay,* IV, XVIII, §6), la cual, por su parte, hemos visto que resulta pasible de todo tipo de falsificaciones (*Essay,* IV, XIX, §6[13]). Estas pruebas o corroboraciones están dadas, en el caso de las Escrituras, por el anuncio de la llegada del Mesías, así como por los milagros de Jesús.

> Para saber que cualquier revelación proviene de Dios, es necesario saber que el mensajero que la entrega es enviado por Dios, y eso no puede ser conocido sino por ciertas credenciales dadas a él [el mensajero] por Dios mismo" (*DM*[14]*,* 1824: 257). [...] debemos observar que hay una declaración triple del Mesías. 1. Por los milagros (*R,* 1977: 89). 2. Otra manera de anunciar la venida del Mesías, era por frases y circunloquios que daban a entender o anunciaban su llegada (*R,* 1977: 91). 3. Por palabras sencillas y directas, declarando la doctrina del Mesías, demostrando que él era Jesús, como vemos que hicieron los apóstoles cuando iban por ahí predicando el Evangelio después de la resurrección de nuestro Salvador (*R,* 1977: 92; véase también 72, 106-109, 102, 154-155, 233-234). [...] es claro que creer en el Hijo es creer que Jesús era el Mesías, dando fe a los milagros que hizo y a la declaración que hizo de sí mismo (*R*, 1977: 72; véase también 92; 106-109, 102, 154-155, 233-234; Gaela Esperanza, 2006: 79; Ashcraft, 1969: 216).

Como puede observarse, aquí que los milagros descritos en los Evangelios son tomados por Locke como corroboraciones empíricas de que Jesús recibe su revelación de Dios y no de un genio maligno. De este modo, Locke pretende satisfacer la necesidad de prueba y corroboración, para la aceptación de la autoría divina de una revelación que, por su naturaleza misma, no se corresponde con experiencia común (*Essay,* IV, XVI, §14) ni puede recibir una prueba racional demostrativa. En esta misma dirección de satisfacer la necesidad de corroboración racional de la autoría divina de una revelación, se inscribe la apropiación que Locke realiza de la distinción escolástica según la cual las proposiciones pueden clasificarse entre las

[13] "[...] cualesquiera que sean las acciones extravagantes que se vean inclinados a realizar, siempre se concluye que semejante impulso obedece a un llamado o mandato del cielo que es preciso obedecer" (*Essay,* IV, XIX, §6).

[14] *A Discourse on Miracles* en Locke, 1824, vol. VIII. Traducción del autor.

que se hallan de acuerdo con razón, las que se ubican por encima de la razón y las que resultan contrarias a la razón. En efecto, la afirmación que diera cuenta de los milagros se halla por encima de la razón, es decir, no posee prueba demostrativa ni explicación por el uso natural de la razón.

Acordes con la razón son "aquellas proposiciones cuya verdad podemos descubrir al examinar y rastrear las ideas recibidas por sensación o por reflexión", es decir, "por vía de una deducción natural" (*Essay,* IV, XVII, §23; véase también IV, XVIII, §4). Por encima de la razón se consideran "aquellas proposiciones cuya verdad o probabilidad no podemos deducir de esos orígenes, por medio de la razón" (*Essay,* IV, XVII, §23). Por último encontramos las afirmaciones contrarias a la razón, aquellas que resultan "incongruentes respecto nuestras ideas claras y distintas" (*Essay,* IV, XVII, §23). "Así, la existencia de un dios es de acuerdo con la razón; la existencia de más de un dios, contrario a la razón, y la resurrección de los muertos, por encima de la razón (*Essay,* IV, XVII, §23).

Esta triple distinción es fundamental para la separación que Locke pretende realizar entre las atribuciones falaces de revelación, con motivaciones subjetivas ya sea malintencionadas o meramente fantásticas, el uso natural de la razón, basado en el conocimiento empírico-racional, y la prueba que brindaría la autoría divina, corroborada por determinadas manifestaciones. Ahora bien, todo el planteo evidentemente carece de sustento, en la medida en que no se puede sostener al mismo tiempo la necesidad de pruebas para la razón (la cual evalúa toda evidencia en función de la coherencia lógica de las afirmaciones y en contraste con la experiencia) y, la mismo tiempo, tomar como palabra divina un testimonio en base a afirmaciones que se hallan "por encima de la razón" y contrarían la experiencia común. En efecto, ¿habría dos razones, una natural y otra sobrenatural? ¿Una que toma la demostración racional en base a la experiencia y otra que daría fe de un milagro por observación empírica pero sin el uso natural de la razón? ¿Cómo puede afirmarse al mismo tiempo que la razón es el único juez de toda revelación y, al mismo tiempo, que sus corroboraciones, sus pruebas, se halla por encima de la razón? En efecto, en los propios términos de Locke el hombre:

> [...] jamás tendrá fundamento para abandonar la clara evidencia de su razón, y dejar su lugar a una proposición cuya revelación no goza de una mayor evidencia que la que les corresponde a aquellos principios (*Essay,* IV, XVIII, §5). [...] la razón es el juez competente; y aunque la revelación, al estar de acuerdo, pueda confirmar sus decisiones, no puede, sin embargo, en tales casos, invalidar sus decretos. (*Essay,* IV, XVIII, §6). *Credo quia impossibile est,* «lo creo porque es imposible», es una máxima que puede pasar en un hombre bueno como un arranque de celo; pero resultaría ser una regla muy mala para que los hombres se sirvieran de ella en la elección de sus opiniones o de su religión (*Essay,* IV, XVIII, §11).

En base a esta problematicidad entre exigencia de pruebas para la razón y aceptación de lo que se halla por encima de la razón, no es difícil advertir que existe una contradicción insalvable en la formulación lockeana (Ashcraft, 1969: 215, 223). De hecho, es Locke quien, una vez más, plantea objeciones que por elevación merman las pruebas por él mismo ofrecidas acerca de la veracidad de los Evangelios.

> [...] yo no puedo comprender cómo, quienes sostienen que la revelación es el único objeto de la fe, puedan decir que es asunto de fe, y no de razón, creer que tal o cual proposición, que se encuentra en este o aquel libro, es de inspiración divina, a no ser que sepan por revelación que esa proposición, o todas las que se encuentran en ese libro, han sido comunicadas por una inspiración divina (*Essay,* IV, XVIII, §6)[15].

Locke establece aquí, en efecto, un criterio aún más escéptico: antes de aceptar lo que no es "acorde con la razón" es preciso poseer una revelación directa de que cada afirmación de un libro tiene a Dios por autor. De este modo, se evidencian los límites de la pretensión de Locke de conciliar un principio de autoridad basado en la palabra de Dios y la corroboración empírica coherente con la teoría del conocimiento de *Essay* (Lamprecht, 1918: 108; véase también; Ashcraft, 1969: 213-223). En efecto, es imposible para las Escrituras, como para cualquier otro testimonio de revelación, cumplir con el requisito de que cada una de sus afirmaciones sean corroboradas por una revelación directa para quien la recibe.

Podemos concluir, por tanto, que si bien las Escrituras constituyen una referencia central en la fundamentación moral lockeana, su apropiación resulta problemática a partir de la epistemología lockeana en general y, en términos más específicos, a partir de las exigencias de prueba y validación racional de las revelaciones afirmadas por vía tradicional.

[15] Exactamente el mismo argumento podemos encontrarlo en el Leviatán: "*¿cómo podrá un hombre que no ha tenido una revelación sobrenatural asegurarse de que el que declara esa ley lo ha hecho por revelación?* Y *¿cómo podrá estar obligado a obedecer esa ley?* En cuanto a la primera pregunta, es decir, la de cómo puede un hombre asegurarse de la revelación recibida por otro, sin que él mismo haya sido depositario de una revelación particular, la respuesta es que le resultará imposible asegurarse. […] Los milagros son cosas maravillosas; pero lo que es maravillosos para uno, puede no serlo para otro. La santidad puede ser meramente fingida; y las felicidades visibles de este mundo, son muy frecuentemente obra de Dios, realizada mediante causas naturales y ordinarias. Por tanto, ningún hombre puede saber infaliblemente, por razón natural, si otro ha tenido una revelación sobrenatural de la voluntad de Dios; tendrá sólo una creencia; y, según los signos de dicha revelación sean mayores o menores, la creencia será más firme o más débil" (Hobbes, 1999, XXVI: 246-247).

Referencias Bibliográficas

Primaria

Locke, J. 1824: Works of John Locke in Nine Volumes. Londres: Rivington.

— 1965: Enssays on the law of nature. The latin text with a traslation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal of 1676 (ed. W. von Leyden). Oxford: Oxford University Press.

— 1967: Two Tracts on Government (tr. P. Abrams). Cambridge: Cambridge University Press.

— 1977: La racionalidad del cristianismo (tr. Leandro González Puertas). Madrid: Ediciones Paulinas.

— 1978: The correspondence of John Locke (ed. E. S. de Beer). Volume IV. Oxford: Oxford University Press.

— 1991: Examen de la opinión del padre Malebranche de ver todas las cosas en Dios. En Obras varias y correspondencia de (y sobre) John Locke (tr. José Antonio Robles y Carmen Silva). México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 35-81.

— 1999: "Carta sobre la tolerancia" en *Escritos sobre la tolerancia* (tr. L. Prieto Sanchís y J. Betegón Carrillo). Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, pp. 107-151.

— 2004: Two Treatises of Government (tr. Peter Laslett). Cambridge: Cambridge University Press.

— 2007: La Ley de la Naturaleza (tr. Carlos Mellizo). Madrid: Tecnos.

— 2011: "De la Ética en general" En Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil (tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux). Madrid: Minerva, pp. 155-165.

Secundaria

Aaron, R. 1965: John Locke. London: Oxford University Press.

Aarsleff, H. 1969: "The state of nature and the nature of man in Locke". En Yolton, John W. (ed.). John Locke: Problems and Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 99-136.

Ashcraft, R. 1968: "Locke's State of Nature. Historical fact or Moral Fiction?". The American Political Science Review. Vol. LXII, N° 3, pp. 898-915.

— 1969: "Faith and knowledge in Locke's philosophy". En Yolton. John W. (ed.). 1969: John Locke: Problems and Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 194-223.

Chumbita, J. S. 2011: "El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América". Cuyo: Anuario de filosofía Argentina y Americana. Vol. 28, pp. 93-120.

— 2013a: "Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke". Las torres de Lucca. N° 2. Enero-junio, pp. 69-83.

— 2013b: "La caridad como administración de la pobreza". Identidades. Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia. N° 4. Junio, pp. 1-21.

— 2013c: "Apropiación privada de la tierra y derechos políticos en la obra de John Locke". Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno. N° 7, pp. 193-210.

— 2014a: "Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke". Bajo palabra. N° 9. Septiembre (en prensa).

— 2014b: "La resistencia social como configuración del pueblo según John Locke". Revista SAAP. Vol. 8. N° 1 (en prensa).

— 2014c: "Actores sociales y económicos en las propuestas jurídicas y normativas de John Locke". Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Vol. 31. N° 1 (en prensa).

Dunn, J. 1969: The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two Treatises of gobernment". Cambridge: Cambridge University Presss.

Filmer, Sir R. 1966: Patriarcha en La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política. Madrid: Instituto de estudios políticos.

Gaela Esperanza, J. 2006: John Locke and the Natural Law. Yesterday and today: a critical analysis. Extracto de Tesis Doctoral. Pamplona. Facultad Eclesiástica de Filosofía. Universidad de Navarra.

Gough, J. W. 1964: John Locke's Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press.

Hall, R. 1981: John Locke and Natural Human Rights: an Inconsistency between his metaphysical/epistemological positions and his moral/political theories. Michigan: University Microfilms International.

Hancey, J. O. 1976: "John Locke and the Law of Nature". Political Theory. Vol. 4. N° 4. Nov., pp. 439-454.

Hobbes, T. 1999: Leviatán (tr. Mellizo). Buenos Aires: Alianza.

Lamprecht, S. P. 1918: The moral and Political Philosophy of John Locke. New York: Columbia University Press.

Seliger, M. 1963: "Locke's Natural Law and the Foundation of Politics". Journal of the History of Ideas. Vol. 24. No. 3, pp. 337-354.

Shapiro, B. J. 1968: "Latitudinarianism and Science in Seventheenth-Century England". Past & Present. N° 40. Jul., pp. 16-41.

Singh, R. 1961: "John Locke and the Theory of Natural Law". Political Studies. Vol. IX. N°2, pp. 105-118.

Simmons, A. 1992: The lockean theory of rights. Princenton: Princenton University Press.

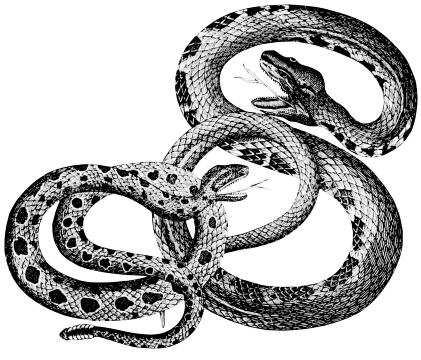
Strauss, L. 1992: Natural Right and History. Chicago: Chicago University Press.

Yolton, J. W. 1958: "Locke on the Law of Nature", *The philosophical Review,* vol. 67, N° 4. Oct., pp. 477-498.

DOI:http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.005
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 99-114

Filosofía Moral, Política y del Derecho

Moral, Political and Legal Philosophy



Volney before the ruins of Palmyra:
what happens and does not happen with time

Volney ante las ruinas de Palmira: lo que pasa y no pasa con el tiempo

Antonio Hermosa Andújar

Universidad de Sevilla

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.006
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 117-150

Recibido: 20/03/2018
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

El presente artículo muestra cómo el impacto de la contemplación de las ruinas de Palmira lleva a Volney a proyectar la exhumación del significado de las ruinas en general. Las ruinas devienen entonces seres vivos ahítos de enseñanzas. Entre ellas destaca, primero, las relativas a la igualdad (y a la libertad y la justicia). Y, después, la *divinidad* de su autor, es decir, al hombre como sujeto único de la historia, la exaltación romántica de la belleza y una débil filosofía de la historia que registra el terrible poder del mal a lo largo del tiempo y se mitiga finalmente con una alusión al progreso y a su forma de manifestación futura: el Estado liberal, que ya no pasará con el tiempo.

Nuestra exposición critica las profundas contradicciones de su discurso: la moralización de su visión de las ruinas, que desvirtúa notablemente su significado; la excusa para una política colonial, que deriva de su protección; la ambigua calificación de bárbaros a quienes las destruyen, aplicable por igual a fanáticos e ilustrados; la ingenua visión moralista del papel del mal en la historia o el contraste entre el *fin* de la misma, encarnada en el Estado de Derecho universal para el que Francia hará de guía, y sus incisivas críticas a la Europa y a la misma Francia reales.

Palabras clave: *Volney, ruinas, Estado de Derecho, mal, naturaleza humana, ley natural, Francia.*

Abstract

This article shows how the impact of the contemplation of the ruins of Palmyra leads Volney to project the exhumation of the meaning of ruins in general. The ruins then become living beings full of teachings. These include, first, those relating to equality (and freedom and justice); and also, the *divinity* of its author, that is, man as the unique subject of history, the romantic exaltation of beauty and a weak philosophy of history that records the terrible power of evil over time and that mitigates finally with an allusion to progress and its form of future manifestation: the liberal State, which will no longer cease with time.

Our discussion explores the profound contradictions of his discourse: the moralization of his vision of the ruins, which significantly distorts its meaning; the excuse for a colonial policy, which derives from its protection; the ambiguous description as barbarians of those who destroy them, applicable equally to fanatics and enlightened; the naive moralistic vision of the role of evil in history or the contrast between the *end* of history, embodied in the universal State of Law for which France will act as a guide, and its incisive criticism of real Europe and France.

Keywords: *Volney, ruins, rule of law, evil, human nature, natural law, France.*

1. La *Invocación*: el poder de las ruinas

El viajero que desde la lejanía avistaba con el pensamiento las ruinas de Palmira sabía desde luego qué hallaría al final de su viaje, mas no podía conocer, ni siquiera con el vivaz auxilio de la imaginación, esa realidad hasta ahora insuficientemente aprendida en los libros, que dejan siempre en el espíritu "una huella fugitiva pronta a deshacerse"[1]. En cambio, sí conocía con exactitud el impacto que le produciría la contemplación del espectáculo, porque una experiencia similar años antes en Egipto le había hecho vivir en su persona el entero recorrido de la *virtud* estética: desde la impresión en los sentidos sacudía la sensibilidad desatando incluso lágrimas de emoción, y de ahí llegaba hasta la reflexión, que al centrarse en objetos sublimes devolvía la corriente al corazón enriquecida con la elevación del alma[2]. A través de la belleza, como querrá más tarde Schiller, la experiencia se reunía con la razón en el hombre, y ese hombre unificado en sus potencias hacía ver cuán profundamente romanticismo e ilustración se reunían en el corazón y la mente de Volney, estrechando un lazo que las lágrimas antedichas habían hecho aflorar.

El resultado del impacto en el viajero de ese jardín de ruinas, superado el arrebato y el anonadamiento iniciales, que contagian su desbocada emotividad a la propia razón, es el proyecto "grandioso" de indagar el por qué, el cómo y el qué de las mismas. Lo vemos en efecto intentando recomponer idealmente los edificios elevados sobre aquéllas que sus manos tocaban; combinar febrilmente los restos para rehacer entera la planta de la ciudad antigua; lo vemos observar abatido el retorno de la naturaleza a lo que fue civilización o, si se prefiere, la conversión de la civilización en naturaleza, al constatar cómo los "palacios de los reyes han devenido refugio de las fieras"[3]; *resurgir* de nuevo descubriendo los hilos del comercio o reconstruir con apremio las murallas de Nínive, los muros de Babilonia o los palacios de Persépolis merced a la creatividad que la analogía con la situación de Palmira le confiere. Y lo vemos finalmente decidirse a buscar las causas que sacaron de las grandes civilizaciones de un tiempo ese esqueleto de ruinas con el que un pasado de vida, abundancia y gloria se ofrece a los ojos del visitante. Por supuesto, es ese océano

[1] *Voyage en Egypte et en Syrie*, Paris, Mouton, 1959, p. 25.
[2] *Voyage*… cit., p. 27.
[3] O cómo "los rebaños apacentan ante el umbral de los templos y los inmundos reptiles habitan los santuarios de los dioses" (*Les ruines, ou Méditations dur les révolutions des empires* (ed. de 1883), Paris, Hachette, p. 7).

de restos que cubre los senderos de la vista y que la imaginación extiende hasta los confines de sus conocimientos, y no un documento o un vestigio cualquiera, lo que agita su espíritu en pos de la tarea establecida. Que para iniciarla el *filósofo* ascienda hasta "las alturas que lo [el *valle de los sepulcros*] bordean, y donde el ojo domina a la vez el conjunto de las ruinas y la inmensidad del desierto", no será, pues, casualidad (como tampoco el que su romanticismo se refuerce desde ese lugar elegido para la reflexión)[4].

¿Cuál es el paisaje socio-político y cultural que la historia ofrece desde ahí?

En la *Invocación*, y en el estilo elegíaco en que se expresa, zénit de su romanticismo, resalta el contraste del silencio, la soledad, y aun la santidad, de las ruinas objeto de meditación, por un lado, con la vitalidad de sentimientos y pensamientos que generan, o con la suma de útiles lecciones que atesoran, por otro.

Las ruinas, por tanto, no son solo objetos inertes, escombros de un pasado un tiempo refulgente perdido para siempre, sino voces vivas que si bien cambiaron su referencia inicial han preservado intacto, luego de mutar circunstancias y fisonomía, el secreto que nació con ellas al nacer ellas: al suplantar con su ser lo que había sido. Una civilización de la que sólo quedan sus ruinas, un tirano cuya herencia es una suma de despojos, equivalen por ello ontológicamente a otras ruinas menos luminosas y a otros despojos menos poderosos: la igualdad, "el santo dogma de la igualdad" al decir de Volney, se revela así como el secreto guardado en las entrañas de aquéllas. Pero con ser quizá el más importante no es el único, porque también la libertad irrumpe en ella bajo el velo "augusto" de la justicia, que asignará a cada uno su papel en el escenario de la fama póstuma en función de sus acciones; o, como dice un tanto crípticamente Volney en su estilo barroco, pesará en su balanza "las acciones de los mortales a las puertas de la eternidad"[5]. Son lecciones de humildad y sencillez que autorizan el sueño de un obrar útil y de una vida mejor. Y que, al final, en un arrebato casi místico parecen elevar al sujeto que las contempla al cielo de la humanidad, a cuya felicidad él se dispone a dedicar la suya[6].

Lecciones de igualdad y de libertad contra los tiranos y de consuelo a favor de los débiles y pobres; una advertencia que es una moral para el sabio contra la codicia y el poder de los potentados, mas también contra la ignorancia y superstición de esos

[4] *Ruines*, op. cit., p. 5. Todo el cap. 3º, donde por primera vez comparece el fantasmal genio, así como el 4º, son romanticismo en flor.

[5] *Ruines*, op. cit., p. 1. Y como ambas lecciones, en especial la primera, están llenas de consecuencias, las ruinas devienen el documento que registra el terror de los tiranos ante la nada que les espera al final de sus fechorías públicas o privadas, el castigo de los poderosos, la inoperancia del oro de los avaros, en tanto compensa al pobre de sus privaciones y consuela al desdichado ofreciéndole un último asilo. Por si fuera poco, enseñan al renovado filósofo estoico a no dar crédito al dinero ni vigor a la grandeza, a mantener su "corazón en los límites de la equidad", etc.

[6] *Ibídem*.

mismos pueblos a los que un poco antes rescatara, y esa promesa sacrificial y holista en la que el filósofo ofrece su felicidad concreta a mayor honra de una supuesta felicidad universal que en sí misma –nos parece– sólo cabe imaginar como abstracción. Todo eso, al menos, *son* las ruinas, según Volney.

No hace falta más, pues, para observar que la fiebre de la emoción en semejante contexto ha saltado a las palabras, y que con ello el delirio ha asaltado a la razón. El viajero-filósofo, autorrevelado como una especie de improvisado salvador laico del género humano, encuentra así en las ruinas el mismo poder nivelador que la muerte –*que a todos iguala*– tenía en la escatología cristiana; el *mismo*, es decir: ese agente que deja la tierra a merced de males como el despotismo y la miseria y fía al *más allá*, esto es, al *filósofo*, su ilusoria reparación igualitaria tras la muerte de quienes los ejercieron o los padecieron. Cabe imaginar aquí el terror *salvaje* de un tirano o el consuelo *feroz* de un tiranizado al pensar en la futura equivalencia de sus respectivas cenizas: ¡ventajas para la humanidad de contar con algún ilustrado iluminado!

Empero, y a fin de rescatar otros significados y otras ideas de Volney asociados a las ruinas, intentaremos aclarar qué las causa y si sus causas tienen remedio, lo que nos llevará a replantear la cuestión del origen y poder del mal. La exposición que da cuenta del problema implicará una anémica filosofía de la historia en la que una desvaída esperanza y una perpleja razón parecen entrever la *ocasión* del progreso, y a esa deidad creen aferrarse con tal ímpetu pese a las admoniciones de la naturaleza humana como para dejarla también calva en esta oportunidad. Antes de proceder a exhumar la compleja significación de las ruinas –las "lecciones", como las llama Volney, y que a las establecidas por él sumaremos las deducidas por nosotros– intercalaremos el análisis de las conclusiones con las que el gran viajero cerraba su periplo por Egipto, porque ya allí el oráculo de la historia se expresa a través de ellas y porque, al hacerlo, se sirve de un doble lenguaje que, por lo mismo, no puede quedar exento de contradicción. El remate de la exposición lo pondrá una reflexión acerca de si en el pensamiento de Volney cabe hallar cimientos de alguna construcción posible que al realizarse no pase con el tiempo.

2. Las ruinas y el tiempo. La ambigüedad moral de la belleza

Las ruinas son seres vivos, objetos con significado. Éste lo derivan o directamente de lo que fueron, y en tal caso son signos de lo que hubo en su lugar: los restos de palacios, templos, muros, fortalezas que ya no son; o bien metafóricamente de una realidad mayor que englobaba las construcciones de las que ellas son hoy los testigos, y entonces son símbolos: de reinos, de imperios de una grandeza des-

lumbrante hoy oculta tras las sombras que el tiempo deja al pasar. Ahora bien, ¿es claro y distinto el significado de tales objetos: es uniforme y constante para quien los contempla? ¿Y perdura a lo largo de todas las épocas?

Ya la contemplación de las ruinas de Alejandría respondió por adelantado con un seco no a esas cuestiones. Restos y más restos de vida organizada se dispersaban aquí y allá sin atraer la atención de los lugareños hacia ellos mientras insuflaban en los extranjeros una emoción sin límites[7]. Pero, ¿y las pirámides, esos monumentos singulares que hasta ahora han demostrado ser los únicos objetos materiales que no pasan con el tiempo?[8]. ¿Logrará su resistencia, su belleza o su grandeza unificar las mentes en torno a su valor y su significado pasada la convulsión suscitada supuestamente en quien las contempla? En este caso, el desencanto de la respuesta no guarda proporción con el resultado quizá premurosamente dado por descontado, sino que lo aumenta. Ni el ser el solo objeto en el que la imaginación, calculando en base a su solidez, su masa o su grandiosidad misma, representaría la noción de eternidad; ni las emociones que van despertando cuando se las atisba en la lejanía, asombrosamente multiplicadas en su presencia o al tocarlas; ni las propiedades formales internas o externas que las caracterizan, ni los tesoros de ideas, memoria e información encerrados en sus vastísimas superficies, logran colmar la falla.

No obstante, las pirámides almacenan un significado múltiple y preciso, enfatiza Volney: son obra de ese ser tan "pequeño" y "débil" que las ha levantado entre trabas sin cuento, otorgándole así en realidad una omnipotencia que tan furtivamente se deja reconocer en su apariencia. En lo sucesivo sólo cabrá adorar a ese gran dios que adopta apariencias tan humildes de sí mismo, y el "corazón y el espíritu a la vez", arrebatados por los sentimientos de "asombro, terror, humillación, admiración, respeto" que ahora los inundan, lo han incluido ya en el vetusto panteón.

Con todo, las emociones no llegarán a ser uniformes ni universales, porque apenas el espíritu inquiere por el uso dado a dicha omnipotencia la aflicción asalta la anterior fortaleza desalojando a una buena parte de sus moradores, o mitigando la prestancia de antes. Será imposible a partir de ahora eliminar de los ojos del alma esa inaceptable exhibición de humillación y prepotencia, ese carnaval de "injusticias y vejaciones" con que los "déspotas" se han burlado de sus pueblos tratándolos como un juguete más, indignos de respeto o compasión porque para sus principios lo humano no llegaba hasta ellos. La indignación ante esa recién aprehendida deshumanización del dios apenas incorporado al panteón, además de reproducirse de continuo en Egipto, se consagra en el alma del viajero en cuanto su mente, escar-

[7] *Voyage*, cit., pp. 26-7.

[8] En el *Voyage* eran fuente de asombro y emoción sin par, pero en las *Ruines* despedían un terrible hedor a tumba de déspota, y ese juicio ético la priva de sus propiedades estéticas y culturales (p. 47).

bando en la sociedad que alzara tan insignes monumentos, no descubre "el genio de un pueblo opulento y amigo de las artes", sino una realidad mucho más decrépita y abastardada: "la servidumbre de una nación atormentada por el capricho de sus amos".

Ese Jano que emerge de la valoración y consiguiente juicio sobre las *ruinas*[9] conduce a Volney a tres notables conclusiones, que delatan tanto la pureza de su intención moral como la débil consistencia de sus fundamentos lógicos. La primera es el desglose del viajero en "amateur des arts" y "philosophe", y mientras aquél –ya, insistimos, una *ruina* estética por siempre eliminada del corazón ético del viajero, que sólo anidará en el segundo– se lamentará viendo cómo *sobras* de antiguas columnas palaciegas devienen muelas de molino en Alejandría, éste llegará incluso a disculpar dicho *crimen*, y aun se convertirá en cómplice moral del autor de la proeza, dado que así perturba el deseo del déspota de hacer, merced a su pomposa tumba, su muerte inmortal. La conclusión del filósofo será transgresora: aunque no le ha sido fácil ni inocente renunciar al criterio de la belleza en su juicio, aunque eso no sea una operación fácil de digerir por su espíritu[10], se muestra categórico no sólo al perdonar la "avaricia" de quien así obró, sino que celebrará jocosamente tal justicia poética obrada por el tiempo al devolver a su legítimo propietario, "el pueblo", el bien que el déspota le robara con su opresión: la violencia que ha privado a su ruina de la piedad en principio merecida.

La segunda es de un calado excepcional, quizá de las más importantes del libro, al ser de naturaleza política y al tratarse de política internacional. El argumento de Volney anticipará aquí el de los partidarios actuales de que las democracias intervengan en los países dictatoriales en bien de los esclavos del déspota de turno, una medida en la que la moral puede llenar de perversión la política a pesar de la auto-evidencia con la que se presenta. La conversión del "interés del pueblo", más que la preservación de las ruinas, en el criterio de la conservación de éstas, es, atesta Volney, "lo que debe dictar el deseo de *ver pasar* a Egipto a otras manos [en lugar de dejarlo en las del Imperio Otomano]; y aun *si solo fuera por eso*, tal revolución sería siempre harto deseable"[11]. Escritas esas palabras cuando en su país, a causa de la guerra entre turcos y rusos, muchos se decantan por anexionarse Egipto a fin de hacer frente a la nueva correlación de fuerzas que surgirá de la más que probable victoria rusa, la

[9] Volney lo decía inicialmente de las pirámides, recuérdese; pero enseguida lo hace extensivo a otros monumentos egipcios ya *sí en ruinas*: de ahí que nosotros nos tomemos la licencia de extender sus enseñanzas a todas las ruinas en las que su monumentalidad da idea de su antigua grandiosidad.

[10] Por tanto, contrariamente a lo afirmado por Keats al inicio de su *Endymion*, la belleza para Volney no será *a joy for ever*.

[11] Cursivas nuestras… Y Volney prosigue señalando lo bien que le sentarían a esas ruinas que las manos que ahora le acogen sean las de un país amigo de las artes, con sobrados recursos para su mantenimiento.

línea recta entre la idea y el deseo parece fácil de trazar. Sin embargo, en el libro que poco después dedicará precisamente al análisis del citado conflicto, y haciéndose eco de dicha polémica en Francia, Volney –dando muestras de una extraordinaria perspicacia política– se decanta por la neutralidad francesa incluso ante la inminente perspectiva del refuerzo ruso si, como parece, llegara a ocupar Constantinopla. La independencia americana, afirma, empezará a repercutir sin tregua en todos los territorios sometidos, por lo que la era de las potencias coloniales está tocando a su fin y el mundo requerirá una reordenación sustancial respecto a lo que hoy es[12].

La tercera, en principio, no es sino la prosecución de la anterior: las ruinas a preservar no están ya en Alejandría, sino en lugares que el tiempo y las circunstancias, en secreta pero perceptible alianza, rodearon con sus cercas volviéndolos inaccesibles. Mas en medio del razonamiento aparece la siguiente frase: tales lugares, "que antaño contaban con ciudades y templos, *no habiendo podido sufrir la devastación de los bárbaros*, de seguro han preservado monumentos, por el hecho mismo de que su población se ha extinguido o se ha aniquilado"[13]. La cuestión aquí consiste en precisar quiénes son esos bárbaros, y las soluciones no son muchas ni, menos, unilaterales: el Imperio Otomano, con el autoritarismo de su ególatra sultán al mando[14], con todas las injusticias y sus secuelas de ignorancia y superstición que acarrea, ¿es el único culpable? Volney no se cansa de repetir que los pueblos se condenan con la corrupción y el lujo de los déspotas y los grandes, que engendran pereza, pobreza y fatalismo que añadir, entre otros, a los males recién señalados y que indicara en la *Invocación*, máxime si viven bajo una religión que condena todo lo que no es ella, y por tanto santifica la discontinuidad histórica en un mismo país.

Al analizar las lecciones deducidas por Volney de las ruinas egipcias observamos sin duda un mayor realismo en las mismas; nada se dice aquí de la igualdad y aun de la libertad o justicia apuntadas después en la *Invocación*, que en realidad más parecían la prosecución de la igualdad por la vía del mérito que cualquier otra cosa. Son lecciones que versan sobre la grandeza humana, pero también sobre su miseria; que no todos aprenden, ni quienes lo hacen valoran igual, mostrando con ello un género humano corrupto, dividido, violento y discontinuo en el tiempo, entre otros caracteres.

Debe mencionarse aquí, dada su importancia, la directa consecuencia de la característica enumerada en primer lugar, que Volney ignoraba al examinar la belle-

[12] Ese cambio de posición, aunque sólo se debiera a interés personal, lo que resulta inexplicable, bastaría para mostrar al menos cómo su conciencia está por encima de la política de potencia, y si bien defiende a su país también quiere defender una nueva política más cercana a la paz y más lejana a la dominación.

[13] *Voyage*, cit. Todas las citas anteriores están en las páginas 155-157 (cursivas nuestras).

[14] *Ibídem*.

za recubierto con la máscara de la moralidad. Las ruinas, nos decía allí, contenían asimismo la miseria humana, que las privaba de su poesía en muchos casos, y era menester donde surgía el conflicto optar por el interés del pueblo antes que por su conservación. El filósofo quedaba atónito ante ese hecho, el de la grandiosidad de la maldad, porque el filósofo en realidad escondía al moralista que le vedaba la continuidad del razonamiento. Una cierta valentía añadida le habría inducido a afirmar tranquilamente que las ruinas son asimismo, a igual título que de su grandeza, expresión de la maldad del género humano, y más en concreto del delirio de los gobernantes, pero en medida no menor de la cobardía de los pueblos que obedecían por miedo, a la fuerza o de grado, a sus déspotas, quienes les retribuían con todas las formas de corrupción posibles. Las reticencias de su mente a deshacerse de la belleza habrían podido verse así como una manifestación de su potencia en el espíritu humano, tanta como para declararla un baluarte autónomo del mismo, como los sentidos o la razón, y anterior por ende a la calificación ética de sus manifestaciones o a su sumisión ante las reglas de la moralidad. Y, por supuesto, habrían situado su indagación –y su sistema– al borde del abismo, pues si mediante el mal nos hallamos en grado de elevar monumentos grandiosos a la belleza, es decir, de monumentos grandiosos a su poder, el rodeo en el reconocimiento de sus facultades mediante la práctica del narcisismo estético por parte del mal no aparecería ya como un homenaje que el vicio rinde a la virtud en el ámbito de la belleza, sino como una virtud suya sin más. Y, en tal caso, ¿dónde situar diferencias de belleza en la grandiosidad pregonada por las ruinas entre el bien y el mal, cómo distinguir con nitidez una grandiosidad de otra, un motivo del otro, y *para qué* hacerlo? Y, establecida la ambigüedad connatural a la belleza, lo más doloroso para tan platonizante filósofo: si la estética no da razones para discriminar entre el mal y el bien, ¿son realmente opuestos por naturaleza, incluso en la ética o la política?

Abandonamos dicha crítica dado que en el presente trabajo lo que al cabo nos interesa es saber si el ser humano, que con tanta facilidad produce ruinas, es capaz, y cómo, de evitar su reproducción mañana: si hay algo en cuanto hacemos, en lo que creamos, que impida o al menos ponga en duda, al observar la magnificencia de las ruinas de los tiempos pasados, estamos también regresando al futuro. Y, naturalmente, si de la obra de Volney cabe acarrear materiales que faciliten la resolución de ese enigma. Vayamos por tanto a las causas de las mismas. No sin antes recordar que la gran lección contenida en las ruinas que Volney olvidó extraer es que el mal tiene el poder de manifestarse en obras de suma belleza y perfección, que podrán acabar o no en ruinas, y que tales manifestaciones, pese al genio que incorporan, serán moralmente rechazables mas son psicológica y estéticamente atractivas y deseables.

3. Las ruinas y sus causas. Inmanencia histórica y dualismo antropológico

El hombre, sujeto de la historia

Las ruinas continúan impartiendo lecciones. Rebuscando en ellas se acabará por toparse, dice Volney, con los móviles que elevan y abaten imperios, las causas de la prosperidad y el infortunio y los principios básicos de la paz social y la felicidad individual[15]. Ese elenco causal, si bien se mira, es ya una lección en sí mismo, pues los nombres crean distinciones conceptuales que no existirían de haber un único *causante* de todo. Dicho de otro modo, no hay providencia, ni ciega ni bizca, ni divinidad que sea su timonel, al frente de los acontecimientos humanos, sino que el hombre es el único agente de los mismos, su sujeto y objeto, que diría Hobbes de la política[16].

La conclusión es buena para dios porque, al equipararlo a la naturaleza y desvincularlo del monoteísmo, el panteísmo resultante le libra de ser el *malo* de esta historia; y es aún mejor para el hombre porque al ser el único que queda en pie en tal escenario se vuelve –lo quiera o no, lo sepa o no–, responsable absoluto de todo, *humanizando* así incluso a la propia religión y convirtiendo de oficio al dios de turno en un fantasma hecho a su imagen y semejanza. Pero es mejor también por una segunda razón: fuerza a esfumarse toda la realidad antaño inherente a la creencia ahora sustituida, empezando por ese ruin fatalismo que hace del mal una maldición divina y veta por tanto la consideración del hombre como un sujeto libre incluso cuando lo lleva a cabo; y terminando por el cortejo de males de que se acompaña, a saber, la pasión, la ignorancia y la codicia: las dos primeras, creando un velo de *olvido* sobre el origen del mal, y la última valiéndose del fatalismo como coartada de la opresión inherente a su existencia[17].

Al trasladar dicho origen al corazón del hombre un nuevo héroe surge en la historia, y visto desde el prisma de la ética anterior la nueva moralidad declarará *hazaña* todo lo que toque, vale decir, cuanto haga, sin importar en principio si es bueno o malo, sino tan sólo la exclusiva responsabilidad de su acción. Ese cambio ontológico, y el radical en la concepción moral del individuo que deriva, será la segunda gran enseñanza recabada de las ruinas[18].

---

[15] P. 19.

[16] La idea es tan antigua al menos como la *Odisea* de Homero, pues ya allí Zeus se quejaba ante sus congéneres de la injusticia de los hombres al culparles de sus males, cuando realmente son "ellos mismos / los que traen por sus propias locuras su exceso de penas" (I, vv. 32-34).

[17] P. 17.

[18] Volney pone la declaración de esta nueva verdad en labios del "genio" aludido, que irrumpe de improviso en el relato casi al inicio de la misma, y que acompañará al autor a lo largo del resto de la obra. Nosotros no le dedicaremos tanta atención, por *romántica* que nos parezca su figura.

Ahora bien, semejante traslado plantea nuevos problemas y conflictos que la culpable ingenuidad del relato primitivo mantenía ocultos, demostrándose así que el absolutismo no sólo tiene la ventaja de ser coherente en política, como quería Mendelssohn, sino también de cultivar la simplicidad, y lo mismo en aquel ámbito que en el intelectual. Porque designar el corazón humano sede del mal en la historia significa, ya de entrada, explicar sus relaciones con el bien, si conviven o ambos, bien y mal, son *tiranos* de corazones diversos; explicar asimismo la potencia de cada uno, porque los dos han dejado su huella en el escenario en el que los seres humanos han pasado su tiempo; y, finalmente, mostrar el camino que desde tan íntimo lugar conduce nada menos que a las ruinas y a lo que, en principio, en cuanto hijo del bien, quizá no debería pasar con el tiempo. Pongamos, pues, la lupa sobre el corazón de la naturaleza humana.

La naturaleza humana: monismo ontológico y dualismo moral

Criatura del mundo, el hombre está regido por leyes naturales, como las demás: leyes inmutables, regulares y previsibles, "fuente común de los bienes y de los males", acopladas a todos los seres terrestres, accesibles al hombre en todo tiempo y lugar, sea a través de los sentidos que de la inteligencia, y que sancionan sus acciones con castigos o recompensas. Conocerlas, comprender la naturaleza de los seres que lo rodean y la suya propia significa, añade Volney, conocer "los motores de su destino", "las causas de sus males y sus posibles remedios". Llegaría en tal caso a descubrir que la propiedad natural constitutiva de los humanos es la de *sentir*, como la de la llama es subir o la de la piedra bajar; la cual le faculta para rehuir toda sensación de dolor o daño y para perseguir aquella que le procura placer y bienestar, sensaciones ambas que le fuerzan a "amar y conservar su vida". Resumiendo: "el amor de sí, el deseo de bienestar, la aversión al dolor han sido las leyes esenciales y primordiales impuestas al hombre por la propia naturaleza"; leyes que le gobiernan, como en el mundo físico, y que "se convirtieron en el principio simple y fecundo de cuanto ha ocurrido en el mundo moral".

¿Cómo ha tenido lugar semejante cambio? Volney equilibra los males inevitables que la naturaleza obsequia a los seres humanos con los bienes igualmente inevitables que los compensan, y precisa que aquélla les ha dotado con la capacidad de aumentar unos y de aliviar otros, lo que a la postre ha transformado "al hombre en artesano de su destino"[19]. ¿Cómo propiedades ontológicas inmanentes al común de

[19] Véase el entero cap. 5, pp. 24-26, y cap. 6, pp. 27-28.

los seres humanos han podido generar a lo largo del tiempo y del espacio otras de naturaleza opuesta y valoradas, además, de manera muy distinta por unos y otros? ¿Y por qué las leyes que nos unen y benefician en cuanto criaturas naturales, al reconfigurarse históricamente nos desunen y perjudican en tanto criaturas sociales? ¿Y qué consecuencias se derivan de todo ello? De eso tratará el resto de la sección.

¿Del bien al mal?

a) La ambivalencia del amor de sí

Al principio, corporal y espiritualmente, el hombre no era nada, salvo un almacén de necesidades palpables por los sentidos que requieren satisfacción; y es en el proceso de alimentarse, cubrirse y reproducirse, con el que de un lado combate el aullido del hambre en su estómago o el empellón de la intemperie sobre su cuerpo y cede de otro a la música del placer que se satisface perpetuando la especie, como ese hombre ve crecer su inteligencia, afinarse sus capacidades, cerrarse su decálogo moral y, en su epílogo, deshacerse del hombre salvaje que era convertido en un ser más evolucionado y social. Las necesidades, empero, no dejan de acechar y los peligros de su satisfacción les llevan a reunirse en sociedad a fin de remediar las urgencias de seguridad que sin cesar desafían sus posesiones y sus vidas. El paso se ha dado y la suma de esfuerzos propia de aquélla *abarata* los esfuerzos individuales dedicados a satisfacer necesidades, amplía las formas de relacionarse de los miembros, crea sentimientos nuevos entre ellos y profundiza las capacidades singulares con las que accedieron a aquélla. En cierto modo, hemos llegado por otras vías, pero con algunos puntos comunes jalonando el trayecto antropológico que conduce a la sociedad y al mal, a esa etapa que Rousseau bautizara como *jeunesse du monde*[20], en la que el hombre ha ido delimitando su posición en la naturaleza afirmando la suya. Por lo demás, la ayuda recíproca, el bienestar que deriva de ella, los goces de nuevos placeres, se unen a la domesticación de los animales y al descubrimiento de la agricultura para hacer del nómada un ser sedentario, más seguro de sí mismo y poderoso que antes. El amor de sí, que les llevó a conformar sociedades en aras de su seguridad, ha sido el principal responsable de ese salto cualitativo en la vida del antiguo salvaje al inducirlo a asociarse a sus semejantes y a perfeccionar su destreza, su fuerza, sus afectos, su inteligencia y sus conocimientos –en suma: a *humanizarse*– con la asociación.

[20] *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (en "Oeuvres complètes", III, Paris, Pléiade, 1964), p. 171.

La larga etapa de bonanza mostraba la filiación entre la conducta del hombre y las leyes de su naturaleza. La felicidad era su destino. Por ello sólo una "imprudencia fatal"[21] podía quebrar esa línea recta que el tiempo debía por siempre trazar entre aquella conducta y este final. Veamos qué la produjo.

Volney califica de "imprudencia fatal" el desconocimiento y transgresión de sus límites por parte del hombre, dos cadenas diferenciadas de acciones que le condujeron a un mar de "errores e infortunios" que acabaría en efecto siendo *fatal* aun cuando no siempre se tratara de *imprudencia*. Sea como fuere, el amor de sí, "desajustado" unas veces y "ciego" otras, devino principio del mal, demostrando en tal modo un poder inesperado, pues si se yergue en "principio de felicidad y perfección" en su uso moderado y prudente, en su otro uso deviene "veneno corruptor", sobre todo porque la ignorancia tiene una dama de compañía, la codicia, aún más deletérea que ella, y es la genuina "causa de todos los males que han asolado la tierra".

Ignorancia y codicia irrumpen de pronto como claves secretas de la orgía de destrucción que ha caracterizado una parte singular del paso del hombre sobre la tierra; gracias a las dos el corazón del hombre se cerró al sufrimiento de su semejante, esto es, la compasión dejó de existir, como también la equidad; dividieron las familias, las tribus y las sociedades como antes habían dividido a los hombres mismos, ensangrentaron la tierra con la discordia y la villanía, creando opresores y oprimidos, amos y esclavos donde antaño la concordia reinaba en las relaciones interhumanas, y todo ello tras corromper a los jefes de las naciones, en los que instiló una "avidez mercenaria" que está en el origen del *despotismo político* y después la necesidad de disimular su barbarie recurriendo a los milagros de la superstición para justificarla, esto es: instaurando con él el *despotismo religioso*.

El camino para llegar hasta ahí podría haber tenido sin embargo unos orígenes más modestos: individuos normales que, desarrolladas sus facultades, se entregan al disfrute de los objetos al alcance de sus manos, o dos individuos fuertes que acuerdan sustituir con brazos ajenos los propios para procurarse los diversos placeres. Pero ya el hecho de que la voluntad de los primeros fuera arrastrada al goce por sus "deseos desenfrenados" en contra de la mesura con la que la naturaleza brinda la oportunidad de satisfacer las "verdaderas necesidades"; y de que los segundos, al hallar resistencia en los débiles, llegaran incluso a asociarse "para la opresión" de quienes debían procurarles sus objetos de placer, da a entender con claridad que las leyes de la naturaleza habían dejado de ejercer sus efectos en los corazones y las

[21] El eco del "azar funesto" roussoniano resuena aquí con claridad. No obstante, en la explicación de Volney la responsabilidad del hombre supera a su par en el relato roussoniano.

mentes de los individuos, que el camino sería largo y las consecuencias impredecibles. Hemos expuesto antes el final, pero volvamos de nuevo al principio: ¿qué ha podido producir una hecatombe así entre los seres humanos?

b) Dos evoluciones paralelas

Sabemos de la ambivalencia del amor de sí, capaz de conducir al hombre hacia lo mejor y lo peor en función de si es moderado o corrupto, y que aquél al obrar en uno u otro sentido no hace sino agotar las posibilidades de acción que le concede su relación con la ley natural; esto es: sabemos que dicha ley es fuente de todo lo bueno y lo malo en función de si la obedece o no. Sabemos asimismo de la línea recta que liga férreamente al amor de sí corrompido por la codicia con el despotismo en cualquiera de sus formas, político o religioso, como sabemos que dicha corrupción no es un elemento constitutivo de la naturaleza humana, sino uno sobrevenido que surge de la transformación del bien originario una vez surgidos los primeros agrupamientos. E incluso entonces la codicia permaneció "adormilada"[22] por largo tiempo al carecerse de superfluo que la excitara. Empero, hay algo que no se termina de saber: el nexo causante de dicha transformación.

En efecto, si partimos de los bosques en los que Volney emplaza a los primeros seres humanos, allí no hay lugar para el mal; en una extensa y mecanicista explicación de su evolución, compendiada en un concepto típico-ideal de la misma salpicada de historia sólo al final del ciclo, Volney enfatiza la igualdad existente entre sujetos acosados por las mismas necesidades y dotados de idénticas capacidades y fuerzas, lo que también les hacía independientes unos de otros, al punto de ignorar incluso las ideas de amo o esclavo. En contexto semejante, donde es fácil juzgar del derecho ajeno por el propio y hacerse por tanto una idea cabal de justicia; donde cuanto se produce es necesario; donde los bienes, como sus propietarios, se hallan protegidos, y cada uno trabaja por y para sí mismo; donde las necesidades, escasas, están satisfechas y el corazón, ocupado, se halla exento de culpa, los efectos no tardan en llegar, y vienen bajo la forma de abundancia y de sus derivados: aumento de la población, desarrollo de las artes, extensión de los cultivos.

La situación se ha alterado; las relaciones entre los hombres han cambiado, el orden se ha vuelto más difícil de conservar, la codicia ya ha sentido el olor de las riquezas y se ha reservado su espacio en el corazón humano, se ha elegido a los primeros jefes y se han promulgado las primeras leyes. Pese a tales cambios, Volney insiste

[22] *Ruines*, p. 37.

en que la condición primera aún tenía medios de imponerse sin acudir a la fuerza, pues las amenazas externas y el hábito interno de la autonomía personal, etc., actúan de resortes a favor de la unidad y la paz entre los miembros del grupo. Sin duda, los desórdenes se hacían notar aquí y allá entre los integrantes de alguna familia o facción, pero aún prevalecían los intereses comunes. Tan es así, que las sociedades siguieron creciendo, aumentando con el número su prosperidad y su potencia, y al explicar ésta Volney apela a la perfecta simbiosis entre el todo y la parte, a la armonía que inyecta en la sociedad una legalidad facticia conforme a la natural, en tanto refuerza el vínculo entre el sentimiento de bienestar personal y la constitución de su país, que lleva al ciudadano a participar con mayor interés y ahínco en el destino del mismo. A partir de ahí brotan en la sociedad nuevos recursos que delatan la extensión del talento y el civismo, la protección de los derechos individuales, la formación de ejércitos nacionales, la tutela de la propiedad, la abundancia de riquezas y su contrapeso por unas costumbres habituadas a la severidad, la expansión del comercio o la conformación de una opulencia pública emanada de las riquezas privadas. Las orillas del Mediterráneo y del Nilo, del Tigris y el Éufrates, la India o Europa gozaron las consecuencias: obras públicas magnificentes –y *morales*[23]– entre las cuales, naturalmente, se cuentan "estos acueductos de Palmira, estos templos, estos pórticos", cuya contemplación está en el origen del relato, mera caja de resonancia de las emociones en el corazón del filósofo que éste nos traduce a ideas[24].

Llegados aquí, y ahora que también sabemos de la existencia de un flujo ininterrumpido entre el bien y la *libertad* paralelo al existente entre la codicia y el despotismo, resulta pertinente renovar la pregunta acerca de cómo éste ha podido derivar de aquél. Y es que lógicamente no cabe imaginar cómo el mal haya podido entrar al abordaje en el curso del bien sin desviarlo y sin desnaturalizarse él.

Hay un momento, el del aumento de población, que en apariencia podría ser el punto donde el curso del primero se bifurca en el del segundo: "la multiplicación de los hombres", dice Volney, al complicar sus relaciones ha vuelto problemática la "demarcación de sus derechos", y las pasiones, en su "juego perpetuo", dan lugar a incidentes imprevistos. Tales serían quizá los puntos negros en la trayectoria del bien por los que se colarían en él las miasmas del mal interrumpiendo la misma. Pero, en realidad, se trataría de pura retórica acudir a semejante explicación, ya que los demás factores añadidos para explicar la obra perversa de la codicia sobre la sociedad son otras tantas formas de mal *ya* existente, si bien aún por desarrollar antes de alcanzar su madurez de malignidad, y que no derivan de los supuestos agujeros negros citados

[23] A diferencia de las pirámides o los templos fundados por el "orgullo", según se aludió *supra* (p. 47).
[24] Hemos resumido e incluso parafraseado el capítulo X de Volney.

sencillamente porque, como hemos visto, el curso del bien no se detiene en ningún punto antes de dejar los monumentos cuyas ruinas consagrarán su memoria.

Ciertamente, también la codicia dio muestras de su músculo en el hombre salvaje, al que doctoró en robos, violencias y crímenes. Es también verdad que la perversión aprendida se transfirió, instituidas las sociedades, a las costumbres, los gobiernos y las leyes; que el jefe de familia consiguió un poder despótico en el interior de la misma, del cual acabó instruyéndose el poder político; que la codicia hubo de esconderse en la hipocresía para ganar en libertad y así deshacer realmente lo que parecía unir; que se enseñoreó después de la política en todas sus formas, y mediante el control del poder absoluto hizo y deshizo a su antojo al amparo de cualquiera de las banderas bajo las cuales militan los regímenes políticos, incluida la de la teocracia; y que así se llegó al despotismo, en apariencia fortalecido mediante la creación de dinastías y el abuso de la violencia.

Por último, es también verdad que el despotismo no era el punto de llegada, sino un nuevo punto de partida, que acabaría debilitándose con los mismos medios con los que pretendía protegerse al empobrecer el país, atemorizar a la población, arruinar sus cuerpos con trabajos estériles y sus mentes con la superstición, el fanatismo y la ignorancia. Los pueblos se inundaron de agobio y desesperación, los cimientos con los que la religión elevó su despotismo a los altares del poder… No vamos a continuar el recuento del mal recién resumido[25]. Añadiremos simplemente que los peligros que destruyeron grandes imperios en oriente han transmitido por herencia sus amenazas al presente: lo revela el conflicto entre rusos y turcos, dos tiranías feroces y fanáticas por igual, justamente porque esas propiedades en las que codicia e ignorancia han dejado visibles sus rastros son lecciones antiguas que la época actual no ha sabido aprender[26].

Así pues, una inexorable mano nada invisible liga el bien y el mal a sus criaturas, y las pequeñas escaramuzas que salpican sus relaciones en absoluto afectan a los destinos paralelos que cada uno forja para sí. En efecto, al aplicar la lupa a la naturaleza humana lo primero en saltar a la vista fueron las leyes que la naturaleza había puesto en el hombre desde su origen al objeto de guiarle en su desarrollo. Todas ellas le invitaban instintivamente hacia su felicidad, y el salvaje que era las seguía de buen grado al inicio y sin cuestionarlas. No empezará a hacerlo, y quizá sin percatarse, hasta que el bienestar individual obtenido obedeciendo la legislación natural no puso ante los sentidos y el espíritu un cierto excedente que pronto devino objeto de codicia. A partir de ahí, la cadena del mal experimentó continuas transformaciones

[25] Véase el cap. XI de las *Ruines*.
[26] Cap. XII.

que hicieron de ella el principal sujeto de poder de las sociedades, arrollando con sus progresivas manifestaciones gran parte del antiguo paisaje natural hasta casi borrarlo del mapa mediante la instauración de las primeras sociedades, cuyo final dejamos apuntado en su momento. Empero, dicha cadena coexistió con su antagonista, la del bien, que igualmente añadió paulatinamente nuevos eslabones hasta sublimarse en imperios que garantizaron la vida y los bienes individuales a la par que embellecían y bonificaban la existencia perfeccionando la entera gama de las artes.

Las lecciones, si lo antedicho es cierto, sorprenderían al mismísimo Volney, pues el dualismo del amor de sí abandona todo corazón singular para proseguir su carrera como monismo psicológico, moral y social, es decir, como fuerza que mueve al sujeto primero y a las sociedades después, y en ambos casos de manera unidireccional, hacia un futuro bueno o malo en función de la naturaleza de aquél. El supuesto dualismo ético individual ha ambivalente devenido monismo social real.

Ello significa que el individuo es bueno o es malo, pero no bueno y malo a la vez, es decir, que es un ser irreal; y que las sociedades son, en eso, equivalentes a sus miembros y por ende tan irreales como ellos. Ello significa igualmente que la cultura producida por una u otra sociedad es, antes de nada, buena o mala: que son morales y no técnicos los criterios usados en su evaluación. Cuando la nueva *verdad* se aplique al arte éste será entonces malo o bueno antes que bello o feo, y el maniqueísmo resultante, trasunto intelectual del método aplicado en su evaluación, provoca auténticos cataclismos culturales. Un ejemplo: todo aquel juego de emociones que dejaba al alma herida de terror, admiración, asombro y respeto al contemplar las pirámides se disuelve de pronto en la desafecta constatación de no ser ahora sino arrebatos de orgullo que dejan su impronta vejatoria respecto de la humanidad en obras vanas y extravagantes. Otro ejemplo que lo continúa: si ahora pretendemos juzgar las ruinas, serán, naturalmente, buenas o malas, y deberían ser consiguientemente bellas y feas; y, si no lo son, no se debe a que Volney haya vuelto sobre sus pasos, sino simplemente a que en realidad ya sólo son ruinas en grado de impartir lecciones las de los grandes imperios, y no los restos apiñados de megalómanos delirantes y parásitos que traficaron con la dignidad y el sufrimiento humanos.

Porque esa es otra lección más: si *hay* ruinas y si preservan el sagrado poder de la elocuencia se debe a que con ella apuntan nada menos que a un mundo social en el cual sus instituciones eran devotas transcripciones de la legalidad natural, y los ciudadanos cuya conducta regían desplegaban sus mejores cualidades pública y privadamente al disponer libremente de sus vidas y sus bienes. ¿Cuál será la relación de ambos factores causales –cuyo contenido Volney extrae del liberalismo contemporáneo y lo retrotrae hasta un tiempo histórico ajeno por completo al mismo– con la administración seleúcida con la cual la Palmira del augusto viajero

alcanza el apogeo de su grandeza? Un "linaje de mediocres", en el que sólo Antíoco III no merece ostentar tan *laureado* título[27], bajo cuya hégira el imperio se encogía o estiraba como un acordeón, y que mucho había de falso incluso en la afirmación de su esencia griega (¡qué cabría hallar de griego en el gobierno unipersonal y no sometido a control de un *rey* absoluto!), ¿hace en verdad gala de todas las bondades que Volney le adjudica? ¿Y debería algo el estado actual de las ruinas a su supuesto pasado judío anterior a los seleúcidas y a su *futuro* romano posterior? Porque en tal caso, ya se sabe, también ambos periodos *igualarían* en méritos y razones al dominado por los sucesores de Alejandro.

4. Las ruinas y el presente. la ley natural y el regreso al futuro

Lo que empezó siendo una exposición sobre las ruinas a fin de elucidar el gran proyecto histórico palpitante en ellas pronto devino sin solución de continuidad una especie de investigación sobre el origen y el desarrollo del mal, cuyo curso, paralelo al del bien, compartía con él la responsabilidad histórica. El del bien nos legaba la desesperanza de unas ruinas cargadas de elocuencia que diseñaban un plan de acción para el futuro en contra de la antevista maldición del mal, instruido sin embargo para ejecutar su amenaza con la garantía del cumplimiento de una ley física[28] en contra del género humano en venganza por haberle impartido sus lecciones en vano.

La desesperanza degeneraba en desesperación cuando a aquella amenaza se yuxtaponían otros elementos en grado de reforzarla[29]. La codicia y el resto de su corte no cesaban de extender el imperio sobre el corazón humano y ya vimos cuán lejos era capaz de llegar a la hora de ejercer su dominio: facultada para dominar sin contestación la vida privada del *súbdito* humano a través de la ignorancia, la superstición y su cortejo de violencias, que le indisponían para todo lo que no fuera obedecer y, al mismo tiempo, escindiendo alma y boca, para protestar contra dicha obediencia creando ilusiones de un reino mejor; facultada asimismo para saltar en el potentado de la vida privada a la pública y al revés, en un curso de ida y vuelta

[27] Cf. Pierre Lévêque, *El mundo helenístico*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 45-46 (véanse también las pp. 55-58). Por lo demás, basta con escuchar con atención las palabras del genio para percibir el desprecio que merecía a Volney el mundo antiguo, incluidos "los más celebrados", a causa de sus "vicios enormes, sus crueles abusos" (*Ruines*, p. 71).

[28] "Juro por *las ruinas de tantos imperios destruidos que el imperio del Creciente* sufrirá la suerte de los Estados cuyo régimen ha imitado" (*Ruines*, p. 67).

[29] Pero dejaba un resquicio que no permitía la resignación: era 'venganza' y eso significa que el mal, como el bien, podía haber instruido para bien, y que era responsabilidad humana el olvido; empero, un pasadizo hacia el futuro lo había.

que perdía finalmente de vista los límites entre una y otra, así como para dañarle mientras acumulaba a causa de su voracidad insatisfecha en tanto se nutría del esfuerzo de un súbdito cada vez más decrépito, vale decir, de su propia y humana fuente de riqueza; facultada para todo ello, la codicia podía hacer de la política su mundo y de la religión su corona, vale decir: el malabarista que fabrica esperanzas ilusas que arruinan la racionalidad y moralidad personales dejando intacta la dominación.

Si bien cabría desarrollar las semillas del mal en grado de entorpecer el advenimiento de un futuro a la altura de la dignidad del hombre esparcidas en la obra como una crítica demoledora de la argumentación del *genio*, que confiaba en la equidad distributiva de la naturaleza al punto de aceptar la presencia antigua de bienes difundidos por ella como posible anuncio de otros venideros, y a su socaire de lanzar una diatriba contra la propia Europa –*ilusorio* continente incapaz de dar forma a la libertad y la justicia–, limitaremos el recuento de males al más peligroso de ellos: la religión.

Para Volney, en efecto, no hay mayor "obstáculo al perfeccionamiento"[30] que los más de veinte credos por donde se desparrama la *verdad* religiosa, en los cuales se desangra la única verdad posible: la de la naturaleza. Lejos de dar lugar a un sistema ordenado y racional de creencias, cada supuesta verdad religiosa se autoafirma como credo genuino y se yergue como única e inmaculada fe, ignorando las reinterpretaciones, préstamos y relecturas de todas ellas entre sí; y el conjunto en nada dista de componer un batiburrillo en el que el absurdo sustituye a la razón en la fortaleza de la credulidad y los preceptos alardean no sólo de incoherencia mutua, sino de contradictoriedad interna.

Volney concluye que la verdad sólo puede andar lejos de ese inframundo racional y que cada *fe* constituye en sí misma "un complicado problema de metafísica y de historia"[31], por lo que se decide a rebuscar en la mente al objeto de precisar cómo ha llegado hasta allí el arsenal de ideas religiosas en que su aparente *verdad* absoluta se ha atomizado. El filósofo pasará revista a dicho arsenal, desde su manifestación más simple, el animismo, a las tres más complicadas y correlacionadas: las diversas formas de monoteísmo, también las más irracionales y peligrosas para el futuro pacífico de la humanidad. Y sostendrá como denominador común que todos los sistemas de creencias son falibles y circunstanciales[32], y a la vez falsos y contradictorios. Ninguna idea religiosa, añade, estaba presente en los primeros hombres: cuando surgen, aquellos llaman dios a las potencias de la naturaleza; y las ideas que se hacen de ellos sólo provienen de

[30] "El gran obstáculo al perfeccionamiento" del presente en el futuro constituye el título del cap. 14 de las *Ruines*.
[31] *Ruines*, p. 143.
[32] Véase el inicio del cap. 22.

los sentidos, la única fuente posible para las mismas. La razón, en suma, al reflexionar sobre eso, descubre en el origen a unos seres sin ningún tipo de ideas, que hubieron de aprender primero el uso de sus órganos; acumular después experiencias que les permitieran satisfacer las necesidades vitales; y, por último, satisfechas éstas, poner al espíritu en condiciones de construir el arte de comparar ideas, argumentar con ellas y establecer relaciones abstractas. Todo eso constituye el gran preámbulo epistemológico y cultural antes de que la mecha de la religión lograra prender una idea en el espíritu.

Y hay también una conclusión: todas las religiones han cometido los mismos desmanes con sus fieles: la credulidad del creyente, su superstición –esto es, culpar a supuestos seres superiores ocultos de los males producidos por los hombres– es la primera responsable de los mismos, como su servilismo e ignorancia lo son de todas las tiranías. El gran enemigo que el futuro tiene en el presente ofrece en este gran fresco histórico sus credenciales *teológicas* contra las cuales la humanidad habrá por fuerza de litigar si la razón, la libertad y la paz cuentan entre sus objetivos prioritarios[33].

¿Cuenta el futuro con algún defensor que le autorice a soñar con la victoria? ¿Y bajo qué forma se soñaría?

La destreza y continuidad con la que la ignorancia y la superstición malean el alma y las costumbres de individuos o pueblos y forman imperios, incluido el religioso de la superstición, quizá suscite la impresión de que ante la raza humana se yerga un oscuro túnel que desemboca en su destrucción. Los violentos enfrentamientos del fanatismo religioso contra sí mismo bajo formas distintas, como la guerra actual entre turcos y rusos, sería una confirmación más que una premonición de la forma que adoptará el futuro.

Empero, incluso en las profundidades de ese inframundo religioso, que ha hecho de la pobreza, el fanatismo y la superstición la santísima trinidad de su violencia, la razón ha encontrado una luz mediante la cual reconstruir la esperanza. Aunque en las *Ruinas* se guarda un silencio sepulcral al respecto, sea el *Voyage* que la *Guerre*[34] habían operado un circense milagro antropológico al sacar de las tinieblas donde vegeta al esclavo musulmán y labrar con él nueva arcilla para una humanidad redimible. En efecto, en ambos textos, anteriores de dos y un año respectivamente al aquí más estudiado, luego de excomulgar inexorablemente al monoteísmo en general y a su versión musulmana con mayor ahínco, Volney parece *rumiar* a bombo y platillo que otro mundo es posible para el crédulo súbdito de Alá, en donde a él le cumpliría quizá ser *ciudadano*.

[33] Las ideas contenidas, y ocasionalmente parafraseadas, en este rápido resumen de la grandiosa exposición religiosa de Volney se hallan expuestas principalmente en los caps. XX-XXIII.

[34] El título completo de la obra es *Considérations sur la Guerre actuelle des Turcs*, Londres, 1788.

En una de las páginas sociológicas más memorables escritas durante el periodo ilustrado[35] Volney confronta el carácter de los cristianos griegos y el de los musulmanes en el imperio turco, y explica el contraste entre unos y otros mediante razones políticas y religiosas. Mientras los primeros, a causa de su posición relegada en la sociedad, se han vuelto bribones, mentirosos, viles, aduladores, astutos, mezquinos en aras de su delicada supervivencia, los segundos, pese a lo que de ellos han hecho la política y la religión de consuno, aún conservan "una suerte de bondad, de humanidad, de justicia, y sobre todo una gran firmeza en los reveses y un carácter decidido del que es posible fiarse"[36]. La religión ha remarcado las diferencias: los griegos, considerando a "Dios exorable", intentan sobornarlo en su favor con sus ruegos y ayunos, con sus votos y peregrinajes, por lo que creyendo que su suerte es siempre mejorable su corazón vive perennemente atribulado. El fatalismo musulmán, en cambio, crea efectos antagónicos: el *estaba escrito* con el que saldan una situación que les ha hecho viajar de la opulencia a la miseria en un santiamén concluye un orden de ideas y un sistema de valores en el que la certeza de la predestinación les infunde "una seguridad que atempera el deseo y el temor, una apatía que cierra por igual el acceso a los lamentos y a la previsión", y esa seguridad la manifiestan tanto mientras la salud mima sus cuerpos como en el lecho de muerte. El *todo está escrito* musulmán, por tanto, le hace creer a Volney que no todo está perdido: que la humanidad podría dispensarles otro destino, aunque ello case mal con la parte gobernada por la sinrazón, que al hacerles creerse perfectos en virtud de sus creencias fanáticas les lleva a abjurar del deseo de cambiar (pero para ello está, afirmaba en la *Guerre*, la práctica del arte político por parte de la potencia que finalmente se instale en *Estambul*[37], pues de saberlo ejercitar estaría con el ejemplo preparando a los súbditos para una transformación de las circunstancias que plantarían la simiente de su mejora).

Por otra parte, también el *genio* había proclamado a los cuatro vientos de la historia su verdad: el amor de sí, en su versión positiva, transcribe la preceptiva natural en la acción humana, conduciendo al hombre hacia la "equidad del gobierno y de las leyes", la "causa eficiente"[38] del "esplendor y la prosperidad de los imperios"; lo cual mostraba la sumisión del gobierno y de las leyes adventicias a la ley natural.

---

[35] Y en las pocas que profundizando en la entraña humana extrae bienes de males, en contra de esa secuencia monocorde con la que su mecanicismo esquematiza la evolución humana deducible de las leyes de la naturaleza.

[36] *Voyage*, op. cit., p. 410.

[37] Volney dice Constantinopla… Añadamos que en el presente texto el punto de comparación de los musulmanes son los europeos, no los griegos que conviven con ellos en las tierras del Sultán. También en este caso los efectos de una religión y una situación social *defectuosas* juegan en la relación delinean una clara superioridad de los musulmanes respecto de la contraparte europea. *Guerre*, op. cit., pp. 137-9.

[38] *Ruines*, p. 35

Volney remachaba ese razonamiento en las palabras conclusivas del capítulo X, en las que la prosperidad de los antiguos Estados tenía toda una tradición de conformidad de las "instituciones sociales" a la genuina legislación natural y toda una larga práctica de libertad para los hombres y seguridad para sus bienes detrás[39]. Y lo rubricaba algo más tarde al integrar en el orden natural otros elementos más específicos: trabajo, orden e industria, límites al poder, defensa del débil y derechos para todos[40]. De ahí que el *genio*, junto a las razones para el pesimismo, yuxtaponga las del optimismo, y las refrende con un argumento empírico inapelable, dada la identidad de la naturaleza humana: lo que se hizo da idea de lo que se puede hacer[41]. Y aunque Volney de inmediato lo censure con vehemencia, lo único que, creemos, prueba dicho reproche es que se desdobla para permitirse el lujo de dudar en materia tan delicada, dado que bien y mal tiran de él con pareja intensidad; de hecho, un año antes había sido él y no el *genio* quien había escrito una frase similar: "le passé prouve pour l'avenir"[42]. Y, además, justo a continuación Volney capitula ante su sombra romántica disponiéndose a delinear la forma en que el futuro dará cabida –o mejor, *manifestará*– a la dignidad humana.

El roble del nuevo mundo que nacerá está todo él contenido en la bellota plantada en el capítulo XIII, en el que el *genio* se extasía ante la contemplación de los efectos traídos por la imprenta y el eco ampliado de los mismos que la ilustración supondrá, entrando en un estado de arrobamiento perfectamente idéntico al de su prestidigitador ante las ruinas de Palmira. Cuando el eco se transfigura en voz, todos los acordes psicológicos, políticos, sociales y culturales, desde la "felicidad individual" a la "felicidad pública", pasando por las relaciones interindividuales y sus derechos y deberes en sociedad, se hallan ya pergeñados, y la música que anuncia el necesario orden social no ha cesado de sonar.

El genio, en efecto, se ha deshecho de un plumazo de la totalidad de los Estados antiguos, sin excluir a "los más ensalzados"[43], dados "los vicios enormes, los crueles abusos" y la "fragilidad" resultante que los caracterizan. El modelo con el que se fraguará el porvenir no se buscará en la historia, por tanto, sino en la ley natural, a partir del simple pero absoluto deseo de felicidad del hombre, que ahora se yergue como una fuerza inconmensurable ante la ignorancia que impúdicamente le extravía al elegir "los medios", tanto como "sobre los efectos y las causas". La cultura en la que la ilustración difundirá por doquier su narcisismo intelectual merced a

[39] *Ruines*, p. 41.
[40] Ídem, pp. 61-62.
[41] P. 70.
[42] *Guerre*, p. 128.
[43] *Ruines*, p. 71

la imprenta se ha conjurado contra aquélla y le ha hecho saber que tiene los días contados. El hombre conocerá así los límites, los de su felicidad personal y los de la pública, y las sirenas de la codicia ya no atraerán con sus cantos a los *antiguos* marinos, hoy ya pronto hombres nuevos en cuanto renovados con conocimientos que les alejan del mundo innatural, en el que se enseñorearon desde siempre los males y sus perversas criaturas.

La mística del progreso va mucho más allá. Los particulares sentirán los lazos que les unen a la sociedad; los débiles, el valor de la unión; los ricos, dónde están los límites del placer y de la saciedad; la opinión pública, su peso ante el trono; el trono, la fuerza del control social; la cultura, su poder ilimitado. Y en un arrebato final, desaparecida ya la barbarie de la guerra, el progreso completará su obra unificando a todas las sociedades en el género humano, esa especie política que aparece como el punto de fuga ideal al que tienden actualmente algunas "sociedades parciales", y que cuando el tiempo las haga finalmente converger pasará a ocupar el entero lienzo de la historia en detrimento de los elementos que lo hicieron surgir. Falta tanto para que eso se produzca, y es tan complejo, que los recelos parecen justificados. Pero Volney ataja las dudas sobre el mismo en la mayor declaración de fe en el progreso que se le conoce: "(…) mas al final, dicho movimiento se realizará"[44].

En realidad, sólo queda un paso para que dicho movimiento se opere, la transición que conduzca hasta el nuevo mundo a los hombres de hoy dejando atrás el antiguo, su historia. Y ese paso está empezando a darse. Los partidos que ya suspiran por el futuro sólo aspiran a "¡que se muestre un *jefe* virtuoso!", que a diferencia del de Kant, sí se dará, por lo que no será necesario servirse del placebo del "gobernar en republicano" para hacerlo realmente; aspiran también –se trata de hecho de la misma aspiración– a "que un *pueblo poderoso y justo* aparezca y la tierra lo eleve al poder supremo: es la tierra la que espera un *pueblo legislador*…". Y la tierra está de enhorabuena, porque el ruido sordo que llega desde el horizonte, esto es, desde las orillas del Sena es "un grito de *libertad*", el grito con el que un pueblo espantará a los tiranos, dirá adiós a la historia y tomará las riendas con las que guiar a los demás desde las tinieblas más o menos densas que actualmente los envuelven hasta donde brilla el sol de la libertad.

Se comprende que Volney dude ante el *genio*, pero lo que en realidad cuestiona es el aura mística que envuelve el proceso, el arrobamiento con el que se anuncia el advenimiento del nuevo mundo sin juicio final, y que nosotros hemos querido en parte reproducir estilísticamente. Pero en los capítulos que van desde el XV al XIX, como también en el último, el XXIV, Volney –siempre bajo la tutoría del *genio* o de

[44] *Ruines*, p. 76.

algún otro personaje que inventa *ad hoc*– se dedica a bajar de las nubes ese mundo etéreo y a asentarlo sobre cimientos más firmes.

El relato nos sitúa ante un pueblo, el francés, que repentinamente adquiere la mayoría de edad y debate con sus opresores, seglares y religiosos, su situación optando por emanciparse de ellos. Es la prueba de su ilustración, que se refuerza con el corolario natural: toma en sus manos las riendas del autogobierno. La ilustración es la garantía de que no abusará de su poder, de la rendición del mismo al derecho. Liberado, el pueblo decide permanecer libre y racionalizar el caos político habido hasta aquí, por lo que baraja las cartas de la ciencia política, desconocida para él en sus secretos pero a su alcance en lo esencial, hasta dar con *lo que será* el Estado de Derecho: la soberanía popular, sólo delegada por mor de la naturaleza de las cosas a representantes elegidos entre ellos a fin de gestionar sus voluntades y sus intereses, que serán los encargados de instaurar el nuevo contrato social, esto es, la definición de los derechos y los deberes, el objeto y los principios de la asociación civil y promulgar leyes equitativas para todos, a las que también los legisladores deberán someterse.

El principio de legalidad, base en la nueva representación, se añadirá por tanto a los que operan como cimientos del nuevo orden político: los de igualdad, libertad y justicia, deducidos directamente de la ley natural, que a todos ha otorgado idénticos órganos, sensaciones y necesidades y a nadie poder sobre otro; que a cada uno ha dotado de "medios suficientes para proveer a su existencia", es decir, lo ha hecho independiente de los demás, y que por lo mismo debe guardar un equilibrio entre lo que recibe y lo que da. Insistimos: igualdad, libertad y justicia, la férrea y natural base del orden político legítimo.

Instituida Francia hay que reinstituir a las demás naciones siguiendo su ejemplo: la naturaleza humana sólo conoce un modelo político: unos principios en los que fundarse, un mismo conjunto de derechos y obligaciones en los que protegerse y una sola ley por la que expresarse. Seguridad jurídica de personas y bienes es su resumen, esto es, el compendio de la felicidad pública y privada. Y reinstituidos los demás países ya está constituido el género humano, compuesto, dice Volney, "de tantas variedades de una misma especie", y punto final del ciclo del proceso político inscrito en la naturaleza humana[45].

También en este punto las ruinas no desaprovechan la ocasión de impartir sus lecciones y, como otras veces, no son precisamente las extraídas por Volney. Si a partir de la *ley* del placer y su suma, la felicidad, impuesta por la naturaleza a los seres

[45] Y una vez constituido, su guía por Francia se produce con idéntica facilidad que la del príncipe italiano en Italia, según nos contara un *desconocido* Maquiavelo en el último capítulo de *El Príncipe*.

humanos terminamos exigiendo el Estado de Derecho; y si el esquema del mismo fue un ilustre desconocido político hasta que Volney lo perfila, eso significa que ninguna sociedad del pasado, ni siquiera las más admirables, *mereció* jamás unas ruinas como las decantadas de Palmira, lo que es otro modo de decir, a diferencia de lo dicho y repetido hasta aquí, que ninguno de los Estados antiguos, incluidos los imperios, se gobernó por unas leyes por las que se hiciera oír la voz de la naturaleza. Es otra vez el tufo moral del juicio estético lo que conduce a la paradoja de no reconocer a ningún imperio a la altura de sus ruinas.

Si es el autor de las *Ruinas*, influido *quizá* por algún miembro de los círculos intelectuales en los que se mueve, quien finalmente diseña el modelo político a seguir por el mundo del futuro estamos reconociendo por enésima vez al *filósofo* como el amo espiritual de la sociedad, un engendro intelectual que al menos, de manera explícita, desde Pitágoras recorre Europa, y que alcanza en el sabio estoico, en Zenón sobre todo, su clímax histriónico, tras ser proclamado por una sesuda lógica como *el primero en todo*[46]: el mejor pensador, sin duda, pero también el mejor médico, el mejor piloto, el mejor atleta, aunque no, sorprendentemente, el mejor iluso, el mejor cobarde o el mejor idiota (por fortuna, la filosofía encontró dentro de sí misma, en la de Luciano, la ocasión para su propia catarsis). Este pacífico salvador de la humanidad, que se pasea impune por las avenidas del intelecto con su cetro de oro y la corona de la verdad ciñendo su frente, constituye el acto de más vil y prepotente soberbia de la filosofía que Gaos denunciara, incluso cuando se esconde bajo el manto de la igualdad, pregona su sumisión a la autoridad legítima y se abstiene de reclamar favores para sus méritos.

Si el modelo político único aludido se deduce de un concepto de naturaleza humana como el antevisto, el resultado intelectual es la creación de una especie filosófica nueva: un *Platón* mecanicista; pero aunque el efecto sea tan ramplón como la causa y de *la* idea de ley natural se deduzca *una* política, las consecuencias de la operación no lo son tanto, ni tan inocentes: la historia ha sido liquidada de la sociedad futura; el contexto –esa abigarrada mezcolanza de tiempo y circunstancias– y las necesidades no cuentan para la constitución y, por si fuera poco, el etnocentrismo cultural ha hecho su entrada victoriosa en la teoría, gracias a él un sinónimo más de ideología. Y el voluntarismo como método de acción con él: conocido el modelo, ¿qué otra cosa *cabe* hacer sino imitarlo? Como en el caso anterior, el infierno vive empedrado de buenas intenciones.

Por último, una lección más aunque no proveniente directamente de las ruinas, sino de la exposición de su significado; si todo el problema del mal era el

[46] En *Los Estoicos antiguos. Fragmentos*, 348.

desconocimiento del modelo a seguir, nada tiene de extraño que Volney cifre en la eliminación ilustrada de la ignorancia su solución. Pero entonces, ¿qué queda de la codicia en cuanto agente primario del mismo? Es verdad que las relaciones entre ignorancia y codicia giran en la órbita de la ambigüedad, tan frecuente en la retórica del admirador de Voltaire, pero no cabe desconocer que la esencia de la primera es intelectual al ser ante todo un defecto de conocimiento y la de la segunda moral, al ser ante todo un efecto de la voluntad. Y la voluntad, no hay que recordarlo, es movida por la codicia a sabiendas del agente en la infinita mayoría de los casos. Pensar lo contrario no es sólo considerar al ser humano un incauto, sino algo mucho peor: pensarlo incapaz del mal por propia iniciativa y pensar que no es racional o libre cuando elige deliberada y conscientemente el mal. De ser así, habría que eliminar del código penal la imputación, es decir, el código mismo. Pero también, ahora que ya sabemos que somos un pueblo ilustrado y lo demostramos eligiendo representantes que nos señalan el camino a seguir mediante leyes, tendríamos por fuerza que eliminarlos recién elegidos porque la política misma sería innecesaria: *sabiendo* cuál es el orden, ¿para qué necesitaríamos instaurarlo? Si ya conocemos nuestros derechos y disponemos de bienes que *sabemos* deben ser tutelados, ¿de quién tendríamos que protegerlos? Como puede apreciarse, es de nuevo Platón redivivo, con su explicación intelectualista del mal, el que se asoma a la exposición de Volney, y el doble peso (o triple, si dando un paso atrás recordamos la moralina que adultera el juicio sobre la belleza y el arte) de tan nefasta influencia no puede dejar indemne ni la racionalidad ni la inocencia.

5. ¿Un futuro sin ruinas, que no pasa con el tiempo?

Un modelo de orden político que nombra príncipe al pueblo, colma de derechos a sus miembros al tiempo que los ata con los correspondientes deberes, protege la propiedad y listo además para encarnarse de inmediato en una constitución para la parte más evolucionada de la tierra y pronto también para el resto parece ser la respuesta ansiada por Volney a su intento por descifrar la significación de las ruinas. Es la garantía suprema de la civilización contra su propia ruina, el artilugio mediante el cual el presente se defiende de la imitación del pasado. Máxime si, como hemos visto, el progreso, aun sin la fuerza teórica ni el poder de convicción de que hace gala en Turgot, Condorcet o Kant, también prepara su inexorable quiliasmo. La cuestión de si el hombre es capaz, en medio de tanta ruina que delata el paso de las civilizaciones del esplendor al ocaso, de llegar a crear algo que no pase con el tiempo parece, insistimos, haber sido ya respondida.

¿*Es*, sin embargo, la respuesta buscada? Quizá se trate de una pregunta mal planteada, de un sencillo *anacronismo* por ser benévolos con nosotros mismos, y que basta y sobra con lo expuesto para atajar de raíz las inquietudes y zozobras que asaltan al viajero al principio casi del libro[47], de probada militancia en su ánimo, por cierto, pues enlazan directamente con las expresadas al final de su *Voyage*, cuando ya en el *jardín-Francia* –con sus "campos cultivados, sus ciudades pobladas, sus mansiones"– siente de pronto cómo los topos de la duda asaltan su mente y roen su corazón, sumiéndole en esa profunda aflicción que más tarde, en las *Ruinas*, dejará copiosas lágrimas por testigo[48]. Con todo, es un hecho que el pueblo *en esquema* francés, presto a dar su paso al frente en la historia universal y guiarla hacia su fraternal destino con los demás pueblos, no es la nación francesa actual a pesar del jardín en el que se ha convertido y de hallarse en un continente, el europeo, que ha heredado y mejorado la gloria antigua.

Y si bien aún no ha podido aprender de la historia que su pueblo unido es una ilusión más, que los derechos, además de costosos de financiar, chocan o pueden chocar entre sí, que las relaciones entre libertad e igualdad son asimismo naturalmente conflictivas (y aun así deben ir juntas si la justicia quiere ser alguien en el mundo), que, al desarrollarse, la libertad personaliza como la igualdad individualiza, es decir, arrojan más leña al fuego del conflicto en sociedad, etc., confiriendo a la solidez unitaria del modelo un equilibrio inestable; si bien, repetimos, los sentidos no han trasladado a su mente la idea de fragilidad inherente a todo modelo, por perfecto que la razón lo considere, una vez hecho realidad, el ciudadano Volney sí es cabalmente consciente de que su patria es un país en el que los ricos se ocupan con toda atención de sus beneficios comerciales y con sumo desprecio de los derechos de sus conciudadanos menesterosos, y todos más de sus intereses que de la moralidad. Es decir, que la codicia anda lejos de padecer anemia pese a que no se ignora el alcance de un tal comportamiento; una clase política lacerada predica la ocupación de otro país simplemente para contrarrestar los indudables efectos hegemónicos de terceros países derivados de una hipotética victoria militar; que él mismo, si apuesta por la neutralidad, se debe a que el *zeitgeist* sopla gracias a los estadounidenses en esa nueva dirección; que aboga por un cambio de alianzas en la política exterior de su país, y en ese cambio, la fanática Turquía, ya en decadencia a causa de su fanatismo y autoritarismo, ha de ceder tan insigne plaza a Rusia, en ascenso ahora gracias a su fanatismo y autoritarismo; o que su patriotismo, no tan furibundo como el de tantos de sus compatriotas, que han hecho del credo nacionalista su

[47] *Ruines*, pp. 10 y 11, cap. II.
[48] *Voyage*, pp. 413-414.; *Ruines*, p. 11.

nueva profesión de fe sin abandonar la religiosa, no está exento de dicho virus, por agazapado que ahora permanezca[49]. La conclusión no puede ser más perentoria: el modelo ideal plasmado en las *Ruinas* se hará carne con un cierto retraso respecto al horario previsto.

De hecho, aproximaciones al mismo la historia las brindaría casi simultáneamente en la propia Francia y en los Estados Unidos. Las instituciones que desarrollan en las dos primeras constituciones republicanas la *Declaración de Derechos y Deberes del Ciudadano* adelantan o reproducen *mutatis mutandis* con pulcra similitud las erigidas por Volney, y otros pensadores, como Paine, las celebrarían como el gran aldabonazo de la liberación de la humanidad. Sin embargo, el Volney que creía viajar sobre seguro, de certeza en certeza, infiriendo de su concepción racionalista de la naturaleza humana la inexorable institucionalidad democrático-liberal, no era el mismo que al observar la historia constataba un vicio de origen en aquélla que le refutaba de antemano el reconocimiento de la construcción de obras imperecederas. Tendría ocasión de comprobarlo personalmente el mismo año que publicaba su *Catecismo del Ciudadano Francés*[50], cuando Robespierre humillaba los principios de la antedicha *Declaración* mientras afirmaba aplicarlos, y creando con su *República de la Virtud* un homenaje de sangre a la ignominia como pocas veces se ha visto en el curso de los tiempos. Burke, por lo demás, ya se lo había dicho antes con toda la parafernalia de su retórica, que en este caso se reveló como el oráculo de una tragedia que vio encarnar en ese individuo singular llamado Napoleón Bonaparte el destino que cumplía la *némesis* de la justicia histórica contra quien, con la *hybris* tan decantada por Paine o el propio Volney, se atrevía a sustituir de golpe siglos de costumbres por un decreto racional de la voluntad. Esa revolución simplemente cambiaba los sujetos del dominio mas no su esencia, afirmaría el *new whig*, y la voluntad prestigiosa y armada del general devenía ahora, en cumplimiento de su profecía, la sede remozada de los *declarados* principios racionales y constitucionales del poder legítimo.

Por lo demás, también los Estados Unidos vivirían a su modo tan brutal experiencia, esto es, la constatación de que el pecho más inocente alberga el huevo de la serpiente, y de varias maneras: palpando, por ejemplo, cómo una figura, la del Presidente y titular del poder ejecutivo, sin excesivo relieve constitucional al principio, escalaba sin tregua posiciones de poder al socaire principalmente de las

[49] *Guerre*, op. cit., pp. 126 s.

[50] Que no por azar es el primer título de su tratado sobre la *ley natural*, aparecido en 1793 (*Catéchisme du Citoyen français*, más tarde rebautizado como *La loi naturelle ou les principes physiques de la morale*. En realidad, a nuestro juicio, debería haberse llamado más bien *Catecismo del Ciudadano Mecanicista*, una acabada ficción antropológica que el método mecanicista extiende universalmente por doquier, incluida Francia).

guerras. O constatando cómo figuras mayestáticas de la historia, como un Washington, un Jefferson, un Madison, etc., degeneraban desde su modelación inicial por la libertad, y sin que ésta se perdiera durante la entera biografía del país, o al menos se perdiera del todo, en esos pálidos recordatorios de lo humano que son los dos últimos presidentes republicanos: y más en concreto el último, que al despejar las dudas acerca de la extensión de los prejuicios violentos que atesora el país, ha hecho aflorar el verdadero alcance de la sociedad *trumpoide* que las encarna. Un hecho que, añadido a algunos otros escenificados por su oponente demócrata durante su paso por la secretaría de Estado o a lo largo de la propia carrera ministerial, impulsan una pregunta terrible, a saber: la de si no será la de los Estados Unidos de América, el Estado que se auto-considera como el bastión de la libertad en el mundo y flagela al mismo con semejante creencia, una *sociedad* fallida. Resultado éste que si de un lado delata la atrocidad que para la política ha supuesto la legalización de la presencia del poder del dinero privado en su ámbito, trasciende en sus diferentes y tremendas manifestaciones su deuda con esa única causa.

Así pues, y retornando a Volney, motivos para la zozobra aún sobran, aunque la suya ya haya naufragado en las aguas seguras del nuevo ideal. El temor ante esos jardines civilizatorios, cruzados por barcos que acarrean productos de una parte del mundo a otra, ornados de monumentos grandiosos, poblados de individuos industriosos que han llevado a la eclosión de todas las artes, enemigos del fatalismo y ordenados en regímenes políticos no autoritarios, es precisamente el recuerdo antiguo: esa ciudad opulenta que hubo aquí, aquella sede de un imperio que estaba allá, y que no son ahora sino desierto puro salpicado con sus restos. Si al escepticismo que el conocimiento histórico hace florecer en el terreno de la razón lo regamos con el poder de la codicia, que preserva su imperio intacto en el corazón del sujeto pese a los cambios para mejor que el quehacer humano nos pone ante la vista, un rápido prontuario de aquellos motivos está ya hecho. Por lo que resulta insuficiente construir en el cielo de las ideas un castillo político manejado por seres irreales para defenderse de los mismos.

Así pues, se trata de saber si queda algo en pie que oponer al *tiempo* aparte de las ruinas de lo que fuimos y el escepticismo de lo que seremos si no contamos con algún ideal a mano en grado de socorrernos[51]; de si dispone el ser humano de algún poder capaz de prevenir su propia maldición.

En las *Ruinas*, lo vimos, el consuelo que abatía el desasosiego en su ánimo adquiría la hechura de un modelo político directamente desbastado sobre el mármol

[51] Aparte, claro está, de algunos monumentos materiales, como las pirámides, que han sabido resistir a su capacidad de destrucción.

de la legalidad natural, cuyo valor crítico es doble: de un lado, reducir a escombros la totalidad de los Estados del mundo antiguo, incluidos los más encomiados, con independencia de la magnitud de su obra civilizatoria, desechando así la mínima posibilidad de convertirlos en la panacea política del presente; de otro, mostrar en su espejo a los Estados liberales del presente los defectos que impiden el desarrollo de su potencialidad, esperando así suscitar una reacción en dicho sentido. Su intelectualismo moral, que terminaba por reducir el mal a simple ignorancia y por volverlo fácil presa de la ilustración del pueblo, facilitaba la tarea. Un ser humano desconocido en la historia aunque muy presente en la imaginación literaria de la filosofía y la utopía, en el que las pasiones perdían una gran parte de su peso específico en el control de su actividad, así como la paralela reducción conflictiva en las relaciones interestatales, constituían las consecuencias no queridas en la solución del problema, lo que permitía a Volney enjugar por siempre las lágrimas antes señaladas.

En el *Voyage* también encontraba el modo de tranquilizar su ánimo, devastado por la aflicción. Los seres humanos poseemos constitutivamente un tesoro inmarcesible: la capacidad de aprender. Ello nos faculta para transformar los ejemplos en lecciones, ilustrarnos con los males, rentabilizar los errores y, llegado el caso, corregir el presente por lo que ocurrió en el pasado, eliminando experiencias indeseables y reduciendo los costes de sufrimiento en el precio que por ellas se pagaron. Tal es "el mérito de la historia", según Volney. También nos permite comparar las diversas formas y grados de lo existente, valorar sus relaciones, exhumar la línea invisible que une al fenómeno con sus causas y elegir lo mejor para nosotros, personal o colectivamente. Tal es la función de los viajes, y por eso Volney consideraba que "el género de los viajes pertenecía a la historia y no a las novelas"[52]. Para una obra que se cierne a explicar las razones de esa desolación que son el Egipto y la Siria actuales, y subraya a su socaire la superioridad de la sociedad occidental sobre la oriental luego de compararlas con el modelo ideal, dicho consuelo basta. Nociones del modelo en cuestión, en efecto, ya estaban muy presentes en el *Voyage*, y serán más tarde recogidas y sistematizadas en las *Ruinas*, lo que emparenta aún más ambos textos[53].

Constatado el esquematismo de la solución volneyana, con sus individuos de cartón piedra y su política estilizada (o mejor: su *ex* política, dado que los conflictos de intereses han sido ya expelidos de su ámbito), quizá quepa preguntarse si los seres humanos somos capaces de crear algo que no pase con el tiempo sin esperar a

[52] *Voyage*, cit., p. 23.

[53] No ocurriría así con la *Guerre*, pese a la presencia puntual del modelo allí también, obra donde un cierto chovinismo pro francés no basta para transmutar al actual país real en el que surgiría directamente de la actualización en forma constitucional de la naturaleza.

que los sueños se realicen, y menos como pesadillas; e incluso si en la obra de Volney pudiera haber algún rastro de lo que se busca caso de responderse de manera afirmativa.

Evidentemente, nada de lo que hacemos los humanos puede decirse eterno, pero si lo *hecho* pasa hay algo, sin embargo, que siempre permanece intacto: nuestra *capacidad para la acción*[54]. Algo que nos faculta tanto para rehacer lo deshecho o modificar lo hecho como para hacer algo nuevo, tres factores inmanentes al proceso de vivir. Vivir es la obra y el monumento permanente de dicha capacidad, en cambio constante pero siempre ahí. El artificio de la vida no se identifica con la nuda supervivencia, aunque también ésta presente rasgos de artificialidad; para simplemente sobrevivir, una vez roto culturalmente el cordón umbilical que nos une con la naturaleza, sólo se requiere copia y resignación, salvo si los implicados son pocos y se ven repentinamente trasplantados a un contexto adverso por desconocido. Vivir, por el contrario, *es* además inventar[55], y la producción sistemática pero no constantemente planificada de lo nuevo requiere ciertas condiciones.

La obra de Volney nos proporcionaba algunas de ellas, empezando por el sujeto autónomo y responsable, sin el cual la acción no es poder y la racionalidad es delirio. No cabe por tanto el fatalismo ni el resto de fantasmas que sobrevuelan por turno sobre él, como la providencia, el destino, la necesidad, ni demás maldiciones de ultratumba. Asimismo, la capacidad de aprender resulta indispensable para vivir, porque sin ella no sabríamos adaptarnos a las circunstancias y, menos, a la novedad, aunque el precio a pagar sea el de la escisión interna, dado que el elefante de nuestros hábitos, costumbres, convenciones e inercias no resiste ni de lejos el ritmo progresivamente acelerado con el que nuestra racionalidad manipula la técnica y sus criaturas, y éstas después a nosotros. De igual modo, sin aquélla no nos sería posible levantarnos al caer ni rectificar tras el error, cada experiencia sería absoluta y, si fallida, nos vedaría reaccionar. La capacidad de aprender nos enseña asimismo a proyectarnos en el futuro, a imaginarlo en sus diversas configuraciones, a moldearlo en la teoría mediante hipótesis sucesivas, que más tarde se habrán de verificar, o a anticiparlo en la práctica mediante la prudencia, que comparte con aquéllas, afirma Volney en una brillante página, el esquema formal[56].

Frente a ambas condiciones y al poderoso conjunto de sus efectos se yergue un escollo soberbio en grado de paralizar nuestro obrar y aun nuestras vidas. Y es el

---

[54] Salustio, frente a los "viajeros en tierra extraña" (p. 4): sólo sueños y estómago, e ignorancia (*La conjuración de Catilina*, II, 8).

[55] O incluso *reinventarse* a sí mismos cada día allá donde, como en la India, son infinidad los que tienen por primer trabajo sobrevivir y como mil otros –inimaginables, improvisados y cambiantes o no– el arte de lograrlo.

[56] *Guerre*, cit., pp. 3-5.

hecho de que nuestra capacidad para la acción es también nuestra capacidad para la destrucción. Y hoy, más que en cualquier región del ayer, el poder de la técnica es un dios en nuestras manos que nos faculta al mismo tiempo y con idéntico vigor para hacer y deshacer cuanto queramos: pero también para deshacer cuando no queramos, para destruirnos, empezando por nuestro hogar planetario, a pesar nuestro o por lo menos sin que quepa atribuir una culpabilidad general o distribuir la culpa a partes iguales entre todas las potencias de la tierra.

Por lo demás, no importa si esto último es cierto o no; la capacidad de destruir se amplía y renueva cada día, y si tenemos en cuenta que, merced a esa deidad tecnológica –un factor cuya virtualidad distaba de poder ser reconocida por el viajero francés–, el individuo, habiendo *cumplido* a Prometeo, ha creado a Fausto dentro de sí mismo, poco cabe extrañarse de que el futuro aumente a diario su perplejidad respecto de nosotros y dé la impresión de estar huyendo de nuestro pasado. Con esa metamorfosis el individuo se ha garantizado la continuidad de su acción, pero también que su destino sea *todo lo posible* al precio que fuere. Fausto hará lo que sueñe hacer porque todo lo puede y el problema definitivo es saber si será posible impedir que entre el sueño y la realidad ande Mefistófeles de por medio. Ningún ser individual o colectivo puede impedir que en el curso de su acción una parte de su alma no pase con el tiempo; la cuestión está en saber si, predestinados como estamos a hacer cuanto queramos en tanto que podemos, nuestra voluntad puede sacar a nuestra acción de los raíles predeterminados por las posibilidades infinitas que nuestra tecnología nos pone al alcance de nuestro deseo. O las que el azar suma gozosamente como efectos colaterales al proceso. Porque ahora que entre dichas posibilidades está la tan sofisticada de destruirnos a nosotros mismos a la carta, eligiendo entre las varias posibilidades de hacerlo –unas más directas que otras, ya sea que elijamos la guerra nuclear, la bomba de tiempo inherente a la superpoblación o la paciente y sistemática destrucción del planeta–, que Fausto se declare en cierta rebeldía ante Prometeo renunciado a querer todo lo que le es posible hacer constituye la sola salida que le queda a nuestra acción de perpetuarse en el tiempo. De lo contrario, será un viajero de otro punto del espacio interestelar quien quizá un día dé cuenta de nuestras ruinas, maravillándose quizá no de ellas mismas, de su magnificencia o de lo que allí su ADN revela de la civilización que las precedió: sino de que llegáramos a esa situación pese a la gran cantidad de medios de que disponíamos para ser felices.

Referencias Bibliográficas

Volney: *Voyage en Egypte et en Syrie*, Paris, Mouton, 1959.

— *Les ruines, ou Méditations dur les révolutions des empires*, Paris, Hachette, 1883.

— *Considérations sur la Guerre actuelle des Turcs*, Londres, 1788.

— *Catéchisme du Citoyen français / La loi naturelle ou principes physiques de la morale*, 1793.

Gilbert Chinard: *Volney et L'Amerique*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1923.

Charles A. de Saint-Beuve: "Causeries du lundi". http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37436c

Jean Gaulmier: *Un Grand témoin de la Révolution et de l'Empire: Volney*, Hachette, 1959.

— *Introduction* (al "Voyage en Égypte et en Syrie"). Paris, Mouton, 1959.

— *L'idéologue Volney, 1757-1820: contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*. Genève / Paris, Slatkine, 1984.

Gerhard Katschnig: *Die Konstruktion von Zukunft im Zeitalter der Aufklärung. Universalgeschichte und Utopie bei Constantin-François Volney.* Saarbrücken, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2014.

Sophie Lacroix: *Volney et le theme des ruines*. Révue de métaphysique et de morale, 53, 2007, pp. 89-102.

Daniel Lançon: L'Idéologue Volney devant l'altérité des langues du Proche-Orient : utopies et apories (en Yves Citton et Lise Dumasy**,** "Le moment idéologique. Littérature et sciences de l'homme"). Lyon, ENS Éditions, 2013.

Jean Sibenaler: *Il se faisait appeler Volney: Approche biographique de Constantin-Francois Chassebeuf, 1757-1820*. Maulevrier, Editions *Hérault, 1992.*

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.006
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 117-150

The Enlightenment yesterday and today

La ilustración ayer y hoy

Luciano Espinosa

Universidad de Salamanca

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.007
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 151-182

Recibido: 30/10/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Ilustración significa la conjunción de razón y autonomía, pero también una actitud de compromiso en defensa de la justicia. Hoy día estamos viviendo una época que puede ser descrita como crisis de civilización y es urgente recuperar y adaptar algunas de las claves antropológicas, cognitivas, éticas y políticas de la Ilustración para paliarla. Especialmente, es necesario afrontar dos clases de problemas: la preservación de las condiciones ecológicas de la vida y la búsqueda de la verdad, lo que implica el cambio climático y la manipulación de las emociones por el capitalismo y el populismo.

Palabras clave: *ilustración, crisis, razón, emoción, historia.*

Abstract

Enlightenment means the conjunction of reason and autonomy, but also an attitude of comitment in the defense of justice. Nowadays we are living in a time that can be described like a crisis of civilization and it is urgent to recover and adapt some of the anthropological, cognitive, ethical and political keys of the Enlightenment in order to palliate it. Specially, it is necessary to face to these kinds of problems: the preservation of the ecological life conditions and the search of truth, what imvolve the climate change and the manipulation of emotions by capitalism and populism.

Keywords: *enlightenment, crisis, reason, emotion, history.*

1. Sentido y propósito

Como es sabido, al utilizar el término *ilustración*, tanto en sentido amplio como histórico, surge la idea de un pensamiento que busca la autonomía en términos teóricos y prácticos, lo que implica adoptar la crítica racional y la contrastación empírica como pilares ajenos a cualquier tutela externa, una vez asumida la soledad metafísica del ser humano. Algunos dicen que tal posición -que no es otra cosa que el núcleo del humanismo laico- constituye una actitud soberbia y al cabo guiada por la voluntad de poder, pero los ilustrados consecuentes se aplican el mismo espíritu crítico y reconocen límites, tan sólo ocurre que no condescienden a ninguna clase de sumisión. Y eso es lo que merece reivindicarse las veces que haga falta, por difícil que sea aplicarlo en cada momento histórico.

Dicho en síntesis inmejorable que parte de una profunda visión transcultural: "La razón crítica es nuestro principio rector (…) Nos rige en la medida en que se desdobla y se constituye como objeto de análisis, duda, negación. No es un templo ni un castillo fuerte; es un espacio abierto, una plaza pública y un camino: una discusión, un método. Un camino en continuo hacerse y deshacerse, un método cuyo único principio es examinar a todos los principios (…) En el pasado, la crítica tenía por objeto llegar a la verdad; en la edad moderna, la verdad es crítica. El principio que funda nuestro tiempo no es una verdad eterna, sino la verdad del cambio" (Paz, 1986: 355s). Por eso la tradición occidental, a diferencia de otras, vive del debate público y del inconformismo, a lomos de una racionalidad que no puede darse nunca por satisfecha ni dejar de cuestionarse, a la vez que mira hacia delante más que hacia atrás... Otra cosa es que tenga algo de *caníbal*, en la medida en que se renueva devorándose a sí misma.

Cuando Kant propone una metáfora jurídica para entender la actividad racional como una dinámica basada en la legalidad argumentativa y en *sentencias* fundadas (KrV A751-752/B779-780) establece un poderoso filtro, pero no esconde los peligros de una "guerra civil" interna a la razón (según muestra la dialéctica trascendental) ni que "las objeciones más temibles se hallan en nosotros mismos" ((KrV A777/B805). Las certezas nunca son suficientes y la crítica exige pagar un alto precio: si la interrogación es el motor del pensar, las escisiones son permanentes y las heridas quedan abiertas, sin dialéctica ni reconciliación final. Y eso produce una fuerte resistencia, entre otras cosas porque los humanos quieren certidumbres en lugar de

permanecer en la cuerda floja. De ahí que la búsqueda defensiva de seguridad se intensifique periódicamente, como ocurre hoy, cuando las crisis (económica, ecológica, geopolítica, simbólica…) producen gran inestabilidad y desencadenan un miedo cerval, bien aprovechado por algunos poderes. La aceleración de los procesos históricos multiplica el cansancio y la ansiedad de fondo, apenas calmados por una tecnología que funge como si fuese la panacea, aunque tras ella falte un proyecto general de vida.

La dificultad está en rescatar lo mejor de ese legado inquisitivo sin caer en una suerte de compulsión autodestructiva y nihilista, en el bien entendido de que es imposible dar marcha atrás o escapar al caudal histórico de los desengaños. No caben los balances unidimensionales pero menos aún los catastrofistas, por muy llamativos que resulten. De entrada, hay que recordar la relación biunívoca entre unidad y diversidad, así como el acervo de las prácticas tolerantes derivadas, que ya son parte consustancial de Europa (Todorov, 2008: 129s.). Lo que no significa dar nada por seguro y permanente, como los últimos tiempos muestran respecto a la manipulación sectaria de las emociones y sus lamentables consecuencias. Pero entonces importa subrayar que el espíritu ilustrado del s. XVIII -en contra de los tópicos- concede la mayor importancia a las pasiones y a los sentimientos comunes en concreto, que son los que sirven de cemento para la sociedad.

A su vez, ello descansa sobre una concepción naturalista de los humanos en tanto que iguales, argumento que se traslada a la política no menos común de los derechos y los deberes. Y este *igualitarismo* harto novedoso se convertirá en la piedra angular de la Revolución Francesa, por ejemplo, aunque la confianza plena en la educabilidad y perfectibilidad del ser humano parezca hoy exagerada (Stove, 2002: 12, 15, 106s). Por otro lado, el nexo del naturalismo de base con la historia reside en la idea del devenir general de las cosas y en el imperativo de desarrollar todas las posibilidades, lo que convierte la gestión del tiempo y de los afectos en el gran reto ético-político. El afán explicativo de los ilustrados que unifica las dos dimensiones se resume en el empeño por escribir la *historia natural* de cualquier asunto, si bien a menudo anteponen la visión lógico-sincrónica a la propiamente diacrónica, de la que extraen ciertas constantes. Pero en las cuestiones políticas suelen enfatizar el peso de los acuerdos y las convenciones, provisionales por definición, en el marco de las diferentes etapas de un proceso abierto. Luego sigue habiendo mucho que aprender de esta visión integrada: por un lado, ser sociales por naturaleza (idea clave de la antigüedad) implica a la par ser históricos (conciencia moderna) y, por otro, hay una estructura psicosomática común que dispone a la colaboración.

Lo interesante es que las verdades ancladas en la razón y en la naturaleza humana son compatibles con cierto perspectivismo cultural e histórico, nacido de una acti-

tud contraria a los dogmas de toda índole. Hasta cierto punto, ahí se conjuntan los modelos atemporales (onto-lógicos y abstractos) del saber, propios de la tradición, y aquellos otros *artificiales*, ligados a la temporalidad y a los símbolos variables del ingenio creador. Algo visible en otro registro, pues la racionalidad y la imaginación pueden tomarse como complementarias, según afirman quienes matizan las canónicas interpretaciones racionalistas de la Ilustración (Cassirer, Gay o Hazard), para enfatizar una suerte de *fantasía aplicada* (Ramos, 2018). Visto desde otro ángulo, estructura y cambio, forma y proceso, son nombres para dimensiones diferentes de lo mismo, que a su vez demandan un empeño de esclarecimiento dual, lógico e inventivo, cosas ambas que los acercan a la comprensión actual de las cosas.

Es cierto, por otra parte, que los ilustrados confían en la emancipación de la humanidad, pero la idea de progreso no es ingenua o trivial, como se verá. Al revés, muchos constatan el ímprobo esfuerzo necesario para avanzar y que los resultados nunca serán del todo satisfactorios, como es particularmente claro en el ámbito de la ilustración política de entonces y de ahora (Villacañas, 2013: cap. 2, 3 y 5). No hay más que echar un vistazo al presente, tan lleno de lacras y riesgos, cual negación parcial de unos ideales que aquí son retomados como herramienta de análisis imprescindible para combatir las amenazas que se ciernen sobre la convivencia. Baste pensar en los variados fundamentalismos (nacionalista, populista, xenófobo, religioso, terrorista, etc.) que hoy atacan cualquier forma de universalidad y empatía; o en la *precarización* de una existencia que puede sucumbir al resentimiento, la desigualdad y la fragmentación social; o en fenómenos como la *postverdad* que hace triunfar la mentira no sólo de hecho sino de derecho, pues muchos *prefieren* ser engañados; sin olvidar la peligrosa ceguera ante la crisis ambiental con el cambio climático a la cabeza.

Son muchos los logros -en gran parte impulsados por lo que ha significado la Ilustración- en términos de libertad y bienestar, por eso deben protegerse como el tesoro más preciado ante tales retrocesos. Cuando los derechos humanos, la justicia social, la legalidad democrática e incluso algunas certezas científicas… son puestos en cuestión bastante más que de costumbre, hay serios motivos para preocuparse (Pagden, 2015: 22, 24s). Es obvio, además, que la *modernización* fundada en la actitud racional incluye contradicciones, etnocentrismo y barbarie, según denunciaron Adorno y Horkheimer en su famosa *Dialéctica de la ilustración* (en el sentido *intensional* de basarse en el mero cálculo) y los movimientos a favor de las minorías, los colonizados u oprimidos de todo tipo (en el sentido *extensional* de las formas múltiples de la explotación). Pero todo eso, con ser tan grave, no elimina lo valioso de aquel impulso liberador ni que se pueda aprender de los errores, dado que descansa justamente sobre la autocrítica y la renovación. No hay escrito un destino funesto…

Por otra parte, es comprensible que muchos añoren los consuelos del *sentido* y la *identidad*, barridos por la marcha anónima de la historia, pues dejan "una dolorosa y aterradora experiencia" de soledad y desarraigo que se convierte en el "desafío espiritual más grande" de nuestro tiempo (Taylor, 1996: 43, 542). Situación falsamente compensada por el llamado "giro emocional", donde se abre un nuevo ámbito para apropiarse de la subjetividad por diversas vías sentimentales, lo que hace más urgente el papel corrector de la razón ilustrada. Más aún si atendemos a la mercantilización de la vida a manos del capitalismo convertido ya en "religión" y cultura omnímodas, al margen de cualquier noción de cuidado y genuina privacidad (Hochschild, 2008: 124, 186, 212). Semejantes alienaciones se quieren resolver mediante una reaccionaria vuelta a los supuestos orígenes de la comunidad y el recurso a valores pre-modernos, en lugar de con cambios estructurales del sistema socio-político, según expresan los casos de Hungría y Polonia, por dar unas referencias cercanas, con lo que el daño es mayor y el enconamiento se acentúa, tanto en el terreno simbólico como en el pragmático.

Es claro que las élites mundiales han adoptado una posición por completo insolidaria en la *gran recesión* y que la ciudadanía se siente traicionada, pero el debate resulta mistificador si se plantea en el único terreno de las emociones y de los valores, o sólo dentro de parámetros culturales, cuando corresponde fijarse en las causas políticas y económicas efectivas (Espinosa, 2015). Otra cosa es caer en la trampa de los que desvían la atención o de los demagogos que excitan a unas masas asustadas, potencialmente cómplices con la barbarie. El poder, las pasiones y los intereses priman en la vida pública y privada, al igual que los conflictos e injusticias son inextinguibles, por lo que tampoco sirve el mero voluntarismo moralizante. Se trata más bien de mantener el compromiso de lidiar honestamente con todo ello, a pesar de los muchos fracasos, para escapar del mero cálculo o la indiferencia, del cinismo o la desesperación. Aun siendo los humanos más dementes que sapientes (*homo sapiens-demens*, según Morin, 1974), apostar por la ilustración es combatir el abuso de las emociones y cultivar una voluntad de inteligencia -como variante de la *libido sciendi*-, cual disposición al margen de la rentabilidad, el éxito y los cómodos prejuicios.

El tópico kantiano *sapere aude* es una forma deliberada de complicarse la vida, aparte de contradecir la larga tradición (Sófocles o el *Eclesiastés*) que identifica saber y dolor, cosa que tampoco debería olvidarse hoy. No menos actualidad tiene el hecho de que vencer la pereza y la cobardía para salir de la "minoría de edad culpable" también impugna aquello de que "si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar", según establece el alemán en su célebre escrito sobre la Ilustración (Erhard y otros, 1988: 10), lo que tiene tanto de autoafirmación como de inicio

de una exigente aventura. Hay cosas que no se pueden comprar, viene a decir, abundando en la gran diferencia entre valor y precio. Uno se embarca en la empresa cognoscitiva que sabe inacabable e insegura, donde sólo cuenta con la pequeña base de operaciones de "la isla de la verdad", rodeada por el océano de lo desconocido (KrV A236-B295). Cabe pensar, por lo demás, que el criticismo kantiano limita el vuelo del conocimiento mientras que afirma en plenitud el rigorismo moral, pero luego se verán otros enfoques posibles, cautos y también hedonistas.

Conviene reparar en la discriminación de género que el ilustrado Kant manifiesta (las mujeres serían más *infantiles*) y que el *conservador* Hamann le reprocha burlonamente, entre otras cosas en defensa de sus tres hijas (Erhard y otros, 1988: 27s.). Paradoja que advierte contra la simplificación ideológica y contra la alianza del patriarcalismo y cierta racionalidad, como denunciaron con lucidez y coraje Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft. En cuanto a las limitaciones perennes del conocimiento, ya decía D´Alembert en el "Discurso preliminar" que la razón y el bien son muy minoritarios en la historia humana, y Diderot avisaba en su artículo "Filósofo" -ambos en la *Enciclopedia*- que la razón es una antorcha que sirve para iluminar un poco la oscuridad circundante. De manera que la idea del progreso seguro, al modo de Fontenelle o Condorcet, fue matizada en otros con las debidas cautelas. En cualquier caso, importa rematar que el ilustrado no es un erudito presuntuoso que concibe la cultura como una *pose*, sino alguien con la disposición crítica que proporciona un *poso* de madurez personal, sobre la base de que nada es intocable y que siempre hay posibilidad de cambio y alternativa.

2. Algunas ideas que deben recordarse

Es imposible hacer un resumen del muy plural contenido de la Ilustración dieciochesca, aquí tomada como referente histórico principal, sin menoscabo de otras variantes como la de los sofistas griegos, que tanto contribuyeron a la democracia ateniense. Se trata de recoger algunos elementos especialmente útiles, con miras a lograr "Una Tercera Ilustración consciente de los puntos ciegos de las dos anteriores (y por eso resuelta a la autocrítica en forma de *ilustración de la ilustración*) y animada por valores como libertad, igualdad, solidaridad, sustentabilidad, cuidado, biofilia…" (Riechmann, 2015: 220). Es obvio que no basta con la mera repetición de los hallazgos anteriores, sino que hay que actualizar el discurso ilustrado, como se acaba de ver. En adelante se desgranarán algunos de sus aspectos más valiosos (sin

propósito historiográfico[1]) y después se examinarán ciertos rasgos del presente a su luz para hacer algunas adaptaciones.

2.1 La primera nota es la nueva actitud en favor de la *autonomía*: el ser humano aparece por vez primera como sujeto capaz de decidir su destino, una vez despliega sus capacidades y organiza la sociedad en torno a un poder ciudadano bien institucionalizado. Para entender las revoluciones burguesas y la conquista de derechos no basta con referirse al proceso de secularización nacido del propio cristianismo, pues la singularidad que los modernos se atribuyen con plena conciencia de su discontinuidad histórica tiene un claro carácter ideológico y de crítica cultural (Blumemberg, 2008: 115s.). Saben dónde están y bastante de lo que quieren, sean religiosos o no, al otorgar independencia a la razón y rechazar cualquier privilegio hereditario, por citar dos asuntos significativos. Como es sabido, desde el Renacimiento se había iniciado un proceso de cambio, uno de cuyos ejes era la progresiva naturalización de la realidad y de la existencia, con los diversos enfoques sectoriales que de ahí se desprenden, orientados a fundar un nuevo tipo de ecumenismo en la diversidad (Toulmin, 1990). He aquí su boceto.

Se trata de algo muy complejo, pero bastantes factores responden a un modelo ideológico utilitario (el oponente del "principio de utilidad" es el "principio de ascetismo", dice Bentham en *Principios*, 2, 5-6), a su vez mediado por la ciencia, la técnica y el comercio a escala mundial, de forma que todo ello contribuye a la caída del Antiguo Régimen. En esa época surge también una mayor pluralidad simbólica que no parará de crecer, así como un empeño que se rebela ante las injusticias y la superstición. Muchos de esos hombres afrontan con orgullo el hecho de perder el *paraguas* metafísico y religioso que legitimó los consensos premodernos, sin renunciar por ello a buscar otros lenguajes y a ofrecer basamentos alternativos. Así, la famosa Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (26-8-1789) es un fecundo punto de partida político, ya prefigurada por la norteamericana de 1776, aunque disten de ser derechos efectivos, especialmente para mujeres y esclavos.

Los ilustrados siguen siendo *maestros* a la hora de buscar la mejora de la vida en todos los ámbitos, lejos de las coartadas para el inmovilismo: no tienen nada de "sepultureros más o menos afables" (Steiner, 2004: 27), ésos que tanto abundan ahora para enterrar precisamente la Ilustración, sino que pretenden enseñar el cultivo de la inteligencia y la *simpatía* que a todos vincula, decantadas en instituciones tolerantes y democráticas. Sus propuestas políticas son muy variadas, pero acaso lo más interesante pueda resumirse con Lichtenberg[2]: en sentido negativo, el combate

[1] Citamos las fuentes sin pretensión sistemática, con referencia sólo a la obra y la parte para agilizar la exposición.

[2] Este naturalista, atento lector de Kant, escribió una gran colección de aforismos, como se sabe, donde la letra alude al cuaderno y el número al fragmento particular.

contra los muchos abusos de los poderosos y en general contra "el despotismo religioso y de sistema" (E-131 y F-431); y, en sentido positivo, la aspiración a llevar una vida ciudadana donde impere la "igualdad a través de las leyes" (K-296). Allende otras disquisiciones que puedan hacerse, la defensa del estado de derecho es desde entonces el vértice de todo discurso político que se precie. Después importa optar por la plasmación concreta de ese espíritu en la Constitución de EEUU y en los escritos colectivos de *El Federalista*, bastante más atinada que el sectarismo jacobino, inspirado en lo peor de Rousseau (Villaverde, 2008: cap. VII), al que tanto admiraba Robespierre.

La Ilustración ejemplifica la *actitud* radical de combate contra la opresión interna y externa, además de servir como revulsivo ante el pesimismo paralizador. Los problemas globales de hoy son más complejos, pero también existen mayores posibilidades de actuación, tanto por la relativa libertad política como por los incomparables recursos tecnológicos. Pero antes de llegar ahí conviene fijar lo mejor de la herencia ilustrada, bien resumido por Habermas: "desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana" (1985: 28). La clave es integrar las esferas teórica, práctica y estética sin confundirlas, siempre en beneficio de una existencia ordinaria emancipada, esto es, que cada ciudadano aspire a una vida plena y tenga oportunidades reales de lograrla. En épocas de crisis hace más falta que nunca recordar estos planes, por mucho que las ilusiones hayan menguado, y afrontar las dificultades sin reservas.

2.2. Conviene insistir -en segundo lugar- en el *modelo de conocimiento*, situado a caballo entre la metafísica y la ciencia, en una posición más original de lo que suele pensarse. Uno de los vectores principales es que las propiedades sustituyen a la esencia, como afirma D´Alembert (*Elementos de filosofía*, IV), salvo cuando se aplica a la materia, que ya es entendida de forma activa y relacional. El enciclopedista asume la necesidad de las leyes mecánicas, pero elude el determinismo absoluto de Holbach o Lamettrie, pues atribuye un carácter más dinámico a la realidad que el propio de un sistema cerrado y reduccionista. Podría decirse incluso que en ciertos ambientes hay una posición intermedia entre lo especulativo y lo numérico, entre la cualidad y la cantidad determinista, algo que hubiera podido dar más fruto. En otro sentido mediador, D´Alembert busca sintetizar el empirismo newtoniano y el racionalismo cartesiano, situando a la matemática como puente aplicado (Arana, 2015: 184ss), otra cosa es que su estela no fuera seguida con la atención pertinente.

Priman las relaciones entre las cosas sin apriorismos ni exclusiones, de modo que el lema general de la *Enciclopedia* ("Tanta es la fuerza del orden y la disposición correctos, tanta gracia cabe poner en un tema común") sobrepasa el mero afán arquitectónico y clasificatorio, pues lo importante son las conexiones entre lo diverso, a su vez abordadas desde distintas perspectivas que no pierden de vista lo común. No hay un sistema único y totalizador, sino una gama de niveles y opciones, donde importa el contacto múltiple con el mundo. Así lo expresa Lichtenberg cuando afirma: "ya que todas las cosas se hallan interrelacionadas en la naturaleza ¿qué puede haber más real y verdadero que esas relaciones? (H-19). Por tanto, ni holismo ni atomismo, sino atenta observación de los lazos entre las cosas, nunca homogeneizadas. Y además sin confundir el ser con el significado convencional de la palabra (A-114), lo que supone la consideración crítica del lenguaje, de la intersubjetividad y de las teorías y creencias, como se verá.

La razón ilustrada no es una superestructura rígida ni está por encima de los objetos, al contrario, es el resultado de la "conexión inmanente" de los fenómenos, pues el "Principio es lo derivado y el hecho, como *matter of fact*, es lo original" (Cassirer, 1950: 23 y 71). La verdad no estriba por tanto en los principios onto-lógicos, sino en el conjunto de relaciones de ida y vuelta entre sujeto y objeto, cuyos vínculos entre lo particular y lo universal nunca dejan de negociarse. Dicho de otro modo, el orden está en las cosas mismas, no en la conciencia, luego hay que empezar por los sentidos, sin caer en el sensualismo a la manera de Helvecio, para remontarse después al intelecto (Diderot, *Apología del Abate Prades,* XII), lo que obliga a una descripción renovada del devenir general. Por otro lado, las leyes científicas son inapelables, cierto, pero la vida humana se ubica en el terreno de las experiencias personales y colectivas, que a su vez descansan sobre una determinada estructura psicofísica -como el autor francés certifica en la *Carta sobre los ciegos* y en la *Carta sobre los sordomudos*- y esta condición decide no sólo los resultados cognoscitivos sino las categorías aplicables en cada caso.

Reconocer ese anclaje en el cuerpo implica combatir el idealismo y el antropomorfismo, aparte de cuestionar *avant la lettre* el modelo trascendental y desencarnado del entendimiento en Kant. Frente al *more geometrico* de la ontoteología del siglo XVII y el idealismo ulterior, Bonnet, Condillac, Diderot, Cordemoy, Brossens, Lossius, etc., pretenden explicar "alma, pensamiento, lógica, lenguaje, gramática…" mediante las relaciones entre física, anatomía, sistema cognitivo, necesidades biológicas, clima, etc.; lo que implica una revolucionaria comprensión *fisiomorfa* de la razón, que, en vez de ser lógico-formal y muy espiritualizada, responde sólo a su "historia natural" (Pacho, 1997: 169, 172). Este naturalismo evolutivo del sujeto es la gran aportación ilustrada respecto al conocimiento, algo

que anticipa por cierto las investigaciones de la neurofisiología y de la psicología evolutiva.

En cuanto al estudio del objeto, no hay simple inducción ni un relativismo sin matices, sino una fuerte base empírica para conceptualizar mejor, todo ello plural y variable en sí mismo, igual que los planos y relaciones entre las cosas, siempre en el marco de una visión abierta de la realidad. Para Diderot, "El universo, real o inteligible, puede ser representado desde un número infinito de perspectivas, y el número de posibles sistemas del saber humano es tan amplio como el de esas perspectivas" (*Apud* Blom, 2007: 201). Aparte de exagerar, quizá por influencia de la monadología leibniziana, bien puede estar pensando en la riqueza inagotable de lo real, tanto desde la vertiente objetiva como subjetiva. En la primera, el devenir pautado predomina sobre el ser estático y la diversidad sobre la unidad, pero sin provocar rupturas ontológicas. Lo que apunta en la dirección del actual paradigma sistémico, volcado en las interacciones entre formas de orden y desorden que re-organizan diferentes campos o estratos de la realidad; pero formas que no son fijas ni están superpuestas, sino que surgen de los cambios acontecidos en ellos mismos ("Rerum novus nascitur ordo", suscriben Diderot o M. de Lespinasse). Una vez más, se trata de tender diferentes puentes estructurales entre sujeto y objeto, en el marco de un proceso en marcha que admite la aparición de novedades cualitativas, nada menos.

Por otro lado, ese modelo gnoseológico desemboca en dos opciones subjetivas coherentes y saludables para evitar los dogmas: primero, la apuesta de Diderot por el eclecticismo, pues "El ecléctico es el filósofo que, al pisotear el prejuicio, la tradición, el acuerdo universal, la autoridad (…) se atreve a pensar por sí mismo, a remontarse a los principios generales más claros, a examinarlos, a discutirlos y a no aceptar nada que no sea el testimonio de su propia razón y experiencia" (art. "Eclecticismo" de la *Enciclopedia*). Se trata de un enunciado estándar que, a través de la mezcla libre de posiciones, reivindica la independencia última del filósofo, pero destinado a encomiar la flexibilidad intelectual. Y además se basa en aprender más que en enseñar -según añade luego-, dentro del entorno cultural dado y sin perder la propia originalidad, habida cuenta que la propia postura ecléctica protege contra el personalismo exacerbado y quiere servir de ayuda a otros. En segundo lugar, aparece una óptica complementaria del punto de vista individual, patente en el peso que ciertos consensos tienen para Lichtenberg, quien asegura que la filosofía se construye "según las normas de una evaluación racional de los grados de probabilidad. Aquellos principios sobre los que todos los hombres están de acuerdo, son verdaderos. Si no lo fueran no tendríamos verdad alguna" (A-136); lo que apela a los consensos sobre hipótesis muy verosímiles tenidas por ciertas, a la vez que asume

su inevitable cariz histórico-cultural (C-223). El saber es una empresa colectiva de aproximación constante a la verdad, probabilística y basada en acuerdos que pueden variar según las evidencias lógico-empíricas disponibles. Puede decirse que los parámetros del conocimiento están sometidos a evolución, en términos similares a los cambios de paradigma enunciados por Kuhn.

En resumen, algunos ilustrados sitúan el saber entre el naturalismo y el artificialismo, lo dado y lo puesto por el sujeto, sin caer en el realismo ingenuo ni en un enfoque trascendental. Su agudeza se plasma en una postura intermedia que a veces los acerca a la epistemología del llamado *minimalismo*, dado que más que a una teoría general de la verdad se atienen a las distintas interacciones entre sujeto y objeto (Blackburn, 2006: 92s., 96, 100ss., 227), si bien no hay renuncia a aquélla ni todo vale igual. Niegan la identidad de ser y pensar (o de verdad-ser y falsedad-no ser, tal como exponen Aristóteles o Descartes), ajenos al viejo isomorfismo onto-epistémico y a los términos de todo o nada. La teoría debe contrastarse para ellos con la praxis y la racionalidad se interpreta finalmente desde una definición amplia que pivota sobre lo "razonable" y lo bien argumentado (Hankins, 1985: 2). Se les podrá objetar cierta imprecisión, pero a cambio ofrecen una versatilidad tan cautelosa como útil, sin visiones unilaterales. En contra de los tópicos habituales, conocen los límites inherentes a cualquier proyecto humano.

De hecho, no aspiran a tener todas las respuestas ni a consumirse en el estudio teórico, alejados del mundo, sino a plantear mejor las grandes preguntas: "En todas las clases sociales la Ilustración consiste realmente en tener *conceptos precisos de nuestras necesidades esenciales*", lo que muestra un pragmatismo teñido de rasgos antropológicos y ético-políticos, con el fin de llevar una vida donde imperen la "jovialidad" y la "ligereza", según asevera Lichtenberg a partir de sus propias vivencias (J-246 y B-81). Lo prioritario es saber qué se necesita y qué se desea, cuál es el proyecto de vida que guía al resto de variables en pos del bienestar y la mayor felicidad relativa, si cabe la expresión. Cosa poco clara en el presente, como ya advirtiera Ortega en su día, pues hay muchos más medios que fines bien sopesados y a menudo se confunden los objetivos de una persona o de una sociedad con lo inmediato e incluso con sus caprichos. Asunto éste que conduce definitivamente el terreno de los afectos en particular y de la ética en general.

2.3 Se adelantó que las emociones y los sentimientos son capitales en la Ilustración, frente al intelectualismo que se le atribuye. Las pasiones son para Voltaire, Rousseau, Hume, Turgot, Helvecio o Diderot las verdaderas movilizadoras de la acción humana, cosa que no sólo debe entenderse en clave psicológica, moral y política, sino a la larga como el motor que sostiene la producción cultural más compleja y sofisticada (Cassirer, 1950: 127s). La común condición antropológica y

su expresión primera en los afectos influye en todos los aspectos de la vida privada pero también de la pública, por lo que, lejos de reprimirse, merecen ser bien encauzados para tejer con ellos gran parte de la existencia particular y de la sociedad en su conjunto. Son los mimbres constitutivos de la vida y deben ser objeto -hasta donde sea posible- de lo que hoy se llamaría *inteligencia emocional*, tarea barruntada hace mucho tiempo y siempre controvertida.

El caso de Hume es muy elocuente, pues exacerba las ambivalencias del tema en diversos planos: por un lado, rompe con la tradición cuando subordina la razón a las pasiones, lo que restringe la capacidad de conocer o gobernar la conducta; pero en otro sentido subraya el papel determinante de la reciprocidad emocional entre los individuos para fundar la convivencia, cual *resonancia* afectiva de base; así como afirma, en un tercer plano acaso menos citado, que el sentimiento funda la moralidad, pues si tal "gusto o sensibilidad" aprueba algo de manera espontánea hablamos de virtud y de bien (nótese que esto es efecto de aquello, no al revés), mientras que si rechaza algo da lugar a lo vicioso y malo (Cf. *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I). He aquí un botón de muestra del peso extraordinario de las emociones en diferentes registros (la pasional disruptiva del entendimiento, la *simpatía* que une a los humanos y el sentimiento moral que decide los valores), hasta el punto de que conforman la textura común y la calidad de la existencia.

Hay otras posturas, claro está, como muestra el ejemplo no menos ambivalente por matizado de Diderot, para quien la razón sí puede gobernar las pasiones a pesar de todo, aunque reconoce a la par la dificultad, acrecentada por la intuición del papel que tiene lo subconsciente (Blom, 2007: 126). Sea como fuere interpretado el binomio razón-emociones, una mayoría de autores presupone y comparte un mínimo común denominador: que el *reconocimiento* del otro se basa en un rasgo afectivo universal. Las relaciones personales no descansan en la abstracta razón ni en imperativos éticos, sino en vínculos emocionales directos donde todos convergen, por eso es posible la coexistencia del bien público y del privado, según remata Hutcheson en línea con Adam Smith. Sin entrar en el debate sobre si manda el egoísmo o el altruismo antropológicos, que vendría después, lo importante es que hay un cemento social previo: "Smith y Rousseau llamaban a esto *piedad;* Hume *simpatía*, y Diderot *conmiseración natural*", lo cual invierte la aversión tradicional de la filosofía hacia el sentimiento y lo transforma en algo decisivo (Pagden, 2015: 118). Luego debe concluirse que tanto la racionalidad como la afectividad van juntas y son tomadas como los fundamentos inmanentes y correlativos de la vida íntima y social. Además es claro que ambas deberían dialogar entre sí, valga la metáfora, pues lo contrario es mutilador.

Tal es la plataforma naturalista para cualquier desarrollo ulterior de las retroacciones entre razón y pasiones. Por ejemplo, aunque los allegados y los cercanos en general importen mucho más que los extraños y cuantos están lejos, cosa evidente y comprensible, los vínculos emocionales de fondo existen siempre, siquiera en potencia y aun con diferente grado, por lo que podrían ser cultivados como elemento clave de una personalidad madura y cosmopolita. Son los que permiten ponerse en el lugar del otro -mediante un ejercicio de la imaginación tan vívido como se pueda, según destacan Hume, Shaftesbury o Smith- y los que muestran que la solidaridad e incluso la fraternidad no tienen su raíz última en la patria, el *logos* cósmico o el amor divino, sino en la profunda *connaturalidad* de los humanos. Y a partir de ahí será posible crear círculos concéntricos de afectos, no necesariamente ilusos, hasta conformar el célebre "patriotismo mundial" que propone Kant.

Debe recordarse este núcleo antropológico en el contexto de una globalización avanzada, cuya contraparte reactiva es la xenofobia y el nacionalismo exaltado. Las burlas y objeciones que los rivales de la Ilustración hicieron entonces se parecen bastante a las de hoy (acentuadas por los problemas migratorios). No sólo reprochaban el hecho de caer en la abstracción y en el mito de la fraternidad frente a la realista lucha de intereses, con las filias y fobias culturales heredadas, etc., sino que los ilustrados prescindieran en general del asiento en la tradición y en la particular idiosincrasia, fuente de "cálidos y maternales" pre-juicios que prometen orden, seguridad y guía (Finkielkraut, 1987: 23s. 27, 86). El error consistiría en postular ficciones que deshumanizan a las personas de carne y hueso, pues -como afirman De Maistre o Burke- nadie conoce a entes tales como la Humanidad o la Naturaleza. Aunque el propósito final es para ellos conservar las tutelas políticas y religiosas entonces vigentes, pues de lo contrario creen que sobreviene el caos y el materialismo ateo.

Aparte del tino de algunas observaciones sobre la condición histórica de los humanos, que luego se discutirán en relación al presente, no está de más insistir en que los anti-ilustrados atacan sobre todo la autonomía ético-política del humanismo arriba pergeñado y por tanto el cuestionamiento de las relaciones de poder establecidas. La defensa de la tradición tiene que ver con un pesimismo antropológico que niega toda posibilidad de mejora cualitativa y se vale en una u otra medida del miedo a la libertad. Pero eso legitima un orden establecido que no es tan protector y armónico como se dice, sino más bien aquel en virtud del cual unos pocos gobiernan controlando y azuzando los prejuicios, emociones y antagonismos de la población. Esas críticas tienen en origen una obvia intención antidemocrática, pero luego se rebasan fronteras ideológicas hasta conformar una especie de "Internacional contrailustrada" (desde Herder y Hamann hasta las distintas propuestas de

Adorno y Horkheimer, MacIntyre o Heidegger), desde luego rebatible por su carácter unilateral, a poco que se piense en los matices de los principios ilustrados que más tarde incorporan el liberalismo y el socialismo (Bronner, 2007). Y es que las sociedades actuales son inconcebibles sin al menos aquella aspiración universalista.

Por otra parte, la noción de humanidad propuesta poco tiene de abstracto o reblandecido, sino que es algo concreto y exigente, casi revolucionario en su sencillez. En palabras de Diderot (artículo "Virtud" de la *Enciclopedia*): "¿Quiere usted saber qué es la humanidad? Cierre sus libros y vaya a ver a los que sufren; y, quienquiera que usted sea, lector, si nunca ha conocido los encantos de la *virtud*, entre en usted mismo: encontrará la definición en su corazón". De manera que, sin grandilocuencia alguna, el primer paso es mirar atentamente hacia fuera y hacia adentro para sentir empatía y reconocer las notas esenciales y compartidas que humanizan. La compasión hacia los que sufren -reforzada por el contacto directo- y cierta conciencia natural bien atendida son suficientes para empezar la andadura ética, sin necesidad de recurrir al mandato divino o la ley moral. Falta desarrollo teórico en ese intuicionismo, como siempre que se apela a instancias subyacentes a-racionales, pero sirve como resorte inicial. Por cierto que enfoques más elaborados no resuelven todos los problemas, como le ocurre a Kant -en otro sentido- a la hora de justificar la viabilidad de la ilustración y educación morales, por lo que recurre a las "creencias reflexionantes" sobre el progreso histórico de las costumbres y a una forma muy ambigua de revelación (Villacañas, 2013: 286-291). Ninguna fundamentación es fácil...

Bajo otro punto de vista, el enfoque que se ciñe a la historia natural y al *fisiomorfismo* de las capacidades humanas resulta muy fructífero, pues encaja con lo que bastantes estudiosos aseguran hoy día: las fuentes de la moralidad que son la empatía y la compasión se adquirieron durante el proceso evolutivo (Stamos, 2009: 254) y mantienen un notable protagonismo en la vida moral ordinaria, aunque obviamente no la agotan. A falta de conocimientos filogenéticos, en el siglo XVIII utilizan a menudo la historia para establecer y confirmar cuáles son las constantes fundamentales de la naturaleza humana que deciden su comportamiento, tal como se aprecia especialmente en Voltaire (*Cartas filosóficas, XXV, Ap. 2*) o en Hume (*Investigación sobre el entendimiento humano*, VIII, 1). No cuentan con una teoría evolucionista, pero buscan cierta contrastación empírica donde pueden. Y eso les sirve además para hablar del carácter emocional (respuesta al miedo y el desamparo…) de la religión, cosa que para ellos demostraría su carácter antropomórfico, además de utilitario (Cassirer, 1950: 163, 203). Pero ése es otro asunto.

Al terminar el punto relativo a las emociones, debe quedar claro -respecto a los diversos asuntos tratados- que no se apela al sentimentalismo ni a los buenos deseos,

sino a un cuidadoso examen y tratamiento de los afectos en tanto que disposición natural básica, de forma que luego resulten fecundos y socializadores, a pesar de los conflictos que provocan. Precisamente para combatir la manipulación es necesario entenderlos y encauzarlos por vías institucionales, en un sentido contrario al que utilizan, por ejemplo, los populismos actuales.

2.4 En otra vertiente del naturalismo, interesa ver que la idea de humanidad guarda relación siquiera indirecta con el planeta entero. Uno de los nexos es el concepto de *civilización*, acuñado por Mirabeau (*El amigo de los hombres o tratado de la población,* 1757), el cual, a pesar del inevitable sesgo eurocéntrico y urbano, tiene un afán inclusivo y amistoso hacia el ser humano en conjunto. Aunque la noción es respondida y criticada por Herder, quien pasa hacia lo particular de cada cultura como lo único existente (*Otra filosofía de la historia de la humanidad*, 1774), la humanidad es concebida por muchos ilustrados como una suerte de unidad que a todos incluye y concierne, también globalizada geográficamente. El vínculo gira en torno a lo común, es decir, la razón, los sentimientos, la civilidad y la cultura, pero también tiene en cuenta cómo se plasman los diferentes tipos de vida en sus entornos particulares. Ahí están, por ejemplo, las variopintas reflexiones sobre los *salvajes*, idealizados como los más inocentes o degradados como los más brutos, tanto da ahora, pero siempre puestos en relación con el europeo. Los *otros* se toman como un espejo para contrastar estilos de vida, vicios y virtudes, lo que implica considerar sus ambientes, a veces incluso más allá de las tópicas referencias sobre el *exotismo.*

Es claro que las exploraciones y el expansionismo marítimo tienen fines económicos más que científicos y civilizatorios, pero no hay que desdeñar el valor concedido al intercambio y el aprendizaje mutuo en algunos terrenos. Los que se consideran ilustrados muestran interés en comprender cómo es la vida en otras latitudes, a la luz de las enseñanzas de los grandes naturalistas (Humboldt, Buffon, Malaspina, Banks, La Pérouse, Reinhold, Sparrman, etc). El hombre, en última instancia, tiene para algunos de ellos la obligación de unificarse en una gran civilización y hacerse cargo del planeta entero. No les basta el ascético y pasivo cosmopolitismo estoico, por ejemplo, sino que proponen una actividad creadora que nace de la fuerza humana misma (no del orden cósmico hipostasiado), capaz de transformar lo dado. Todos son ciudadanos de la Tierra, cualquiera que sea su circunstancia, llamados a construir un mundo más habitable. Por supuesto que no tenían conciencia ecológica a la manera actual, pero sí intuyeron lo que hoy se llama el soporte de la vida, según muestra su interés por estudiar la historia geológica y los cambios acaecidos en los seres vivos, así como su medioambiente.

De otra parte, muchos creyeron que el comercio era la panacea contra los conflictos, en tanto que catalizador práctico de los impulsos que mueven a la comu-

nicación y la ayuda mutua, pero unos pocos vieron que podía suponer todo lo contrario en términos de robo y explotación sin límite, como denunciaron con inusitado vigor el abate Raynal y Diderot (*Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas,* reed. colectiva de 1780), una obra de grandísimo éxito y difusión en toda Europa. Si para Voltaire el comercio y los usos de la libertad se retroalimentan, como muestra el caso británico (*Cartas filosóficas*, X), Adam Smith recrimina la brutal rapacidad de los europeos y afirma que hay mucho que reflexionar, pues nadie puede prever qué ventajas y desventajas traerá el crecimiento exponencial del intercambio mercantil (*La riqueza de las naciones*, IV.7). Y en ello seguimos.

Es evidente que la historia posterior del colonialismo confirmó las peores expectativas, pero esas reservas siguen siendo aprovechables cuando el comercio aun genera más desigualdad y deterioro ecológico, no porque sea malo en sí mismo, sino porque los tratados internacionales son muy asimétricos entre Norte y Sur. Baste pensar en la inequidad de los aranceles, en la llamada *deuda* del Tercer Mundo, en la destrucción del medio y en la contaminación generada por el absurdo traslado masivo y a grandes distancias de productos perecederos. Claro que el problema de fondo es que muchos de esos asuntos están sujetos a jurisdicciones especiales de carácter privado que impiden cualquier control público y una regulación ambientalista (Klein, 2015: 95ss, 103ss). Luego hace falta, como atisbaban ya en el siglo XVIII, establecer relaciones mucho más equilibradas y justas.

2.5 Haber destacado sus brillantes aportaciones no exime de la obligación de ilustrar la Ilustración, lo que incluye abordar sus insuficiencias. Quizá algunas de ellas se resumen en el hecho de infravalorar las parcelas secretas u ocultas, ingobernables, de la vida humana, lo que produce errores. Así lo ha expuesto R. Debray: "entiendo que la herencia de la Ilustración no basta para explicar nuestra parte oscura, y especialmente la vitalidad de todo lo que ésta bautizó como *superstición, supervivencia, arcaísmo mágico-religioso*, sospecho que para dispensarse de tener que dar cuenta de ello (…) una epistemología de la claridad demasiado estrecha puede acabar por oscurecer las zonas de sombra, negándolas o minimizándolas" (Debray, 2004: 37). Con mayor perspectiva histórica, parece claro que la barbarie siempre estuvo dentro de la casa de la razón y de su voluntad de poder, como algunos ya adivinaban. Tampoco hay problema en aceptar los límites del esclarecimiento de las grandes cuestiones, así como del proceso de racionalización o del secularismo, a la vista de fenómenos posteriores como el romanticismo, las guerras del siglo XX o las enseñanzas de la psicología profunda, por citar algunos. Los impulsos, apetitos y deseos humanos tienen componentes insondables, tan difíciles de controlar como paradójicamente manipulables. Y eso es lo terrible.

En contra de lo que pensaban Holbach o Condorcet, no cabe aspirar a una transparencia completa ni sostener, por ejemplo, el intelectualismo moral, y menos un reduccionismo derivado del conocimiento de las leyes naturales, entre otras cosas porque nunca se conoce bien el porqué de las propias acciones (como advirtieron Hume y Rousseau) y el tema de la libertad es tan problemático como irreductible. En rigor, ciertas versiones del cientificismo (el saber dicta el valor) y del moralismo (lo contrario) son ajenos al espíritu ilustrado, que nunca prescinde de la búsqueda de la verdad en tanto que trasfondo con el que orientar la existencia (Todorov, 2008: 77s, 25 y 83, respect.). Por supuesto que hay multiplicidad de lecturas sobre las relaciones complejas entre naturaleza, cultura e historia, unas más optimistas que otras, pero al cabo prevalece la posición mediadora que busca la autodeterminación sin olvidar sus dificultades y contradicciones. Lo que no hacen los ilustrados es eludir la propia responsabilidad o confiar en soluciones externas…

La crítica contra el exceso de optimismo y racionalización debería aplicarse con el mismo énfasis al actual intento tecno-científico de lograr la eficacia absoluta en el tratamiento de los procesos humanos, hasta instituirse como el nuevo marco ideológico protector y la herramienta que lo soluciona casi todo. Sin entrar en descalificaciones metafísicas de la técnica, que no son de recibo, sí parece oportuno recordar que aquella búsqueda de transparencia total tiene bastante de *obscena* (Baudrillard *dixit*), además de resultar contraproducente en términos políticos y de salvaguarda de la privacidad (Espinosa, 2017). Por otro lado, el debate en el espacio público del que hablaban los ilustrados tiene poco que ver con el *opinionismo* de tertulianos y redes sociales, por decirlo suavemente, y las nociones de ciudadanía y compromiso político que defendieron chocan con las actuales figuras hegemónicas del consumidor, el narcisista o el *emprendedor* que se explota a sí mismo sin reservas…

Los humanos son bastante más difíciles de educar, en sentido profundo, de lo esperado por ellos, sin olvidar la sempiterna tendencia a la simplificación que no deja de pasar factura. El tiempo ha destruido muchas de aquellas esperanzas, mientras que a unas alienaciones han sucedido otras y las mejoras socio-políticas habidas después son parciales. Sin embargo, los más lúcidos, como Lichtenberg, nunca cantaron victoria: "Se habla mucho de Ilustración y se desean más luces, pero ¿de qué sirve tanta luz, Dios mío, si la gente no tiene ojos o, si los tiene, los cierra intencionadamente?" (L-472). De modo que la raíz natural (somos *animales* limitados) e histórica (no queremos ver) de la ceguera de la mayoría eran conocidas. En otras palabras, a menudo se prefiere la ignorancia y el engaño, la indiferencia y el prejuicio. Pero esto nunca los detuvo porque -además de tener ilusiones históricas sin estrenar- creían que debía lucharse por aquello considerado irrenunciable, aun contra toda decepción, o, mejor dicho, con fuerza redoblada justamente por eso.

3. Algunas adaptaciones al presente

Además de las referencias ya hechas a nuestro tiempo, cabe una breve lectura aplicada que actualice el proyecto, especialmente cuando se ve atacado por agentes fortalecidos con la difícil situación política y social. Lo primero, por evidente que parezca, es reivindicar una vez más la búsqueda de la verdad, pues no se trata sólo de un asunto epistémico, sino de la condición de posibilidad que permite calidad material de vida, confianza social y respeto por uno mismo (Frankfurt, 2007: 46, 64, 97). Esto implica, claro está, combatir las diversas variantes del nihilismo, incluida la célebre *postverdad*, y afrontar la regresión simbólica y política que cuestiona algunos de los grandes logros de la modernidad. A la vez hay que crear vías que amplíen el legado de la Ilustración, de manera que aborden las contradicciones actuales, en particular los desequilibrios propios de una globalización vertiginosa que ha dado lugar a "un mundo desbocado" (Giddens, 2000). Podría concluirse que son necesarias nuevas articulaciones entre pasado y futuro, capaces de generar proyectos integradores.

3.1 Es conocida la fragmentación de los discursos, así como la caída de la noción unitaria de historia universal ligada al progreso, lo que libera de corsés pero también dificulta converger en un modelo de legitimidad y representación (política, epistemológica y estética). La inusitada multiplicación actual de instancias y agentes, con la consiguiente multivocidad de la experiencia, dinamita los clásicos denominadores comunes, sean las divinidades, la naturaleza, el ser humano, el lenguaje o la razón. Pero no sólo hay un saludable triunfo del pluralismo frente a los "grandes relatos", sino también una deriva donde se funden lo técnico, lo económico y lo ideológico, de modo que un pragmatismo excesivo elimina cualquier otra visión. Así, los abusos de poder se benefician de la pérdida y/o dispersión excesiva del sentido, lo que redunda en la mutilación de la vida en diversos ámbitos que la cosifican.

El protagonismo de las nuevas tecnologías es patente: se legitiman porque proporcionan innumerables ventajas, a la par que pueden manufacturar la existencia (ingeniería genética, robótica, formas de comunicación, etc.) y hasta crear seres inéditos, incluidos *transhumanos*, todo lo cual podría convertir la vida en una categoría técnica que subsuma lo biológico, lo biográfico y lo histórico. Además, el neoliberalismo (potenciado por el gran procesamiento de la información y la inteligencia artificial) genera modelos de explotación más eficaces, a la vez que tipos socio-laborales precarios y efímeros (*liquidos*), carentes de autonomía en muy diversos respectos y cuyo profundo malestar es reforzado por la desigualdad y la pérdida de expectativas. Se promete poco menos que el paraíso del consumo y la automatización sin límites, mientras se desmontan los servicios públicos del estado

del bienestar donde lo hay. De otra parte, no hay suficiente gobernanza mundial ante las amenazas planetarias (cambio climático, falta de agua y energía, migraciones masivas, etc.) de extraordinaria envergadura. Y el resultado último es la falta de confianza, de propósito ético y de cohesión social, amén de una degradación de la democracia y del debate público (Judt, 2010: 26ss, 73ss, 119).

Quizá se avecina el *sálvese quien pueda*, pero no debería triunfar en nombre de una falsa o tergiversada Ilustración. Si para resolver tales problemas no basta con apelar a los derechos universales, las intervenciones humanitarias o el imperio de la ley, tampoco valen los milagros tecnológicos. Es cierto que la racionalización tecnocrática y el individualismo extremo son secuelas de la modernidad, pero deben añadirse otros factores como el multiculturalismo radical, la manipulación de la mente por el *marketing* de toda clase, la exaltación interesada de las emociones y la compraventa de la intimidad mediante formas de seducción antes que de imposición, por dar algunas pinceladas anti-ilustradas. En cualquier caso, una de las claves del proceso es, en efecto, que la razón instrumental se ha apoderado del mundo de la vida, siendo interiorizada por un sujeto voraz pero también asustado y ciego, sometido en todo al valor de cambio y no al de uso.

Esta crisis obliga a recuperar lo mejor de la tradición occidental y a reformarla cuanto sea necesario a la vista de lo que enseña el tiempo. La voluntad de saber siempre ha estado unida a la voluntad de poder, como enseñó Nietzsche, pero eso no autoriza una lectura reductiva del proyecto ilustrado ni mucho menos la vuelta de la reacción. Lo que importa es retomar la alianza entre pensamiento y emoción, entre ciencias y humanidades, entre naturaleza y artificio, o entre razón teórica, práctica y estética, según se ha esbozado. Acaso surjan así nuevos planes y caminos, aun aceptando la dimensión trágica y las contradicciones de la vida humana, con sus perennes incertidumbres… Porque van a hacer falta todos los recursos posibles para estar a la altura de los tiempos, dado el riesgo de que estalle la barbarie extrema en un mundo cuya gravísima crisis ecológica incuba la más despiadada lucha por la supervivencia y la vuelta del terror (Snyder, 2015).

3.2 Como el ilustrado trata antes que nada de entender y proponer, debe calibrar sin prejuicios diversos fenómenos históricos posteriores, por ejemplo el crecimiento extraordinario de la llamada *cultura popular*. Denunciar sus deficiencias es fácil, en particular la igualación de casi todo y el triunfo frecuente del puro capricho, hasta el punto de que esforzarse por ser culto y tener criterio parece incompatible con ser libre (Finkielkraut, 1987: 119ss y 127s). Pero tampoco sirven los enfoques rigoristas y/o elitistas ante el difuminado entre *alta* y *baja* cultura, mezcladas hoy como nunca gracias al mercado y el trasvase de sus respectivos valores simbólicos, lo que a su vez resulta acorde con el auge de las masas como sujeto de la historia. Multitudes

denostadas o idealizadas, según las circunstancias y la ideología, pero de las que se puede afirmar sin el menor desprecio que nunca se ilustrarán lo suficiente, aunque el analfabetismo decrezca. Digamos que hay causas estructurales y que -en contra del tópico- la educación no es la panacea, dados los límites histórico-antropológicos de la vida humana ya mencionados, amén de que la urgencia de la situación no deja mucho tiempo para aprender y reaccionar.

Donald Sassoon ha realizado un análisis exhaustivo de las condiciones efectivas de la historia cultural en Occidente y destaca la importancia de los procesos técnicos y mercantiles, como en cualquier otra esfera. Son elementos transversales de los dos siglos anteriores que, junto a la mejora gradual del nivel de vida y de la alfabetización, explican el mayor consumo de productos culturales. Más que hacer distinciones netas y juicios inapelables sobre su calidad, dada la circulación y mezcla de ofertas, convendría entender que la cultura popular está muy influida por las formas del poder que la gobiernan (Sassoon, 2006: 7, 12). Frente a los exquisitos de nariz fruncida, la llamada a ilustrarse no puede obviar, por ejemplo, que hay géneros estables en el imaginario colectivo de la ficción (romántico, épico, policíaco, cómico, ciencia ficción…), reproducidos sin cesar con pequeñas variantes en todo tipo de creaciones y formatos, o que las revistas dirigidas a mujeres datan de fines del siglo XVII. Y menos aún debe olvidar que si bien el consumo cultural ayuda a definir identidades y proporciona algún prestigio (cada vez menos), también informa, entretiene y ayuda a pasar el tiempo sin más, lo que no es baladí (Sassoon, 2006: 19, 80, 36, 23). De modo que importa conocer sin prejuicios el terreno que se pisa, con las dificultades y posibilidades que conlleva.

Se critica con razón el infantilismo, el adocenamiento y la *espectacularización* en una industria del ocio con frecuencia alienante, según han indicado tantos autores (desde Adorno y Horkheimer hasta Eagleton o Vargas Llosa), pero no cabe extrañarse de que eso ocurra, a la vista de otras derivas y de cuál es el sistema de producción y consumo. La ilustración de las mentes aspira a incluir más que cultura popular, pero nada ocurre en el vacío ni se puede forzar. Menos aún hay que desdeñarla porque no pretenda ser "bella" o revolucionaria, sino volcarse en la "diversión" (Pardo, 2007: 86, 227-230). La manera de enriquecerla es partir de las condiciones empíricas y en su caso transformar las más nocivas, justo para promover una actitud lúdica más inteligente. Conviene ser posibilista, dado que la *vulgaridad* de lo real suele estropear la buena nueva ilustrada, sin que ello sirva de excusa para no mejorar la oferta. Sería erróneo caer en la altivez, pero más aún responder a la grosería de muchos contenidos simbólicos con la imposición directa o indirecta de la *calidad*, pues al final es el público quien decide. El conocimiento, el gozo y la autonomía tienen poco que ver con el elitismo moralizante.

Por otra parte, la búsqueda de las condiciones materiales de la ilustración también remite a la sociología de las comunidades intelectuales, a sus tradiciones y comportamientos, incluidas las luchas por el poder y la influencia. Si las masas presentan problemas, los *grupos selectos* y los *mandarines* del conocimiento no se quedan a la zaga. Como ha señalado Randall Collins, la forma básica de su conducta apenas ha cambiado en dos milenios, celosos de sus privilegios y esferas de trabajo, ahítos de rivalidades, alianzas y celos, de manera que -como ocurre en todas las "redes sociales"- luchan por imponerse y perpetuarse; pero es que también la "estructura de la competencia en la red por el espacio de atención … determina la creatividad (…) Las redes fijan la atención en unas pocas cimas" (Collins, 2005: 82, y antes XVIII y 81). Las élites intelectuales se comportan como otros grupos de interés, algo comprensible e incluso estimulante de la creatividad, aunque deban hacerse más permeables a la sociedad a la que tienen que servir. Lo demás depende de que haya los adecuados mecanismos de selección, promoción y difusión, ajenos al sectarismo y no reducibles al mercado. Pero ésa es otra cuestión.

3.3 En cuanto a los contenidos, parece pertinente superar la rígida compartimentación de los saberes, lo que conduce a la Tercera Cultura que conecta humanidades y ciencias, en tanto que fiel continuadora de Las Luces. La *barbarie* está en la "hiperespecialización" autosatisfecha y cerrada sobre sí misma, aunque es cierto que la complejidad abrumadora de las disciplinas y la presión burocrática empujan hacia ella. No se trata de negar las especializaciones, claro está, sino de buscar vínculos y colaboración de tipo inter y transdisciplinar siempre que sea posible. Por lo pronto, hay casos como la separación concreta entre ciencia y filosofía que no tiene por qué ser definitiva e insalvable, a poco que se entiendan sus relaciones a lo largo del tiempo (Arana, 2015: 244ss). Debería superarse la "hemiplejía" mental y el divorcio entre ramas principales del saber, pues la gravedad de la situación impone coordinarse más y mejor. Las dificultades son obvias, sea el hiato entre lenguajes y marcos conceptuales, la experticia necesaria para entender los temas, rencillas disciplinares, competencia por la financiación, la rentabilidad, los múltiples intereses en juego, etc. Pero no cabe mantener una disociación extrema y perjudicial en los grandes asuntos que atañen a la sociedad y que exigen una cooperación que pase de lo táctico a lo estratégico, en torno al bien común. Algo de este camino ha sido recorrido en las últimas décadas por autores tan dispares como E. Morin, E. O. Wilson, S. J. Gould, I. Prigogine o F. Capra, por citar algunos (Espinosa, 2001 y 2007).

La Ilustración da pistas aún aprovechables, tal como se mostró, al poner las cuestiones fundamentales en la intersección entre diversas instancias y enfoques. Los *philosophes* encarnan el diálogo de ciencias y humanidades, adoptan un perspectivismo coherente e intuyen una visión sistémica capaz de tender puentes, además de

primar las propiedades y las relaciones que permiten un acercamiento entre los planos. Por eso se ha dicho que debe retomarse el espíritu ilustrado como antecedente de la Tercera Cultura demandada por C. P. Snow en 1959, en cuanto "cadena" que une ciencias, humanidades y oficios, pues el "Diccionario razonado" fue obra de una "sociedad de gente de letras"; a la par que, en sentido formal y aplicado, es imperativa la interdisciplinariedad que afronte los graves desafíos del presente (Sánchez Ron, 2011: 19, 21). No cabe la fusión metodológica, por supuesto, pero sí cultivar las intuiciones fundamentales y unitarias que siempre han surgido a lo largo de la historia del pensamiento (Serres, 1999: 112), además de las convergencias prácticas. La *Enciclopedia* fue un buen precedente porque entendió la importancia de comunicar los saberes entre sí, al servicio del bienestar y la emancipación.

Visto el proceso histórico desde otro ángulo, es importante mencionar la caída de varios mitos que promovían la división: la supuesta *neutralidad* de la ciencia y la *intangibilidad* de lo humanístico, así como la costumbre de establecer una jerarquía entre ambas actividades. No cabe detenerse en ello, pero un doble apunte (histórico y conceptual) permite resumirlo: por un lado, ya no son de recibo las oposiciones correlativas (según la tradición alemana) de cultura-civilización, comunidad-sociedad y filosofía sintética superior-ciencia analítico reductiva, siempre en beneficio de las primeras; y, en segundo lugar, recuérdese que Snow efectuó su crítica a literatos y humanistas porque la ignorancia científico-técnica de la mayoría les había impedido entender el curso del siglo XX y los condujo con frecuencia a tomar posturas antidemocráticas (F. Buey, 2013: 161 y 183). Lo que muestra que las creencias y las ideologías -siempre presentes en la vida humana- interfieren a menudo en el conocimiento y contribuyen a separar las dos culturas, por eso aquéllas deben reconocerse y aceptarse como tales, a la vista de todos, aunque nunca desaparezcan por completo del saber propiamente dicho. Lo peor ocurre cuando actúan en un ambiente de ignorancia, prejuicios y menosprecios, pues obstaculizan como nunca la búsqueda común de respuestas solventes a los grandes problemas de la existencia individual y colectiva.

Se trata de sumar y no restar, dado que los distintos conocimientos son complementarios e imprescindibles para ejercer una ciudadanía informada. La cultura científica proporciona base empírica y pruebas experimentales, mientras que las humanidades aprecian sus consecuencias en el marco de las mediaciones sociales y añaden alguna luz sobre las sempiternas perplejidades de la acción (F. Buey, 2013: 39-43). Los intelectuales de uno u otro tipo están obligados a conocer su campo de estudio y lo fundamental de otros por razones profesionales, sin que haga falta ser especialista para entender en lo básico la repercusión de algunos temas; y cualquier ciudadano debería aprovechar la divulgación de calidad o si-

quiera la de los medios informativos para tener un criterio mínimo. Hay asuntos que demandan tomarse las molestias necesarias para ilustrarse y que nadie decida por los demás. Porque en algunos casos nos va la vida en ello, como se tratará más tarde.

En cuanto a buscar herramientas interdisciplinares y de unión algo más concretas, pueden citarse las matemáticas de las interconexiones, las ecuaciones no lineales que abordan fenómenos temporales y cambios "aparentemente arbitrarios", las pautas propias de los sistemas complejos adaptativos (desde lo inorgánico a la sociedad humana), donde se discute si hay reglas en cada ámbito y nivel de un conjunto o cabe el reduccionismo a unas pautas universales (Sánchez Ron, 2011: 178). Pero también vale recurrir para otros asuntos a ciertas bisagras cualitativas, en lugar de cuantitativas, como son las analogías y las metáforas, muy usadas en las dos culturas: sirven para crear nexos valiosos y potentes, como es sabido, entre asuntos que en principio están muy alejados, de manera que lo que pierden en precisión denotativa lo ganan en alcance connotativo y en transferencia de la información (Redondo y Salgado, 2017). Cada instrumento es útil en su contexto, lo decisivo es establecer alguna clase de vínculo operativo entre diferentes marcos conceptuales que sirvan de referencia para la acción.

Esta flexibilidad hermenéutica está avalada por la matemática contemporánea, que ha cambiado ciertos parámetros sin renunciar a la exactitud. Lo significativo es que deja atrás -ya se hizo en metafísica- la idea de una *identidad* fija: desde Poincaré a comienzos del siglo XX (también Saussure en lingüística), no es posible definirla ni siquiera en sistemas formales bien reglados; a lo que se añade el famoso teorema de la *imcompletitud* establecido por Gödel en 1931, donde la apertura intrínseca de todo sistema formal muestra que puede ser reformulado mediante "conceptos siempre más altos" (más amplios y relacionales); por todo lo cual la identidad nunca está dada de una vez y sólo se conoce a través de las interrelaciones con otros entes, esto es, a partir de la noción de *diferencia* que es previa, luego aquélla tiene carácter hipotético y provisional (Tasic, 2001: 106, 135, 216s). Así, puede concluirse que las relaciones dinámicas -expresadas en distintas clases de lenguajes- se imponen a las esencias estáticas, permitiendo una articulación de niveles cada vez mayor, de modo que el todo y las partes están abiertos y podrían ser redefinidos en etapas sucesivas. No hay un modelo deductivo, sino compositivo e integrador.

Un paso más allá surge lo *transdisciplinar* en términos paradigmáticos, acaso congruente con la reivindicación última de las Luces, aunque entonces fuera muy germinal. Como ha expuesto Edgar Morin, entre otros, no basta con los vínculos y el intercambio entre disciplinas, sino que hay que buscar la integración desde la raíz en la complejidad. Sus obras de la serie *El método* y su propuesta de los saberes

para nuestro tiempo van en esa difícil dirección, pero ahora sólo puede decirse una palabra sobre un crucial aspecto educativo. El método debería ser un viaje de búsqueda no predeterminada, donde el pensamiento complejo reorganiza continuamente distintos aspectos de una visión global siempre tentativa; ahora bien, el propósito nuclear de la educación sí está claro y estriba en "comprender y sustentar nuestras finalidades terrestres. Es decir, fortalecer las actitudes y las aptitudes de los hombres para la supervivencia de la especie humana y por la prosecución de la hominización" (Morin, Ciurana, Motta: 2002: 89). Los conocimientos se elaboran y relacionan sobre la marcha, pero el objetivo último es práctico y humanista. Ahí no priman los éxitos instrumentales, sino que la meta coincide con Lichtenberg cuando identifica ilustración con el hecho de entender las grandes necesidades: en este caso sobrevivir, que implica madurar y desarrollar las capacidades teórico-prácticas y emocionales de la especie, crecer internamente y encajar como una parte del planeta, lo que a su vez permite resolver los problemas y gozar también de la vida.

Algo aplicable en especial al cambio climático, ese desafío inédito que compendia los problemas del presente, como se ha repetido. Es la piedra de toque y el acicate superlativo de una nueva ilustración, pues reúne aspectos científico-técnicos, económicos, éticos y políticos de suma importancia, por lo que hará falta mucho coraje e innovación en todos los ámbitos para afrontarlo, así como un gran esfuerzo pedagógico y de divulgación capaz de conmover a la ciudadanía para que reaccione (Sánchez Ron, 2011: 220, 293). Urge tratar los temas ambientales en combinación con la mengua futura de las energías fósiles y otros recursos, crisis por cierto todavía disimulada y diluida a nivel oficial, con una toma de medidas sólo paliativas y de lenta transición. Existe una amenaza de *colapso* de la civilización tal como la conocemos, lo que conlleva un fuerte riesgo de desestructuración social y económica, de militarismo y violencia a gran escala, de escasez y pobreza, totalitarismo, acaparamiento, migraciones, criminalidad específica... (Taibo, 2016). Las relaciones naturaleza-historia, tan queridas por los *philosophes*, alcanzan ahí otra dimensión cualitativa y será necesaria una inmensa labor de todos para suavizar al menos sus peores consecuencias ¿Se convertirá este gran peligro en fuente de solidaridad o más bien de horrible barbarie?

3.4 Ilustrarse es tarea inacabable que a veces recuerda a Sísifo y hoy más ardua que de costumbre. No hay soluciones ni herramientas bastantes para lidiar con la realidad, de manera que se impone la actitud compleja mencionada (explorar lo insólito, tantear sin miedo, relacionar a pesar de todo) para construir un discurso según criterios renovados que ofrezcan alternativas y combatan los prejuicios, sabiendo que nunca desaparecerán. Llegados a este momento histórico, es preciso mentar motivos específicos de raíz ilustrada que sirvan de guía.

Hay que hacerse cargo de la situación y tomar decisiones con pocas certezas, lo que exige atender a las tornadizas condiciones bio-geo-físicas del planeta, por un lado, y de la política mundial por otro. El modelo kantiano, tal como lo retoma Hannah Arendt, ayuda a formular un tipo de *juicio reflexionante* prudencial y particularizado, que medie entre el pensamiento y la voluntad, entre lo privado y lo público, entre la ética y el poder, entre la *techné-poiesis* y la *praxis* realmente humana…, en aras de fortalecer la noción de bien común (Arendt, 1997). Cada caso es diferente y pide un juicio concreto, sin recetas seguras, pero la obligación de ponderar, elegir y actuar es insoslayable para un responsable político o un ciudadano ilustrado, es decir, autocrítico, atento a las probabilidades y dispuesto al consenso, según se vio. Si el crudelísimo siglo XX hizo que Arendt pidiera una forma de pensar acorde con tiempos excepcionales, el XXI -que ya es denominado "el de la gran prueba" por los motivos ecosociales y políticos esbozados (Riechmann y otros, 2014: 30-35)- exige algo equivalente con tanta o más razón.

En cuanto al contenido material de la reflexión, además de lo dicho sobre necesidades y metas fundamentales, sería útil recuperar los pilares teóricos de la Revolución Francesa como impulso para reconstruir sin doctrinarismo la democracia: la tríada que une libertad, igualdad y fraternidad, acaso actualizadas, sigue teniendo mucho que aportar. Es difícil componer las tres líneas de fuerza entre sí y más aún hacerlas presentes en una época tan convulsa, pero no hay mejores referencias políticas a la hora de fortalecer los Derechos Humanos (García Ruiz, 2016). De nuevo el uso del carácter regulativo kantiano permite la adecuada flexibilidad y operar "como si", lo que bastantes autores de nuestra época suscribirían, con el nada sectario Camus en primera fila. Porque al final se trata, como dijo el francés, de luchar por la justicia y resistir ante la desesperanza, al margen de las posibilidades de éxito, haciendo que los medios justifiquen a los fines.

Por eso hay que revisar de manera crítica las *identidades*, sean metafísicas, étnicas, nacionales, culturales, políticas, etc., que no sólo contravienen los principios universalistas de la Ilustración, sino que tienden a que el fin de su propia salvaguarda e imposición justifique los medios utilizados. La homogeneidad hacia dentro exacerba a la vez la diferenciación hacia fuera, de manera que es difícil asentar una sociedad bien articulada y cosmopolita, sobre todo cuando se erosiona el entramado de instituciones que justamente hace posible y sostiene la pluralidad. Este proceso avanza en las democracias actuales, según consta, aprovechándose de graves problemas como la corrupción y los daños de la estafa mal llamada "crisis económica", lo que alimenta discursos populistas que a su vez responden con *verdades* identitarias del tipo que sea, frente a las *mentiras* institucionalizadas. Y ello conduce a otro aspecto no menos revelador de esta peligrosa deriva.

Se trata de las *políticas de la autenticidad*, ligadas a cierta idea de la verdad y a una serie de emociones que se toman como primigenias y genuinas, igualmente anti-ilustradas. Frente a la concepción *contractualista*, imperfecta pero pacífica y no exenta de rutinas políticas, volcada en un "bienestar jurídico" que facilite el bienestar material, orientado todo a una convivencia capaz de redistribuir el poder y la riqueza para limar los antagonismos, se yergue la concepción *conflictivista* que rechaza esos supuestos arreglos fingidos, ilusorios y aburridos, en nombre de la autenticidad de un compromiso ideológico atemporal y del realismo antropológico y político que por fin reconocería la descarnada lucha por el poder (Pardo, 2016: 147, y también 138, 141s.). Según eso, el pactismo propio del Estado democrático y social de derecho es un pobre *artificio* que encubre toda clase de componendas, corruptelas y falacias, mientras que la postura honesta y *natural* es la que reivindica con tensión apasionada el enfrentamiento perenne entre bandos ético-políticos irreconciliables, lo que a su vez daría Sentido a la historia.

Aparte del primitivismo (en los varios sentidos de la palabra) de la segunda postura, dogmática y maniquea cuando no mesiánica, hay que señalar la miopía de quienes no aprecian los avances socio-políticos conseguidos desde la Ilustración ni la actual coyuntura que demanda cierta unidad y cooperación a gran escala. La teoría del poder sustentada en una verdad metahistórica, como el conflicto sin cuartel y un hipotético estado de naturaleza que nunca desaparece, constituye lo contrario de la política ilustrada, mientras que el acuerdo, la transacción revisable y el equilibrio de fuerzas la definen. La acción política es muy falible y vulnerable, pero el realismo estriba en reconocer -a pesar de los pesares- la potencia de la civilidad, el afán por mejorar la vida de todos y el margen de libertad que el ser humano tiene para lograrlo (Pardo, 2016: 149 y 183). Lo contrario es reducir la existencia a una pura lucha entre brutos que jamás están dispuestos a apearse de su férrea identidad biológica y/o simbólica. O caer en el mezquino lema -que algunos practican con fruición- de "cuanto peor, mejor"…

Sin embargo, se ha repetido que las emociones tienen un gran peso a veces ingobernable y que la regresión política avanza, con el peligro cierto de caos y autoritarismo en el horizonte, por no redundar en las injusticias y desigualdades de todo tipo. El dilema es hallar formas de convivencia que no renuncien a lo esencial del legado ilustrado y que a la vez sean operativas y dúctiles. En este sentido, importa afrontar el auge de la "democracia sentimental", es decir, el peso de una subjetividad ciudadana endeble y contradictoria, pasional en extremo, a menudo inconsciente, tribal y casi siempre impulsiva, demasiado maleable y quebradiza como para lograr la autonomía, aun dentro del menos malo de los sistemas políticos… en fin, algo tan comprensible y en buena medida inevitable como insatisfactorio (Arias Maldo-

nado, 2016). Lo que impele a ser posibilistas en todos los órdenes, sin confundirlo con la resignación, y eso significa reforzar la democracia, sus ideales, instituciones y mecanismos de convivencia, al menos para frenar la demagogia y el aventurerismo. Ahí entra en juego una decidida educación *republicana* que favorezca el compromiso con la cosa pública y cierto rigor formativo, de modo que el ciudadano sea corresponsable de sus libertades civiles. Quizá no baste con ello, a la vista de los acontecimientos, pero es lo mínimo que se puede pedir.

Epílogo

El capitalismo y el populismo coinciden en algo decisivo: generan políticas *naturalizadas* porque afirman el *deseo* de manera irrestricta (dicho en breve, el principio de placer frente al de realidad), sea por medio del consumo a la carta de productos y "experiencias" (con mención especial al papel de las tecnologías digitales), en el primer caso, o de elementos de pertenencia y reivindicación socio-política desde una supuesta fraternidad carismática en el segundo. Los mecanismos son diferentes, por supuesto, para satisfacer la pulsión individualista y la gregaria, pero convergen en el fuerte primado de lo emocional y en la búsqueda de bienestar a toda costa, al margen de consideraciones racionales e institucionales sobre los límites egocéntricos del yo o legales del grupo. Se incurra en un narcisismo mayor o menor, ambos casos impugnan el carácter analítico, dialógico y universalista de la ilustración, en beneficio de la inmediatez y la ausencia de reglas para la maduración personal y política. Cuando en realidad, por decirlo con Spinoza, la racionalidad es la expresión culminante del deseo y entre naturaleza y política media un salto cualitativo fundamental.

La ilustración, con todo lo que significa, es una tarea irrenunciable por muy conscientes que seamos de sus fallos y limitaciones. Las dificultades son inmensas, tanto internas como externas al sujeto, queda claro, pero no hay mejor alternativa. Es cierto, además, que ésta es una "edad de la ira" llena de peligros, frustraciones y resentimiento que la hace aún más volátil y manipulable (Mishra, 2017), sin embargo el pensamiento apocalíptico sólo sirve de algo si se toma como último aviso frente a la gravedad de la situación. Y el libro de S. Pinker (*The Enlightenment Now*, 2018) se anuncia como un extenso correctivo contra las visiones desdeñosas e injustas con los actuales logros ilustrados. En cualquier caso, hay que elegir entre claudicar ante la barbarie (incluida la de la propia Ilustración) o combatirla sin desfallecer, *tertium non datur*. No hay respuestas claras en el horizonte y mucho menos recetas seguras, pero ése es el punto de partida del debate, no el de llegada, para un aprendiz de ilustrado. La actitud no basta por sí sola, pero es imprescindible.

Valga un ejemplo elocuente: el denominado *pensamiento estratégico* (no táctico) gira hoy sobre cuestiones geo-políticas de gran calado que los autores del XVIII no podían imaginar y para las que hacen falta nuevos instrumentos teóricos y prácticos, amén de tecnológicos. Por resumirlo en pocas palabras, se habla de un entorno mundial definido por el acrónimo inglés VUCA (*volatility, uncertainty, complexity, ambiguity*), lo que indica su carácter harto problemático en sentido cualitativo y cuantitativo. Sin embargo, ya se trabaja para diseñar una alternativa teórica que Bob Johansen denomina VUCA *Prime* (*vision, understanding, clarity, agility*), remitiéndose en definitiva al viejo empeño ilustrado por entender y actuar sin rendirse (Blanco y otros, 2017: 33ss.). Como siempre, hace falta pensamiento crítico, creatividad e instituciones fiables, intuición e inteligencia emocional, asumir la duda de forma proactiva, coraje y determinación ante la complejidad… En resumen, comprender y dilucidar los temas capitales de nuestro tiempo mediante una inteligencia estratégica que retome el empuje de las Luces sin dejarse paralizar.

Por otro lado, la sociedad de la información apenas instruye, pues *navegamos* en un mar de datos y algoritmos que no garantizan el conocimiento, el cual implica procesar, discriminar, asimilar y extraer consecuencias de aquellos en un nivel no sólo utilitario. La ilustración no reside, claro está, en la utilísima red de redes, horizontal y descentrada, pre-política, que todo lo conecta sin más criterio, disolviendo las categorías anteriores (autor, lector, emisor, receptor, espacio, tiempo, causalidad, jerarquía…) y haciendo probable un *naufragio* intelectual si se carece de cierto rumbo (Redondo y Salgado, 2017: 153ss.). Es más, los administradores de la red y los tecnócratas de turno (esos nuevos señores feudales) tienen un gigantesco poder que los convierte en rivales de la verdadera autonomía. Por el contrario, la ilustración aquí defendida apela a la lucidez responsable de ciudadanos formados, no sólo informados, capaces de tejer redes de acción conjunta (informales u organizadas, acaso *altermundistas*) para transferir el saber y regenerar la sociedad y sus instituciones. Tal es el tipo de persona en el que no hay más remedio que confiar, siquiera un poco…

Referencias Bibliográficas

Arana, J. (2015): *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Arendt, H. (1997): *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB.

Arias Maldonado, M. (2016): *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Madrid, Página Indómita.

Blanco, J. Mª y otros (2017): "El mundo en 2017: siempre alertas, nunca atemorizados", ieee.es, Documento marco 3/2017, 9-2-2017.

Blumemberg, H. (2008): *La legitimidad de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos.

Bronner, S. (2007): *Reivindicación de la Ilustración*, Pamplona, Laetoli.

Cassirer, E. (1950): *Filosofía de la Ilustración*, México D. F., FCE.

Debray, r. y Bricmont, J. (2004): *A la sombra de la Ilustración. Debate entre un filósofo y un científico*, Barcelona, Paidós.

Erhard, J. B. y otros (1988): *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos (ed. De Agapito Maestre).

Espinosa, L. (2001); "Pensar la naturaleza hoy", *Pensamiento* 219, 431-450.

— (2007): "La vida global en la eco-bio-tecno-noos-fera", *Logos* 40, 55-75.

— (2015): "Realidades dislocadas, estilos de vida precarios. Notas para una antropología de la crisis económica y simbólica", *Mundo Nuevo*, VI, nº 14, 137-172 (en la red)

— (2017): "Reflexiones *antropolíticas* sobre el mundo digital y la autonomía personal", *Dilemata.net* nº 24, 65-91.

Finkielkraut, A. (1987): *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.

Frankfurt, H. (2007): *Sobre la verdad*, Barcelona, Paidós.

García Ruiz, A. (2016): *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Madrid, Libros de la Catarata.

Giddens, A. (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.

Habermas, J. (1985): "La modernidad, un proyecto incompleto", en VV. AA., *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós.

Hochschild, A. R. (2008): *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires, Katz.

Hankins, T. L. (1985): *Science and the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press

Judt, T. (2010): *Algo va mal*, Madrid, Taurus.

Klein, N. (2016): *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Barcelona, Paidós.

Lichtenberg, G. H. (1991): *Aforismos*, antología de Juan del Solar, Madrid, Edhasa, 3ª ed.

Mishra, P. (2017): *La edad de la ira*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Morin, E. (1974): *El paradigma perdido, el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós.

Morin, E., Ciurana, E. y Motta, R. D. (2002): *Educar en la era planetaria*, Valladolid, UNESCO-Universidad de Valladolid

Pardo, J. L. (2007): *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Galaxia-Círculo de Lectores.

— (2016): *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Anagrama.

Ramos, I. (2018): "Rousseau and Smith in the Age of Imagination", aceptada su publicación en *Adam Smith Review* 11.

Redondo, P. y Salgado, S. (2017): *La isla de la verdad y otras metáforas en filosofía*, Santander, El Desvelo Ediciones.

Riechmann, J., Carpintero, O. y Matarán, A. (2014): *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones postcapitalistas*, Granada, Univ. de Granada.

Riechmann, J. (2015): *Autoconstrucción*, Madrid, Libros de la Catarata.

Sánchez Ron, J. M. (2011): *La nueva ilustración: ciencia, tecnología y humanidades*, Oviedo, Editorial Nobel.

Sassoon, D. (2006): *Cultura. El patrimonio común de los europeos*, Barcelona, Crítica.

Serres, M. (1999): *Luzes. Cinco entrevistas com Bruno Latour,* Sao Paulo, Unimarco.

Snyder, T. (2015): *Tierra negra. El Holocausto como historia y advertencia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg

Stamos, D. N. (2009): *Evolución. Los grandes temas: sexo, raza, feminismo, religión y otras cuestiones*, Barcelona, Buridán.

Steiner, G. (2004): *Lecciones de los maestros*, Madrid, Siruela.

Stove, D. (2002): *On Enlightenment*, New Brunswick (N. J.), Andrew Irvine editor.

Taibo, C. (2016): *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Madrid, Libros de la Catarata.

Tasic, V(2001): *Una lectura matemática del pensamiento postmoderno*, Buenos Aires, Colihue

Taylor, C. (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.

Todorov, S. (2008): *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia-Círculo de Lectores.

Toulmin, S. (1990): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago University Press.

Villacañas, J. L. (2013): *Dificultades con la Ilustración: variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, Verbum.

Villaverde Rico, Mª J. (2008): *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Madrid, Tecnos.

DOI:http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.007
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 151-182

Serial Nietzsche: happiness from another perspective
Hannibal Lecter: Nietzschean hero

Nietzsche en serie: la felicidad desde otra perspectiva. Hannibal Lecter: héroe nietzscheano

Melissa Hernández Iglesias

Universidad Complutense de Madrid
lobelloesdificil@hotmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.008
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 183-194

Recibido: 31/07/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Las series de televisión son una herramienta útil y novedosa a la hora de abordar cuestiones filosóficas y acercar la disciplina ética a todo tipo de personas, sea cual sea su formación. En la serie americana *Hannibal,* encontramos una huella del pensamiento ético de Friedrich Nietzsche, así como una manifestación de los principios esenciales de su filosofía en el protagonista. Hannibal alcanza la felicidad propuesta por Nietzsche, y con todo, podría presentarse como la encarnación del superhombre nietzscheano.

Palabras clave: *Nietzsche, Hannibal, ética, series de televisión, felicidad.*

Abstract

TV series are a useful and new tool when addressing philosophical issues and bringing ethical discipline closer to all kind of people, regardless of their academic background.

In the American serie Hannibal, we find a trace of Friedrich Nietzsche's ethical thoughts, as well as a manifestation in the main character of his essential principles. Hannibal reaches Nietzsche's happiness proposal, and for all that, he could be introduced as the incarnation of the Nietzschean superman.

Keywords: *Nietzsche, Hannibal, ethics, TV series, happiness.*

Quien con monstruos lucha cuide de
no convertirse a su vez en monstruo.
Cuando miras largo tiempo a un abismo,
el abismo también mira dentro de ti.

¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el
sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo.
¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad.
¿Qué es felicidad? El sentimiento de lo que acrece el poder;
el sentimiento de haber superado una resistencia.

Friedrich Nietzsche

1. Introducción

En la actualidad, la Ética puede beneficiarse de herramientas novedosas que faciliten la tarea a la que esta disciplina está destinada, a saber, la toma de decisiones a través de un ejercicio de deliberación para orientar las acciones hacia la mejor y más deseable opción de las posibles.

Las narraciones que se dan en las series de televisión y la interpretación de las mismas, nos hace ponernos en otra piel, otras vidas y circunstancias que amplían el propio paradigma ético, y no sólo a nivel teórico, aumentando el conocimiento de las distintas corrientes éticas, sino también en supuestos prácticos en los que el espectador puede verse en la situación de tener que tomar decisiones en situaciones límite, distintas a las que normalmente por sus circunstancias e ideales adoptaría. Por esto mismo, se puede afirmar que la ética también es un espacio abierto a la creación, o dicho de otro modo, «el cine es experimentación y experimento, no tiene nada de extraño que se convierta en nuestro laboratorio, laboratorio del juicio moral».[1]

Se propondrá en este caso, la serie de televisión estadounidense *Hannibal* (las tres temporadas de la serie son del creador Bryan Fuller, estrenada en el año 2013 y distribuida por NBC Universal Television Distribution) para trabajar, a través de la figura de Hannibal Lecter (Mads Mikkelsen) y el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, la cuestión de "ética de la felicidad".

[1] Domingo Moratalla, T., *Bioética y cine. De la narración a la deliberación,* San Pablo, Madrid, 2010, p.31.

2. Por qué Hannibal Lecter[2] cómo modelo de moralidad

Aunque Hannibal Lecter nació con las novelas de Thomas Harris, el cine y la serie de televisión que lleva su nombre, ha dado mucha popularidad y protagonismo al personaje, haciéndole popularmente conocido, pero quizá no por lo que realmente es. Hannibal no sólo es un villano más de la gran pantalla, sino que es alguien realmente profundo con el que se abre todo un entramado de cuestiones y dilemas éticos sobre los que reflexionar.

La serie de televisión *Hannibal*, en la que se vamos a hacer hincapié, se centra en el personaje del doctor Lecter, abriendo numerosas cuestiones filosóficas y presentando a Hannibal como un anticristo intelectual y autónomo moral con los ingredientes necesarios para alcanzar la felicidad y libertad. Un lobo estepario particular que, a pesar de vivir en sociedad, se da a sí mismo sus propias pautas de actuación en base a un código ético firme y autogestionado.

Las películas, aunque dejan ver a un inmejorable Anthony Hopkins en una de sus mejores interpretaciones, no le dan tanto protagonismo al fondo del personaje de Hannibal, sino que se centran más en la trama de la historia. Por el contrario, la serie de televisión de la NBC nos hace conocerle mucho más, ahonda en cuestiones más reflexivas y plantea la posibilidad de ver a Hannibal como un modelo peculiar de moral, en la que esta es creada por y para sí mismo, sin tratar de contentar a nadie que no sea más que su propia conciencia.

El Hannibal Lecter de la serie de televisión, traído a la vida por Mads Mikkelsen, es un personaje caracterizado por su inteligencia, gusto refinado para las artes, la cultura, la música, la comida… Con un saber estar intachable y un atractivo sublime. Hay mucho más allá del personaje del que, popularmente, se hace eco con atributos como asesino, demente, loco o caníbal, y éste es uno de los principales motivos por los que se va a tomar al doctor Lecter como un ejemplo de un ejercicio moral fuerte e inamovible.

No siempre las cosas se nos muestras a primera vista tal y como son en realidad, por ello, hay que evitar juicios de valor repentinos, y hacer que la curiosidad sea una herramienta para el descubrimiento de nuevos mundos con los que poder compartir y completar lo que ya somos.

A raíz de esto, el creador de Hannibal, Thomas Harris, le presenta como una persona con lucidez, que guía su vida en base a sus deseos y no a una necesidad que le lleva a ello.

---

[2] Se va a hacer referencia principalmente al personaje de Hannibal Lecter al que da vida Mads Mikkelsen en la serie de televisión *Hannibal.* Aunque también se hará referencia a las novelas de Thomas Harris y a las películas *El silencio de los corderos, Hannibal, El dragón rojo, y Hannibal: el origen del mal,* es en la serie donde se ve reflejada con mucha más intensidad la moral, deseos, actuaciones de Hannibal, así como los patrones que sigue para matar, sus porqués.

> "Whereas paraphilic and sadistic cannibals appear to act on forces and motivations that are psychologically out of their control – they are mentally ill and require treatment – Thomas Harris always presents Lecter to us as far more lucid, far saner, than those others (…) Whatever Dr. Lecter's aliments, his passion for human flesh is never presented to us as satisfying any need -just a desire".[3]

Es importante recalcar el hecho de la salud mental del famoso psiquiatra, pues se podría dudar de la validez de tomar como referente la moral de Hannibal, y lo que es más importante, el modo en qué llega a ella, si presentara signos característicos de la locura, pero ocurre más bien lo contrario.

El doctor Lecter presenta un juicio impecable, lúcido, y una capacidad de razonamiento exquisita. Se puede estar de acuerdo, o no, con las características de su praxis, y la justificación, siempre argumentada, de sus acciones, pero de lo que no se puede dudar, es de sus dotes intelectuales, de la fortaleza de su espíritu y del ejemplo que supone a la hora de la consecución de poder ejercer la libertad moral y la felicidad.

No obstante, no se van a analizar tanto estas cuestiones como el que, a pesar de sus circunstancias, Hannibal consigue, o eso se deja ver en la serie de televisión y en las películas, la felicidad. Es lo que más interesa a la hora de estudiar a este personaje, su fortaleza moral y la capacidad de llevar a cabo en forma de acciones sus valores.

Hannibal es un ser sorprendentemente consecuente entre lo que piensa, lo que desea y lo que hace, y sigue unos criterios estrictos para matar, para dar caza a sus víctimas y comérselas, así como para llevar a cabo la moral que profesa. Hay motivos para ambas actuaciones, el asesinato y el canibalismo. Evidentemente, no se va a defender este tipo de acciones, pero sí el hecho de ser firme y consecuente con ellas, de ejercer una autonomía moral en estado puro, con pautas argumentadas, sólidas, con las que se puede estar de acuerdo o no, pero no se va a juzgar si entra dentro de lo bueno o lo malo los actos de Hannibal[4].

A pesar de que conoce a la perfección las normas sociales, se pone por delante de cualquiera para conseguir sus propósitos, su felicidad. La sociedad le aprisiona, le impide realizarse como lo que realmente es. Los asesinatos que lleva a cabo son precisamente para eliminar de la sociedad aquellos individuos que la empeoran: sus víctimas son rudas, sin modales, sin cultura, lo que podríamos llamar parásitos sociales. Esto

[3] Westfall, J., *Hannibal Lecter and philosophy*, Open Court, Chicago, 2016, p. 25.

[4] Se verán más adelante los argumentos oportunos para justificar las acciones de Hannibal. No se trata, no obstante, de hacer juicios de valor, sino de ver de qué manera se aparta la moral del moralismo y esto lleva al personaje a la felicidad.

hace que Hannibal siga unos cánones de conducta determinados que estudiaremos más adelante, su imperativo categórico personal se enuncia así: «Eat the rude».

3. Hannibal Lecter: héroe nietzscheano

Si se analiza la conducta de Hannibal en profundidad, se aprecia que presenta diversas actitudes filosóficas características de autores concretos, pero se puede destacar la presencia de Friedrich Nietzsche por encima de cualquier otra.

La moral consiste en un conjunto de normas, pautas, máximas, que guían nuestra vida y nuestras actuaciones. Hay quienes entienden, como Kant, que la moral va estrechamente unida a la razón, a la autonomía de la voluntad (entendiendo autonomía de la voluntad que el querer mismo pueda ser incluido como ley universal), y que hay necesidades objetivas obligatorias llamadas "deber".[5] Para Kant la libertad se ejerce cuando se actúa por deber (no persiguiendo fines concretos que coincidan con la ley moral, en este caso se obra conforme al deber), es decir, en base al imperativo categórico.

Por su parte, Nietzsche, a cuyo pensamiento se acerca en gran medida esta investigación, entiende la moral como el instinto gregario del individuo[6], un constructo social, y hace apología de que ésta debe ser sometida a juicio, hacer un ejercicio de crítica para con uno mismo y valorar si realmente se está de acuerdo con lo que tenemos interiorizado, para ser capaz de autorregirnos moralmente.

Para Nietzsche la moral que se nos inculca va íntimamente ligada a los deseos y pretensiones de la sociedad, no se nos enseña ser autónomos, sino a repetir los valores que, a aquélla, o a un determinado grupo al que se pertenezca, le beneficia. Es más, la moral ejercida de esta manera, sin la crítica, sin la sospecha, encadena, porque no se persigue que podamos autorregirnos moralmente, sino que repitamos sin cuestionamiento una serie de normas que pueden, o no, coincidir con las deseadas por el individuo. Precisamente, sostiene Nietzsche, el fin de todo individuo es mantenerse unido con uno mismo, y es la moral que se impone, ajena a uno mismo, la que le resquebraja y hace que se divida. De ahí que hable de la inmoralidad de la moral.[7]

Contrapone, el filósofo alemán, la moral de esclavos, caracterizada por la asimilación sin crítica de los valores tradicionales, en la que predominan la compasión, la culpa y la misericordia entre otros, con la moral de señores, caracterizada por

[5] Cfr. Kant, I., "Capítulo II" *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Santillana, Madrid, 1996.
[6] Nietzsche, F., *La gaya ciencia,* Edaf, Chile, 2002, p.202.
[7] Cfr. Safranski, R., "Capítulo 9" *Nietzsche. Biografía de su pensamiento,* Tusquets, Barcelona, 2010.

el afán de superación, la fuerza, y la voluntad de poder, en la que son los mismos hombres los que se dan a sí mismos los valores morales que consideran beneficiosos. El hombre en Nietzsche es la medida de los valores. Es bueno aquello que para uno mismo lo es.

De Nietzsche, Hannibal posee rasgos esenciales de su filosofía. Se verá a continuación cómo encarna los valores nietzscheanos, interiorizándolos y aplicándolos de forma práctica a su vida.

En primer lugar, se puede destacar cómo en Hannibal predomina de forma evidente la voluntad de poder afirmativa. Este "querer querer", amor a la vida, su vida, la que él mismo construye en base a sus deseos e intereses, pasa por encima, incluso, del instinto de auto conservación (puesto que Hannibal se juega la vida y la libertad en cada paso que da).

Esta es una de las características básicas de la teoría Nietzscheana, el tratar de desplegar la fuerza interna de cada uno y hacerla tangible forma de actuaciones. «Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder -: la autoconservación es tan sólo unas de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto».[8]

La autonomía moral sería la segunda característica nietzscheana que se hace presente en el doctor Lecter. No se tiene que confundir autonomía con egoísmo. Es posible que lo que se va a defender como autonomía se confunda con el otro término, porque, como dice Nietzsche, la moral cristiana ha contribuido en nuestra sociedad a fomentar dicha confusión:

> "¡Es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente espantoso de que la *contranaturaleza* misma, tomada como moral, haya recibido los máximos honores y, como ley, como imperativo categórico, haya estado gravitando sobre la humanidad!... ¡Equivocarse hasta ese punto *no* como individuo, *no* como pueblo, sino como humanidad! ¡Que se aprendiera a despreciar los instintos más primarios de la vida; ¡que se *inventase* un «alma», un «espíritu», para difamar el cuerpo!; ¡que se aprendiera a sentir algo impuro en el presupuesto de la vida, en la sexualidad!; ¡que se haya buscado el principio del mal en la más profunda necesidad de desarrollarse, en el *estricto* egoísmo (- ¡ya la palabra es injuriosa! -)!; ¡y que, por el contrario, se haya querido ver en los signos típicos de decadencia y contradicción de los instintos, en lo «desinteresado», en la pérdida del centro de gravedad, en la «impersonalidad», y en el «amor al prójimo» (- ¡vicio del prójimo!) el valor más elevado, ¡qué digo!, el *valor en sí!".*[9]

Esto mismo que dice Nietzsche que se denomina como egoísmo popularmente, es lo que vamos a tratar como autonomía.

---

[8] Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal,* Alianza, Madrid, 2016, p. 44.
[9] Nietzsche, F., "Por qué soy un destino", *Ecce homo*, Obras Completas, volumen IV, Tecnos, Madrid, 2016, p. 857.

A consecuencia de sus circunstancias vitales, Hannibal despliega una moral propia, con valores que no persiguen más que la satisfacción propia, y no siempre de forma egoísta, sino que entiende que está haciendo un favor a la sociedad con su obra.

En la serie de televisión se presentan los asesinatos de Hannibal como una obra de arte, un cometido, diseño o plan, con la siguiente frase: "This is my design".

Puede ponerse esto en entredicho, pero seguramente muchos estarían de acuerdo con él a pesar de no manifestarlo en voz alta a causa de la presión que ejercen las convenciones y normas sociales que criminalizan las actuaciones de nuestro erudito psiquiatra.

Aun así, no se trata de valorar, como se dijo anteriormente, si está bien o mal lo que hace, sino la capacidad de autodeterminación, de libertad moral del protagonista. La voluntad de poder da paso a la autonomía moral, lo que permite una coherencia entre los deseos internos y las actuaciones externas, y esto favorece el alcance de la felicidad. Esto es así porque no se trata de seguir unas pautas establecidas de conducta, regidas por los términos de bondad y maldad pertenecientes a una sociedad determinada, sino que la moral tiene que quedar libre de todo moralismo.

En términos nietzscheanos, hacer genealogía de nuestros valores para tener la capacidad de dárnoslos a nosotros mismos, sin coacciones, sin imposición alguna que no sea la coherencia y fidelidad a uno mismo, y Hannibal lleva esto a cabo al pie de la letra. Como dice él mismo en el primer episodio de la tercera temporada de la serie, «la moralidad no existe, sólo la moral» [10].

En el caso de Hannibal se cumple la sentencia nietzscheana que dice que sólo a través del sufrimiento y el esfuerzo personal de superación, se puede llegar a la cima de un largo camino de objetivos. De hecho, Nietzsche sostiene que es a través del sufrimiento donde se revela el valor del hombre:

> "Aquellos hombres que en definitiva me interesan, son a los que les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; yo deseo, además, que no desconozcan el profundo desprecio de sí mismos, el martirio de la desconfianza de sí mismos, la miseria del vencido; y no tengo compasión de ellos, porque les deseo lo que revela el valor de un hombre: ¡que aguanten con firmeza!" [11]

La consecuencia de superar el sufrimiento arraigado a la vida, es una mayor fortaleza. Este es uno de los rasgos que define a Hannibal, los hombres superiores, a los superhombres, y con el viene la envidia de aquellos que no consiguen volar y alcanzar las alturas:

[10] Minuto 13' 45".
[11] Nietzsche, F., *La voluntad de poder,* Edaf, Chile, 2000, p. 600.

"Te acercaste a ellos y pasaste por encima: esto nunca te lo perdonarán. Pasas por encima de ellos: pero mientras más alto escalas, más pequeños te ven los ojos de la envidia. Con todo, quien vuela es el más odiado".[12]

Con todo esto, se va a defender que el objetivo del hombre es la felicidad, pero siempre va a ser una felicidad personal que irremediablemente se verá llena de obstáculos. Sólo el hecho de tener la valentía de ejercer una moral autónoma, supone un enfrentamiento al sufrimiento, también con el entorno social, exponerse a la exclusión, y en muchos casos, como hace nuestro protagonista, tener que vivir escondido de lo que realmente se es.

La soledad es una consecuencia de la autonomía moral, y con esto no se quiere decir que sea algo deseable, sino que el ejercicio de reivindicar los propios valores, deriva en muchos casos en el rechazo por parte de los demás. No se hace referencia a una soledad física, sino a una soledad rodeada de gente, a una incomprensión y censura ajena. En cualquier caso, es preferible dicha soledad a formar parte de un gran rebaño acrítico y dócil.

> "Donde termina la soledad, empieza el mercado; y donde el mercado empieza, empieza también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas […] El mundo gira en torno a los inventores de nuevos valores: - invisible gira. Pero el pueblo y la fama giran en torno a los comediantes: así es el curso del mundo".[13]

No siempre se puede uno, en palabras de Hannibal, quitar el traje de persona y mostrar lo que realmente es.[14] A pesar de ello, aquellos hombres superiores viven con este hecho, lo asumen y se superan ante cada dificultad:

> "Las personas espirituales, en cuanto son las más fuertes, encuentran su felicidad allí donde otros encontrarían su declive: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con los otros, en la prueba; su placer es el autodominio".[15]

Este enfrentamiento, conflicto entre ejercer de forma libre nuestra moral, y la repercusión que pueda este hecho tener en los otros, es porque somos seres sociales por naturaleza, y de la misma manera en la que la sociedad puede someternos, también hay que ir con precaución y prever las consecuencias de nuestras acciones

---

[12] Nietzsche, F., "Del camino del creador", *Así hablo Zaratustra*, Obras Completas, volumen IV, Tecnos, Madrid, 2016, p. 107.

[13] Nietzsche, F., "De las moscas del mercado", *Así hablo Zaratustra*, Obras Completas, volumen IV, Tecnos, Madrid, 2016, p. 100.

[14] En el episodio primero de la tercera temporada, entre el minuto 17' 46" y 18' 00", Hannibal dice, "I've taken off my person suit" (me he quitado mi traje de persona), a lo que su antigua psiquiatra y actual amiga, Bedelia, le responde: "you let them see you" (les has dejado verte), y él concluye, "I let them see enough" (les dejé ver lo suficiente).

[15] Nietzsche, F., *El Anticristo,* Obras Completas, volumen IV, Tecnos, Madrid, 2016, p. 762.

en nuestros semejantes. De ahí deviene la responsabilidad, ya que, al ser libres, tenemos que tomar continuamente decisiones, y no sólo van a afectar al propio sujeto que las lleve a cabo, sino que las consecuencias de las mismas repercutirán de una manera u otra en los demás.

En Hannibal se ve claramente el ejercicio de la autonomía, pero quizá se pueda poner más en duda que sus actos sean responsables. Pero el hecho es que la responsabilidad no sólo tiene que ser efectiva para los demás, es decir, que las consecuencias sean favorables al resto de personas que se ven afectados por las acciones realizadas. Cuando el conflicto consiste en decidir quién resulta perjudicado, (por decirlo de alguna manera) si un tercero, o uno mismo, Hannibal lo tiene claro. Reivindica su individualidad, su felicidad, su autonomía moral y libertad, porque también significa ser responsable el serlo para con uno mismo y ser consecuente con sus deseos y acciones.

Este es uno de los rasgos inherentes al superhombre (Übermensch). El superhombre es la meta de todo ser humano, la encarnación de todos los valores nietzscheanos y superior al resto moralmente. Su voluntad de poder le hace elevarse, y en el caso de conflicto, mira por sí mismo. La creación del superhombre se da a partir de una superación de sí mismo, de la moral y de la capacidad de descubrir que el dolor es un mecanismo para crecer, fortalecerse. Todo esto ocurre a raíz de una elevación de la conciencia del hombre

Hannibal es una encarnación de superhombre nietzscheano. Se torna lo que es a partir de un acontecimiento doloroso, el asesinato de su hermana Mischa Lecter, a la cual unos soldados nazis asesinaron y se comieron en la guerra. Este hecho interfiere en la vida de Hannibal determinando lo que sería en un futuro. Pero es por este motivo, por haber encauzado el dolor y emplearlo como mecanismo de superación y fortaleza, por lo que Lecter tiene control sobre sí mismo, es autónomo, libre, controla su entorno y no deja que los seres inferiores a él le sometan, al contrario, ejerce su poder sobre ellos:

> "Like Nietzsche's Overman, Lecter exhibits almost superhuman power in all three senses of the term that Nietzsche stressed: he is in complete control of himself, his environment, and all of the inferior individuals that surround him".[16]

En situaciones de peligro y estrés, el ser humano tienes dos opciones como respuesta al miedo o sufrimiento, enfrentarte a él o huir de él. La solución que da Nietzsche es que el sufrimiento es algo implícito en la vida, y que de nada sirve intentar evitarlo, tarde o temprano se hará presente de un modo u otro. Cuando llegue hay que enfrentarse a él con la frente levantada. Hannibal sigue esta pauta,

[16] Westfall, J., *Hannibal Lecter and philosophy,* Open Court, Chicago, 2016, p. 199.

no sólo se enfrentó al sufrimiento de un hecho traumático, sino que lo empleó como método de superación y autonomía moral y personal.

4. Conclusiones

Con todo esto, se puede decir que Hannibal consigue ser un digno discípulo del pensamiento nietzscheano. Autonomía moral, voluntad de poder, independencia, fortaleza, y también consecución de la felicidad. La definición de felicidad para Nietzsche, así como de lo que es bueno y malo, se encuentra en el segundo aforismo de *El Anticristo*:

> "¿Qué es bueno? - Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? – El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada".[17]

Aquellos que, para Hannibal no tienen educación, respeto, saber estar, no encajan en su concepto de humanidad, por lo tanto, enturbian la sociedad, la perjudican, y si no son humanos, no habría problema en tratarlos como animales dignos de formar parte de nuestra cadena alimenticia. «And there's nothing inmoral, on Lecter's view about killing and eating a pig»[18].

Según la filosofía de Nietzsche, cualquiera que dé rienda suelta a su voluntad de poder, al ejercicio de su autonomía moral, sentirá el aumento de su fuerza personal, y ese sentimiento es lo que el filósofo alemán concibe como felicidad. Con esto, se podría cuestionar el fondo, pero no la forma en la que Hannibal consigue ser feliz, es más, cualquier persona que conciba la felicidad en contexto nietzscheano, puede llegar a ser feliz, y no tiene por qué coincidir en ningún caso lo que eleva a una persona con el resto de la sociedad. Nietzsche reivindica frente al peso moral que la sociedad impone, un individualismo ético a través de la crítica y la sospecha a lo adquirido tradicionalmente y la reflexión sobre lo que somos y lo que deseamos ser.

En segundo lugar queda visto como la serie de televisión *Hannibal* es útil a la hora de estudiar y entender a Nietzsche y abordar cuestiones éticas del autor.

Por último destacar que las series de televisión en general, son una herramienta filosófica útil, práctica y didáctica para el estudio de la ética, y para tratar sus problemas y dilemas desde las mismas. A su vez es una forma de acercar la filosofía a cualquier persona que esté interesada en su estudio, sin tener en cuenta su nivel de estudios o formación en cuestiones éticas.

---

[17] Nietzsche, F., *El Anticristo,* Alianza, Madrid, 2011, p. 36.
[18] Westfall, J., *Hannibal Lecter and philosophy*, Open Court, Chicago, 2016, p. 37.

Referencias Bibliográficas

Domingo Moratalla, T., *Bioética y cine. De la narración a la deliberación,* San Pablo, Madrid, 2010.

Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Santillana, Madrid, 1996.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Obras completas, Tecnos, Madrid, 2016.

— *Ecce homo*, Obras completas, Tecnos, Madrid, 2016.

— *El Anticristo*, Obras completas, Tecnos, Madrid, 2016.

— *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2011.

— *La voluntad de poder*, Edaf, Chile, 2006.

— *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2016.

Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets Editores, Barcelona, 2010.

Westfall, J., *Hannibal Lecter and philosophy*, Open Court, Chicago, 2016.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.008
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 183-194

Hermeneutical Bioethics: a critical review of principialist approach

Bioética hermenéutica: una revisión crítica del enfoque principialista

Sergio Quintero Martín

Universidad Complutense de Madrid
quinte2002@hotmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.009
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 195-208

Recibido: 10/07/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

El propósito de este artículo es intentar mostrar las progresivas carencias, tanto a nivel teórico como, sobre todo, a nivel práctico, de la metodología del enfoque principialista para el análisis ético de los problemas que surgen diariamente en la práctica médica. La cuestión es: ¿los conflictos éticos actualmente son el resultado de una mala gestión y una mala perspectiva institucional?, ¿son algo inevitable en la práctica médica?, ¿o son ambas?

Palabras clave: *enfoque principialista, conflicto ético, hermenéutica, análisis bioético.*

Abstract

The goal of this article is try to explain the progressive deficiencies, both theoretically and, above all, at the practical level, of the methodology of the principialist approach for the ethical analysis of the problems that arise daily in medical practice. The question is: are the ethical conflicts currently the result of poor management and poor institutional perspective? Are they inevitable in medical practice? Or are both?.

Keywords: *principialist approach, ethical conflict, hermeneutic, bioethical analysis.*

1. Una duda razonable

Los conflictos éticos son la moneda de la bioética médica.[1] En otras palabras, el fundamento de la bioética son los conflictos éticos, es decir, el aspecto práctico (no-técnico) de la práctica médica. Desoír la causa constitutiva de la bioética es juzgar un problema despojado de un sentido hermenéutico, validando sus consecuencias como infructuosas por defecto o volviéndolas estériles por exceso.

El análisis de los conflictos éticos existentes en la práctica médica se lleva a cabo metodológicamente desde la aparición del *Informe Belmont* (1979). En este momento, nacieron simultáneamente dos aproximaciones para lidiar con estas cuestiones que, si bien no son radicalmente contrapuestas, tienen ciertos elementos divergentes: por un lado, el enfoque principialista, y, por otro lado, el enfoque casuístico. La primera aproximación fue desarrollada por Tom Beauchamp y Jamen Franklin Childress y se caracteriza por "la combinación de unos principios abstractos con unas reglas de mediación que servirán como estrategia práctica"[2] frente a los conflictos éticos. La segunda aproximación adoptada principalmente por Albert Jonsen y Stephen Toulmin se basa en la primacía del caso particular en torno al que se dirime una solución ética y biomédica a través de juicios contingentes y hermenéuticos. De ambos enfoques, el adoptado de forma institucional por la mayoría de los sistemas sanitarios fue el enfoque principialista porque ofrece un marco general que elimina la arbitrariedad de la toma de decisiones y un fundamento asumible como universal, frente a la heterogeneidad y la aparente falta de fundamentación del enfoque casuístico.

Si bien es cierto que a través del marco general que establece el enfoque principialista se alcanzó una primera solución a problemas éticos surgidos desde mediados del siglo pasado como la conjugación de los rápidos avances tecnológicos con unos efectos inciertos, la protección frente a atrocidades similares a las del programa de la medicina nazi,[3] los nuevos métodos de tratamiento que resultaron tremenda-

[1] Parafraseando el inicio de un artículo de Albert Jonsen donde aborda el interés del enfoque casuístico como metodología para la ética médica.
Véase, Jonsen, Albert. "Casuistry as Methodology in Clinical Ethics", en *Theoretical Medicine*, 12, 1991, pp. 299-302.

[2] Domingo Moratalla, Tomás; y Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2013, p. 85.

[3] Como ocurrió en los Estados Unidos entre las décadas de cuarenta y los sesenta, daremos tres ejemplos: en los años cuarenta en Alabama, seiscientos enfermos sifilíticos de raza negra fueron reclutados para un estudio sobre la evolución natural de la enfermedad, evitando tratarles (aun conociendo los efectos curativos de la penicilina

mente invasivos, la jerarquización de las relaciones sanitarias, y el intento de construir un modelo sanitario universal de calidad (gracias al surgimiento generalizado en Europa del llamado Estado del Bienestar); hay que destacar que se trata de soluciones reducidas a problemas técnicos y tecnológicos. No negamos que el enfoque principialista no funcione y deba desecharse, todo lo contrario: los problemas que originaron su institución han sido resueltos con bastante acierto. Sin embargo, se trata de una aproximación insuficiente ante la complejidad y la multidimensionalidad de los problemas bioéticos de la actualidad.

Susan Wolf[4] describe una primera duda razonable sobre el empleo contemporáneo del marco general del enfoque principialista criticando su «culpable ceguera» y la inocencia formal a la hora de responder ante ciertos conflictos éticos de la medicina:

> Frente al modelo de principios, que es el que parece predominante, se plantea la posibilidad de que la atención a lo general esté obstaculizando la visión de las diferencias y los factores contextuales, de que la insistencia en la autonomía se asiente sobre un modelo de individualismo liberal, poco sensible a las relaciones intersubjetivas y a la interdependencia entre las personas.[5]

Esta duda razonable sobre la pertinencia del enfoque principialista tiene como núcleo lo que Henk Ten Have califica como "paradoja bioética": "intentamos tratar los asuntos morales de la medicina con una concepción de la ética que en sí misma está impregnada de racionalidad científico-técnica".[6] En otras palabras, la "paradoja bioética" representa la contradicción que surge al primar la racionalidad técnica sobre el contexto en los procedimientos médicos. De este modo, en la práctica médica la validez de los protocolos y de los procedimientos son *de facto* incuestionables (pese a que teóricamente en el enfoque principialista hay margen a la corrección y la autocrítica), y su único objetivo es el de clarificar responsabilidades de las acciones, es decir, como se dice coloquialmente, "lavarse las manos" frente a cualquier fallo procedimental o protocolario: la culpa fue del paciente que no entendió el consen-

---

sobre la sífilis) y realizando las autopsias a los paciencias fallecidos; entre los años 1959 y 1962 nacieron más de ocho mil niños con deformaciones congénitas severas debido a la ingesta por parte de las madres –durante el período de gestación- de la Thalidomida (un fármaco creado para reducir y aliviar las consecuencias del embarazo, como las náuseas); y, por último, en 1963, en un hospital de Brooklyn (Nueva York), se inyectaron células cancerosas vivas a un grupo de ancianos, y poco tiempo después, en un hospital –también neoyorkino- se inoculó el virus de la hepatitis en una serie de niños con minusvalías psíquicas.

[4] Véase, Wolf, Susan. "Gender and feminism in bioethics", en *Feminism and Bioethics: beyond reproduction* (Ed. Susan Wolf), Nueva York, Oxford University Press, 1996, pp. 3-43.

[5] Domingo Moratalla, Tomás; y Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa*, op. cit., p. 89.

[6] Ten Have, Henk. "Bioética: el arte de la interpretación y la deliberación", en *Bioética: el estado de la cuestión* (Eds. Lydia Feito, Diego Gracia, Miguel Sánchez), Madrid, Editorial Triacastela, 2011, p.170.

timiento, la culpa fue del médico por excederse en sus obligaciones o no realizarlas conforme a los protocolos, la culpa fue de la institución sanitaria por no disponer de recursos o de una calidad en el servicio. La consecuencia de esta paradoja es que la práctica médica está guiada por el miedo al litigio, haciendo que la medicina sea una práctica que se despliega a medias porque se despliega a la defensiva.

El enfoque principialista se organiza, siguiendo una dialéctica medios-fines, como una construcción teórica sólida que, en sí misma, es acertada y coherente. Sin embargo, resulta ineficaz en un sentido práctico más allá de las cuestiones técnicas a las que se encuentra reducida, precisamente porque adolece de un despliegue perverso de sus principios. Este reduccionismo técnico se produce por el "fallo técnico" que surge en toda dialéctica medios-fines porque, como acentúa Antonio Gómez Ramos, "toda mecánica de medios y fines lleva aparejado el peligro de que los fines acaben sobrepasados, desvirtuados o anulados por los medios"[7]. La transvaloración del fin que pretende alcanzar la medicina –ayudada por la bioética- siguiendo el enfoque principialista (la curación de los seres humanos) se simplifica e instrumentaliza por su aspecto técnico (tecnologías más precisas y efectivas, técnicas quirúrgicas menos invasivas, fármacos más potentes). De esta manera, se identifica exclusivamente el fin de la medicina con ese medio particular y prescindiendo en el proceso del carácter biográfico, narrativo y contextual de la propia medicina.

El problema, por tanto, es que a raíz de esta paradoja se rompe la llamada «*pax bioethica*»,[8] lo que se agrava si tenemos en cuenta que la aproximación institucional a los conflictos ética se realiza siguiendo el enfoque principialista. "La bioética buscaba establecer un marco consensual de expertos y elaborar un aparato ético regulador autolegitimado. Se obviaron así las diferencias ideológicas y se buscaron grandes pactos tácitos para resolver los conflictos".[9] La ruptura de la validez del enfoque principialista se debe a la dogmatización e instrumentalización de sus postulados para conjugar intereses exógenos a la medicina: intereses políticos e intereses económicos, subyacentes al sistema sanitario: privatización de servicios, intereses farmacéuticos, beneficios corporativos, etc. Esta ruptura de la «*pax bioethica*» transforma la bioética en una herramienta unidimensional cuya inocencia formal se encuentra al servicio de esos intereses técnicos y exógenos a la práctica médica.

---

[7] Gómez Ramos, Antonio. "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia", en *Cuaderno gris,* No. 10, 2012, p. 187.

[8] Moreno, Jonathan. "The end of the great bioethics compromise", en *The Hastings Center Report,* 35, 2005, pp. 14-15.

[9] Domingo Moratalla, Tomás; y Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa,* op. cit., pp. 89-90.

2. El enfoque principialista: características y carencias.

Una vez expuesta la duda razonable sobre la pertinencia del enfoque principialista como filtro y baremo para el análisis metodológico de los conflictos éticos en la práctica médica, el siguiente paso es realizar un sucinto examen en torno a las principales características teóricas de este enfoque para mostrar que aunque provenga a la deliberación moral de una estructura sólida y coherente, el recurso a principios generales como elemento nuclear del análisis bioético resulta insuficiente para satisfacer la creciente complejidad[10] de los conflictos éticos.

El enfoque principialista asume la necesidad de un fundamento universal para la ética (en este caso para bioética) para evitar que la deliberación y la consecuente toma de decisiones sea arbitraria o esté sometida a cuestiones coyunturales que los determinen. Por esta razón se establecen unos juicios apodícticos y *a priori* que garanticen la objetividad tanto de la deliberación como de la decisión basados en diferentes modelos de fundamentación moral (modelo deductivo, modelo inductivo, o modelo integrado) para después ser aplicados a cada caso particular dentro del contexto determinado. El objetivo es evitar un sistema ético absurdo y anárquico donde se puede legitimar cualquier tipo de decisión.

Para cumplir este objetivo se recurre a un sistema prescriptivo de principios *prima facie* que se encuentran a caballo en un nivel intermedio entre los principios morales absolutos (como podrían ser el imperativo categórico kantiano o el principios utilitarista milliano) y las reglas de acción, y, por tanto, resultan demasiado indeterminados para realizar una aplicación directa[11] a los casos concretos de conflicto ético. Este sistema de principios *prima facie* está conformado por cuatro principios que se encontrarían en un mismo nivel horizontal de importancia sin que ninguno tenga una primacía de antemano. A través del estudio del caso concreto se revelará cuál tiene la primacía en el análisis bioético. Los principios que forman el canon del enfoque principialista son los siguientes:

[10] Esto no quiere decir que nos conflictos éticos no fueran complejos hasta sino que el análisis estaba restringido a una perspectiva unidimensional, suficiente para establecer un primer marco general para la bioética pero insatisfactorio a largo plazo, precisamente porque "la bioética ha ignorado las cuestiones culturales, socio-económicas y de género, olvidando por tanto, en la mayor parte de los casos, la pertenencia a una comunidad o a una sociedad, en la que la identidad de los individuos cobra sentido y en la que se pueden encontrar las eventuales raíces de situaciones de conflicto o injusticia" (Domingo Moratalla, Tomás; y Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa,* op. cit., p. 90).

[11] Para poner en práctica en casos concretos el sistema indeterminado de principios prima facie se articulan diversas respuestas: el legalismo (aplicando los principios acorde con los mandatos de la ley), el intuicionismo (sin recurrir a una regla moral predefinida, simplemente apelando a un solucionismo contextual), y el situiacionismo (conjugando los principios con la experiencia moral de cada individuo). Si bien Beauchamp y Childress estarían próximos a esta última respuesta no se consideran *de facto* situacionistas.

1. El principio de autonomía. Este principio aboga no sólo por la no-intervención "en los asuntos de otras personas, sino también la de asegurar las condiciones necesarias para que su elección sea autónoma, mitigando los miedos y todas aquellas circunstancias que puedan dificultar o impedir la autonomía del acto"[12]. Mediante el principio de respeto a la autonomía el paciente es considerado, en términos ideales, como un ente independiente y responsable capaz de tomar decisiones razonables y prudentes con la información suficiente, es decir, es un soberano de sí mismo competente para decidir sobre aquello que, médicamente, le afecta como paciente. La cristalización de este principio es el *consentimiento informado* que aporta al paciente la competencia, la capacidad, la revelación, la comprensión y la voluntariedad necesarias para la deliberación y la toma de decisiones autónomas.
2. El principio de beneficencia. Este principio se basa en la responsabilidad que contrae el médico con el paciente para buscar una curación y el restablecimiento de su salud, poniendo sus conocimientos y habilidades a su servicio. En otras palabras, es "la obligación moral de actuar en beneficio de otros".[13]
3. El principio de no-maleficencia. Este principio se puede entender de dos maneras: como un corolario que expresa de forma negativa y pasiva del principio de beneficencia, evitando realizar una acción aparentemente perjudicial; o como un principio activo en sí mismo basado en la expresión latina *primum non nocere*, es decir, como "la forma de no hacer daño intencionalmente".[14] La obligación moral a la no-maleficencia implícita en la beneficencia de la práctica médica forman la base del *corpus hipocraticum* en el que se fundamenta la medicina clásica.
4. El principio de justicia. Este principio busca que dentro del ejercicio de la medicina cada paciente reciba un trato igualitario al de los demás sin importar los condicionamientos sociales externos: el color de piel, el credo, la sexualidad, el nivel económico, la cultura. El principio de justicia formal remite, en última instancia, a la noción de «justicia distributiva» de Aristóteles[15] y su comprensión actual se basa en la noción sobre la justicia del jurista romano Domicio Ulpiano: *Ius suum unicuique tribuens*, es decir, los iguales deben ser tratados con igualdad. A partir de este principio se crea un marco ideal de imparcialidad para la práctica médica porque "no establece ámbitos concretos en los que los iguales deban ser tratados igualmente".[16]

---

[12] Beauchamp, Tom; y Childress, James Franklin. *Principios de ética biomédica*, Barcelona, Editorial Masson, 1999, pp. 117-118.
[13] Ibíd., p. 246.
[14] Ibíd., p. 179.
[15] Véase, Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
[16] Beauchamp, Tom; y Childress, James Franklin. *Principios de ética biomédica,* Barcelona, Editorial Masson, 1999, op. cit., p. 313.

En conjunto, el sistema de los cuatro principios *prima facie* del enfoque principialista funciona, siguiendo a Javier Gafo, de la siguiente manera: "La beneficencia y la no-maleficencia llevan a una evaluación de los beneficios y los riesgos; la autonomía conduce a la percepción de si existe un verdadero consentimiento informado; la justicia lleva a una selección equitativa".[17] De esta manera, el enfoque principialista tiene a su disposición una matriz teórica formal y coherente para deliberación moral.

La insuficiencia de este enfoque se produce a la hora de "aterrizar" el sistema de principios *prima facie* en la realidad de los conflictos éticos, debido a su propia constitución *prima facie*, es decir, a su indeterminación a la hora de realizar una aplicación a un caso conflictivo concreto. La puesta en práctica del enfoque principialista generaría una serie de carencias que, por un lado, transforma la percepción de la matriz teórica en una estructura formal inocente, creando el ambiente idóneo para la dogmatización de los principios *prima facie*; y, por otro lado, desequilibra la propia práctica bioética, pervirtiéndola.

De esta manera, y valiéndonos de algunas reflexiones de Diego Gracia en este punto,[18] se produciría una carencia en la fundamentación del procedimiento práctico del razonamiento ético principialista. La forma de proceder a poner en práctica el sistema de principios *prima facie* se encuentra inserta en la dialéctica medios-fines que caracteriza a la razón formal y la metodología lineal propia de este enfoque, por lo que resulta inevitable su caída en el "fallo técnico" que comenta Antonio Gómez Ramos. A la hora de analizar el despliegue de los principios *prima facie* se pone en evidencia la inocencia formal del enfoque principialista: para solventar los problemas que produce la indeterminación de la naturaleza *prima facie* de los cuatro principios se realiza un recurso de petición de principios (*petitio principii*) apelando a principios anteriores, o principios meta-éticos, subjetivos que provocan la mediación de concepciones personalistas en la práctica bioética, rompiendo con la garantía de objetividad que promete el enfoque principialista.

La dogmatización de la concepción de los cuatro principios genera una serie de contradicciones que desequilibra la práctica bioética, tanto considerados individualmente como en relación unos con otros. El problema que surge con el principio de autonomía al dogmatizarse es que deviene en la prosecución de un exceso de autonomía y de una compartimentación de la información. El exceso de autonomía se traduce en una doble problemática: por un lado, la tecnificación excesiva de la híper-especialización de la medicina que "en la medida en que trata con personas

[17] Gafo, Javier. *10 palabras clave en Bioética.* Navarra, Editorial Verbo Divino, 1997, p. 32.
[18] Gracia, Diego. *Procedimientos de decisión en ética clínica,* Madrid: Editorial Eudema, 1991.

necesita ver no sólo enfermedades como patologías generales, sino enfermedades de alguien";[19] y por otro lado, el desprestigio público de la práctica médica ante esta progresiva deshumanización e instrumentalización de los pacientes (abriendo la puerta a pseudo-conocimientos médicos). Sin un equilibrio en la relación médico-paciente no es posible establecer un diálogo común, sino una imposición entre posturas radicales: la visión de la autonomía del paciente contra la visión de la autonomía del médico.

El problema con la dogmatización del principio de beneficencia es que en él subyace un marcado paternalismo del médico[20] con respecto al paciente, restringiendo su autonomía para deliberar y tomar decisiones. El paternalismo es "1) la limitación intencionada de la autonomía de una persona por parte de otra 2) cuando la persona que limita autonomía apela exclusivamente a motivos de beneficencia hacia la persona cuya autonomía es limitada".[21] Del paternalismo[22] se deriva una de las (falsas) contradicciones de la práctica bioética: ¿principio de autonomía o principio de beneficencia? La actitud del médico no debe ser tanto querer curar al paciente a toda costa, como sí averiguar qué le sucede para prescribir un tratamiento. Una postura inquisitorial subvierte la práctica médica y la convierte en la imposición de un tratamiento sin importar la condición o la calidad de vida[23] del paciente.

El problema que surge con la dogmatización del principio de no-maleficencia es, al igual que sucedía con el principio de beneficencia, que se ejercer una relación paternal con el enfermo, pero la diferencia entre ambos estriba en la acción que se ejerce, o mejor dicho, la que no ejerce el médico en el paciente: en la beneficencia el médico actúa directa y activamente sobre en paciente, pero en la no-maleficencia el médico, actuando de una forma pasiva (o recurriendo directamente a la inacción), busca no perjudicar al enfermo, evitando infligirle un daño innecesario. La compli-

---

[19] Domingo Moratalla, Tomas. "Bioética hermenéutica", en *Bioética: el pluralismo de la fundamentación* (Coords. José Jorge Ferrer, Juan Alberto Lecaros Urzúa, et al.), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016, pp. 296-297.

[20] La figura del médico dentro de la práctica médica tiene una importancia añadida al resto de los implicados: es quien tiene el conocimiento y la habilidad para curar. Por tanto, un cierto paternalismo resulta casi inevitable en el ejercicio de la medicina. Sin embargo, el problema en torno al paternalismo es cuando se despliega de modo ostentoso y abusivo, limitando intencionadamente la independencia del paciente para coaccionar su toma de decisiones.

[21] Beauchamp, Tom; y McCullough, Laurence. Ética Médica: las responsabilidades morales de los médicos, Barcelona, Editorial Labor, 1987, p. 98.

[22] Se ha especulado mucho acerca del paternalismo médico, apareciendo una importante cantidad de argumentos tanto en contra como a favor, incluso dentro de los argumentos en pro del paternalismo hay quienes abogan por una idea de paternalismo condicionado (paternalismo débil) y quienes abogan por un paternalismo sin restricciones (paternalismo fuerte).

[23] Véase, Jonsen, Albert; Siegler, Mark; et al. Ética Clínica: aproximación práctica a la toma de decisiones éticas en la medicina clínica, Barcelona, Editorial Ariel, 2005.

cación con la no-maleficencia es que se transforma en una práctica para evitar los posibles litigios por *mala praxis*: no actuando se evita actuar mal.

El problema con el principio de justicia es que formalmente asegura un modelo sanitario universal e imparcial que garantiza la distribución equitativa de los recursos sanitarios, legitimándose en un Estado de derecho. Sin embargo, materialmente, el modelo sanitario ha implementado en los últimos años una serie de reformas que lo ha condenado a una gradual restricción de la calidad en los recursos y los servicios sanitarios públicos. Las consecuencias de este proceso se aprecia en la práctica médica diaria: un nepotismo en el acceso a los recursos y los servicios, y una calidad deficiente en la administración que, por otro lado, afronta la privatización progresiva de diferentes servicios médicos. De esta manera, las condiciones coyunturales (poder adquisitivo, condición social, creencias, sexualidad...) terminan influyendo en los recursos y la calidad del servicio que reciben. Con la dogmatización del principio de justicia la imparcialidad se pierde y la función equitativa se queda en una vana ilusión.

La conjunción teórica de los cuatro principios genera un problema de inconsistencia bioética: no se pueden tomar los principios de forma dogmática porque pierden su condición de *prima facie* y se convierten en principios morales absolutos, pervirtiendo la práctica médica y deslegitimando la validez y la coherencia de la matriz teórica del enfoque principialista. El modelo bioético predominante, basado en esta aberración principialista, se convierte en un mecanismo de ponderación instrumental de beneficio, coste y riesgo más allá de la práctica médica para conjugar intereses ajenos a la propia medicina.

3. Una corrección hermenéutica.

Ante las carencias presentadas sucintamente sobre el enfoque principialista, la propuesta que defendemos para un análisis satisfactorio y englobador de los complejos problemas que se presentan contemporáneamente en la práctica médica es apostar por la bioética hermenéutica[24] como la dimensión general de la bioética donde se integrarían los problemas éticos y las diferentes perspectivas bioéticas (como por ejemplo las éticas feministas, las éticas de la virtud, las éticas del cuidado, y las éticas narrativas), precisamente por su proximidad "a la praxis médica real, a la experiencia del paciente, busca considerar siempre la pluralidad de aspectos en un esfuerzo de globalidad e integración de perspectivas".[25]

[24] Véase, Domingo Moratalla, Tomás. "Bioética hermenéutica", en *Bioética: el pluralismo de la fundamentación*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016, pp. 276-302.

[25] Domingo Moratalla, Tomás. "Bioética hermenéutica", op. cit., p. 298.

La bioética hermenéutica, apoya en las principales características de la ética hermenéutica[26], emplea, frente a la razón formal y la metodología lineal del enfoque principialista, una suerte de razón narrativa y una metodología circular donde la interpretación y la crítica son las herramientas clave para ampliar el análisis bioético de una manera multidimensional y llegar a comprehender el conflicto ético.

Gracias a la dimensión general que proporcionaría la bioética hermenéutica a la bioética médica, el acceso y la pertinencia del fundamento de la bioética: los conflictos éticos, sería reformulado. De tal manera que el análisis bioético de los casos particulares en conflicto –lejos de la esterilidad del enfoque casuístico tradicional- se dirimirían a través de juicios contingentes y propiamente hermenéuticos (interpretativos) donde, en lugar de apelar al recurso de los principios *prima facie*, estaríamos hablando de pautas de interacción narrativas que tomarían la forma de máximas morales[27] mediante las cuales se pretendería alcanzar una a) λήθεια πρακτική, una *verdad práctica* –en un sentido aristotélico actualizado-.[28]

> De ser todo ello cierto [lo que dice la bioética hermenéutica], la bioética habría dado por fin con el hilo de Ariadna que se permitiría escapar de aplicacionismo, los fundamentalismos, el subjetivismo personalista, y el relativismo cultural, para caminar decididamente hacia la construcción de una ética universal, basada en el ser del hombre, descubierto mediante una aproximación hermenéutica.[29]

La formación en la bioética hermenéutica ayuda a no modificar ni simplificar la realidad conflictiva de la práctica médica porque la "bioética es necesariamente subjetiva y relativa; lo que hace la hermenéutica es subrayarlo, asumirlo y volverlo productivo. Pero esto no quiere decir que tenga que ser subjetivista y relativista"[30]. La vocación educativa de la bioética hermenéutica, la apertura a la

---

[26] Véase, Conill Sancho, Jesús. Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad, Madrid, Editorial Tecnos, 2010.

[27] Al hablar de «máximas morales» entendemos –siguiendo a Tomás Domingo Moratalla y Lydia Feito Grande- que son "expresiones de sabiduría práctica alcanzada a lo largo del tiempo, puesta a prueba en la experiencia. Son construcciones históricas circunstanciadas, criterios de prudencia que pueden ser revisables, pero que no se han establecido de un modo arbitrario" (Domingo Moratalla, Tomás; y Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa,* Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2013, p. 88).

[28] El concepto de «verdad práctica» proviene del pensamiento de Aristóteles, pero no se encuentra abiertamente en ninguna de sus obras, sino que, más bien, se entiende como la consecución práctica de su noción de «prudencia» [φρόνεσις], expresando sus dos dimensiones: "concordancia entre deseo e intelecto (por ello se trata de un tipo de verdad) y creación de un bien objetivo (por ello es práctica)" (Marcos, Alfredo. *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 136).
La actualización de la *verdad práctica* es el resultado de las sucesivas correcciones realizadas en las experiencias y las vivencias personales para alcanzar un conocimiento narrativo e intersubjetivo sobre la realidad mutable del mundo.

[29] García Llerena, Viviana María. *De la bioética a la biojurídica: el principialismo y sus alternativas,* Granada, Editorial Comares, 2012, p. 151.

[30] Domingo Moratalla, Tomas. "Bioética hermenéutica", op. cit., p. 270.

narración y la comunicación –en un sentido jaspersiano-,[31] la valoración de las cuestiones culturales, las socio-económicas y las de género; permiten a la bioética hermenéutica acceder al espacio intersubjetivo común que existe entre los seres humanos y dar visibilidad a conflictos éticos silenciados hasta ahora. Por tanto, la bioética hermenéutica se encontraría en constante conexión con los problemas de nuestra época.

[31] Véase, Jaspers, Karl. *Filosofía (Vol.1),* Madrid, Revista de Occidente, 1958; y Jaspers, Karl. *Filosofía (Vol. 2)*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

Referencias Bibliográficas

Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia, Madrid, Editorial Gredos, 2008.

Beauchamp, Tom; y Childress, James Franklin. *Principios de ética biomédica*, Barcelona, Editorial Masson, 1999.

Beauchamp, Tom; y McCullough, Laurence. Ética Médica: las responsabilidades morales de los médicos, Barcelona, Editorial Labor, 1987.

Conill Sancho, Jesús. Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad, Madrid, Editorial Tecnos, 2010.

Domingo Moratalla, Tomas. "Bioética hermenéutica", en *Bioética: el pluralismo de la fundamentación* (Coords. José Jorge Ferrer, Juan Alberto Lecaros Urzúa, et al.), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016, pp. 267-302.

Domingo Moratalla, Tomás; y Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2013.

Gafo, Javier. *10 palabras clave en Bioética*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1997.

García Llerena, Viviana María. *De la bioética a la biojurídica: el principialismo y sus alternativas*, Granada, Editorial Comares, 2012.

Gómez Ramos, Antonio. "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia", en *Cuaderno gris*, No. 10, 2012, pp. 187-206.

Gracia, Diego. *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid: Editorial Eudema, 1991.

Jaspers, Karl. *Filosofía (Vol. 2)*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

— *Filosofía (Vol.1)*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

Jonsen, Albert. "Casuistry as Methodology in Clinical Ethics", en *Theoretical Medicine*, 12, 1991, pp. 299-302.

Jonsen, Albert; Siegler, Mark; et al. Ética Clínica: aproximación práctica a la toma de decisiones éticas en la medicina clínica, Barcelona, Editorial Ariel, 2005.

Marcos, Alfredo. *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 136

Moreno, Jonathan. "The end of the great bioethics compromise", en *The Hastings Center Report*, 35, 2005, pp. 14-15.

Ten Have, Henk. "Bioética: el arte de la interpretación y la deliberación", en *Bioética: el estado de la cuestión* (Eds. Lydia Feito, Diego Gracia, y Miguel Sánchez), Madrid, Editorial Triacastela, 2011, pp. 155-174.

Wolf, Susan. "Gender and feminism in bioethics", en *Feminism and Bioethics: beyond reproduction* (Ed. Susan Wolf), Nueva York, Oxford University Press, 1996, pp. 3-43.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.009
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 195-208

A philosophical history of American identity: balance of proposals & its current crisis.

Una historia filosófica de la identidad estadounidense: Balance de propuestas y su crisis actual

Antonio Sánchez-Bayón

Universidad Bernardo OHiggins (Chile)
antonio_sanchez_bayon@hotmail.com

Gloria Campos García De Quevedo

ISEMCO-Univ. Rey Juan Carlos
gcampos@isemco.eu

Carlos Fuente Lafuente

ISEMCO-Univ. Rey Juan Carlos
carlos.fuente@urjc.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.010
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 209-236

Recibido: 10/12/2016
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Este trabajo de síntesis crítica, realiza un balance de los principales aportes de pensamiento que han favorecido la configuración de la identidad estadounidense y su reformulación periódica. Se sistematizan las escuelas, según su transición de teólogos-políticos (como los puritanos, carismáticos y trascendentalistas, con aportes tipo *pactismo bíblico, libre albedrío, caridad pietista*, *destino manifiesto,* etc.), pasando por filósofos pragmáticos (como los constituyentes, democratizadores y reconstructores, con recursos como *libre-pensamiento -free-masonry & whigs-, federalismo*, *pragmatismo,* etc.), hasta académicos socio-culturales (sobre todo, de Estudios culturales, vía nociones de consenso, v.g. *fronterismo, excepcionalismo y crisol cultural*; así como artificios de hecho diferencial –a raíz de la fuga de cerebros de la *Escuela de Frankfurt, Normale-Annales, Birmingham*, etc.-, con *categorías de clase, status y conflicto social*, *metámeros etnoculturales, constructos de género,* etc.). El estudio llega hasta la crisis actual, sin soluciones generalmente aceptadas y bajo la amenaza transoccidental.

Palabras clave: *Historia filosófica, identidad, crisis, Estados Unidos de América (EE.UU.), riesgo transoccidental.*

Abstract

This paper is a critical synthesis, which makes a balance of main thought contributions that have favored the configuration of the American identity and its periodic reformulation. The thought systems are articulated, according to their transition from political theologians (such as puritans, charismatics and transcendentalists, with contributions like biblical pactism, free will, pietistic charity, manifest destiny, etc.), crossing to pragmatic philosophers (as the framers, democratizers and reconstructors, with resources like free-thinking -free-masonry & whigs-, federalism, pragmatism, etc.), until the socio-cultural academics (specially, from Cultural Studies, with concepts of consensus, i.e. frontiers, exceptionalism and melting pot; as well as proposals of differential issues –as result of the brain drain: Frankfurt School, Normale-Annales, Birmingham, etc.-, with notions of class, status and social conflict, ethnic cultural metameres, gender constructs, etc.). The study moves until the current crisis, without generally accepted solutions and under the trans-Western risk.

Keywords: *Philosophical History, identity, crisis, United States of America (USA), trans-Western risk.*

1. Presentación: crisis identitaria estadounidense y la urgencia de una historia filosófica clarificadora

Tras la II Guerra mundial, EE.UU. quedó autoproclamado como nación líder de Occidente (una obligación moral, según el preámbulo de la ley Foreign Assistance Act of 1948 o Plan Marshall, para la reconstrucción de Europa). Con el fin de la Guerra fría, se reafirmó tal liderazgo, extendiéndose de manera planetaria (al imponerse su modelo de democracia liberal y capitalista, Fukuyama, 1992). Sin embargo, con el inicio de milenio (en 2001), se produjeron los atentados terroristas del 11S (estrellándose aviones contra el World Trade Center –centro económico-, el Pentágono –centro militar-, y el dirigido a la Casa Blanca –centro político-). La Adm. W.Bush respondió con la Guerra contra el terror, de alcance global. Mientras esto ocurría, la academia del país se preguntaba por qué eran odiados los estadounidenses; más aún, qué era ser estadounidense (Huntington, 2004). Desde entonces, el debate sigue abierto y sin visos de solución generalmente aceptada. En gran medida, se debe al enfrentamiento prolongado (desde las guerras culturales, 1960-80) entre los Estudios culturales[1], responsables científico-académicos de indagar

[1] Se recuerda aquí (Sánchez-Bayón, 2015): se alude al variopinto conjunto de programas académicos en los que se han combinados disciplinas de Humanidades y CC. Sociales, para indagar sobre la idiosincrasia estadounidense. Los Estudios culturales se van consolidando con la normalización de los programas académicos de las universidades a finales del s. XIX, desarrollándose en el seno de las Ftades. Humanidades o *Liberal Arts Schools*, Teología y CC. Religiones o *Divinity Schools*, y Derecho y CC. Jurídicas o *Law Schools*, en las elitistas universidades del club de la hiedra o *Ivy League*. Entre los primeros Estudios culturales en consagrase destaca el área de conocimiento de *American Studies* (también llamada en su origen *American Civilization*, v.g. Programa de doctorado de la Univ. Harvard desde los años 20: *History and American Civilization*), es el resultado del estudio combinado de Historia, sociedad y cultura estadounidense, mediante el recurso de Historia, Literatura y una incipiente Antropología, dominada entonces por dos corrientes, como eran los *Estudios religiosos y folklóricos* (influyentes en los Estudios culturales tradicionales-ECT, v.g. *American Culture, American Social Thought, Church-State Studies, Religion &, First Amendment Studies, American Civil Religion*), más la emergente *Teoría crítica* –de la fuga de cerebros, v.g. Escuela de Frankfurt, Normale-Annales, Birmingham- (clave para los Estudios culturales sobrevenidos-ECS, v.g. *African American Studies, Asian American Studies, Latin American Studies, American feminist and gender;* todos ellos impulsados a raíz de *Ethnic Heritage Studies Program Act of 1972*), añadiéndose poco después aportes de otras CC. Sociales y Humanidades, v.g. Economía, Política, Comunicación y Psicología Social. Para conocer la historiografía inicial y el devenir universitario de este área de estudios, suele citarse la voluminosa y premiada obra de Parrington (1871-1929), uno de los integrantes de la generación de *historiadores progresistas* (junto con Turner y la historiografía de la frontera, los Beard y la historiografía económico-social, et al. Parrington,1927). Y las guerras culturales fueron las acaecidas durante los años duros del Guerra fría, enfrentando y polarizando los ECT (basados en el consenso para la ciudadanía) y los ECS (articulados desde el conflicto y la reivindicación del hecho diferencial por comunidades); su munición principal fueron los velos posmodernos de confusión (un hibridado y calidoscópico pensamiento débil soportado por el relativismo, la corrección política, las cuotas, el cientificismo, la posverdad, etc.).

sobre la identidad estadounidense y su reformulación periódica (según coyunturas y ciclos, vid. supra CDR). De tal suerte, han quedado los Estudios culturales tradicionales-ECT, defensores del consenso (para lograr la unión, tal como reza el lema nacional e pluribus unum del Gran Sello de 1782, y el preámbulo constitucional de 1787: We the People of the United States, in order to form a more perfect Union), con teorías como American excepcionalism (Lipset, 1963), American civil religion (Bellah, 1967 y 75), Western/American civilization (Huntington, 1993 y 96), etc. De otro lado, cada vez más fuertes (desde la Ley de 1972, vid. infra), los Estudios culturales sobrevenidos-ECS (autocalificados de neomarxistas y posmarxistas, vid. supra), han procedido a "deconstruir" dicho consenso (extendiendo velos posmodernos de confusión, Sánchez-Bayón, 2015 y 16), y a exaltar el hecho diferencial de cada comunidad (Sánchez-Bayón et al, 2017a). Resulta paradójico que, cuando en los EE.UU. se recibió la fuga de cerebros (a raíz de las Guerras mundiales), dándoles cabida en los Estudios culturales, se pensaba que los nuevos intelectuales iban a fortalecer la identidad estadounidense, máxime al deslegitimar a Europa con sus discursos posmodernos; sin embargo, el resultado ha sido el trasplante de la posmodernidad en los EE.UU., acabando con su racionalidad moderna (por ende, también con la historia y filosofía occidental, Sánchez-Bayón et al, 2017b), dándose paso al pensamiento débil y su relativismo, corrección política, cientificismo, posverdad, etc. En definitiva, que los estadounidenses no sepan ya quiénes son y qué les une y confiere trascendencia, no sólo les afecta a ellos (de manera paradójica, cuando el resto del planeta está participando en el debate identitario, tras la globalización), sino que también condiciona su relación con el resto de los pueblos; en especial, afecta a los pueblos de Occidente, pues desaparece su adalid, sin relevo, y sí con mucha confusión al respecto.

Extrapolando la letra de la popular canción American pie (McLean, 1971), cuando declama "el día que la música murió (…) conduje mi camioneta al dique, pero el dique estaba seco", lo mismo puede predicarse de la filosofía identitaria estadounidense (aquella que reflexionara sobre el ser estadounidense, indagando sobre lo propio o idiosincrásico, con su visión, misión, valores, etc.), para la que sólo queda realizar un breve panegírico en forma de una historia filosófica, tal como aquí se pretende.

2. Sistema de síntesis crítica de autentidad: visión panorámica

Uno de los velos de confusión que se ha extendido con éxito (en lo tocante a la filosofía identitaria), es aquel que afirma que los estadounidenses no se cues-

tionan quiénes son, simplemente son –algunos críticos (resultado de la fuga de cerebros), además, les tildan en su indebida hegemonía de fanfarrones, abusones, expoliadores, criminales, etc., Petras, 2006 y 08-[2]. Al respecto, se predica una reducción al absurdo (desde los Estudios culturales sobrevenidos, v.g. Red Modernidad-Colonialidad-RMC[3], respaldada por algunos pensadores –no exactamente filósofos- estadounidenses coetáneos, v.g. Rorty, Wallerstein)[4]: se dice que la única aportación estadounidense a la filosofía ha sido el pragmatismo, como propuesta de segundo nivel, basada en una aplicación de la teoría de la evolución al mundo de las ideas, por lo que sólo prevalecen aquellas aportaciones plausibles y pedagógicas, o sea, fáciles de entender, comunicar y llevar a la acción entre las mayorías… nada más lejos de la realidad: se trata de una desnaturalización del pragmatismo, para reconvertirlo en pensamiento débil etnocultural, como se viene procurando por parte de los filósofos posmodernos y los Estudios culturales sobrevenidos. Si se revisa el origen y desarrollo del pragmatismo, antes de la llegada de la fuga de cerebros (Menand, 2001; Wiener, 1949), entonces, queda claro que es una filosofía moderna analítico-empírica de preocupación social (o filosofía social racio-vital: un nuevo pensamiento intuitivo (como fuera definido por sus fundadores del club trascendentalista/metafísico, vid. supra), divergente del positivismo europeo coe-

[2] El Prof. Petras, de origen griego, se formó en Estudios latinoamericanos en la jesuita universidad de Boston y en la de California (Berkeley), iniciando su carrera de sociólogo en las universidades de Binghamton y Pensilvania (entrando en contacto con RMC, vid. supra), posteriormente en Saint Mary´s de Canadá. Militante socialista y favorable a regímenes neomarxistas como el venezolano –considerándolo más democrático que EE.UU.-, fue finalmente excluido de la intelectualidad por uno de los grandes censores –quienes fijan el límite de crítica a la identidad estadounidense-, como ha sido el Prof. Chomsky en MIT (vid. supra): una cosa es ser contestatario con alguna Administración presidencial, pero otra distinta es despreciar a los EE.UU. y su estilo de vida o *American way of life* (Petras llegó a afirmar que EE.UU. es rehén de Israel, un país genocida, etc., Petras, 2008).

[3] RMC (parte del proyecto de *Modernidad, Colonialidad y Descolonialidad*-MCD en los años 90), es una colaboración de académicos de Estudios culturales (en especial de Estudios Latinoamericanos y, más tarde, también de Género, resultantes de la fuga de cerebros latinoamericana durante la Guerra fría), que desde planteamientos neomarxistas hibridan literatura (v.g. realismo mágico), religión (v.g. teología de la liberación), economía (v.g. teoría de la dependencia e intercambio desigual), sociología (v.g. revolución y marginación social), política (v.g. antiglobalización), etc., haciéndose fuertes al converger en propuestas (aplicándose cientificismo a las tesis de Galeano, Galeano, 1971), congresos y publicaciones (de sus últimas plataformas: la revista Tabula Rasa), y gran promoción exterior (gracias a Dussell en México o Burgos-Debray en Francia y España) –no obstante, en cuanto maduró el proyecto (dada su gran acogida por el resto de universidades estadounidenses y latinoamericanas), dejaron de citarse entre sí-. Cabe destacar entre los iniciadores del movimiento a Mignolo (argentino) en Duke Univ., Quijano (peruano) y Lugones (argentina) en Binghamton, Grosfoguel (puertorriqueño) en Berkeley –discípulo de Wallerstein, vid. supra-, Escobar (colombiano) en Chapel Hill, Maldonado (puertorriqueño) en Brown, Anzaldúa (estadounidense chicana) en Estatal de San Francisco y Santa Cruz, et al.

[4] Otros dos de los grandes censores (quienes fijan hasta dónde cabe la contestación y crítica a los EE.UU.), e implementadores de velos posmodernos: a) Rorty, desde Standford (y su cátedra de literatura), resulta uno de los mayores distorsionadores del pragmatismo, al segregarlo de la realidad y su metafísica, para vincularlo al lenguaje, además de reducirlo a consecuencialismo (el resultado justifica la acción, con el discurso que se le dé); b) Wallerstein, como sociólogo antiglobalización e imperialismo en Binghamton (dio apoyo a RMC) y en *École des hautes études en sciences sociales*.

táneo, y a la postre antagónico de idealismos emergentes antipositivistas (máxime de origen germano y próximos a las ideologías, v.g. vitalismo, materialismo). Se busca comprender y gestionar el novus ordo seclorum (otro de los lemas nacionales del Gran Sello, 1782), y para ello, se posee una base metafísica (de ontología y axiología con conceptos y valores generalmente admitidos y relacionados con la experiencia)[5], siempre aplicable a la rica, compleja y voluble realidad social estadounidense (no se piensa en abstracto ni deductivamente, sino inductivamente, para solucionar problemas concretos de interés general y/o a favor del bien común, base de la unidad original predicada). Luego, para entender mejor el pragmatismo, retirándose además velos de confusión, lo que se requiere hoy es de una revisión crítica de autenticidad (verificándose si ocurrió y cómo, junto con sus relaciones): cuáles fueron sus antecedentes (v.g. deísmo, unitarismo, trascendentalismo), y cuáles sus continuaciones (v.g. interaccionismo simbólico, democracia simbólica y de liderazgo). En tal sentido, se ofrece el esbozo del epígrafe siguiente.

Por tanto, claro que los estadounidenses han contado con una vigorosa filosofía identitaria (que no se limita al pragmatismo –menos aún, a su reducción al absurdo del discurso para la acción-[6]), y que se remonta al periodo fundacional, donde ya era necesario dar con fórmulas generalmente aceptadas de mejor organización social y su solidaridad: qué se integra como propio, cuál es el sentido de progreso común, cómo se recibe y transmite el legado entre generaciones, etc. En tal sentido, hasta la llegada de la fuga de cerebros del s. XX, la filosofía estadounidense fue eminentemente identitaria y guardó relación con el factor religioso (pues en los EE.UU., no opero como un freno social, sino como un acelerador, además de pegamento y levadura social, vid. supra CDR)[7].

---

[5] Los diversos pragmáticos defienden ciertos valores como idiosincrásicos (considerados parte del *credo estadounidense*): *libertad, individualismo, verdad, meritocracia, democracia*, etc. Emerson (*Nature*, 1836), Peirce (*The Nation*, 1869-1908), James (*Pragmatism*, 1907), Dewey (*Experience and Nature*, 1925), Royce (*The Philosophy of Loyalty*, 1908), et al.

[6] De los velos extendidos (como los tejidos por Rorty), se han continuado otros, que niegan la originalidad estadounidense del pragmatismo (por ende de su *Americaness*), pues se considera un pensamiento de origen germano (aprendido por Emerson en sus viajes), y entre sus mejores expresiones actuales cabe destacar a Habermas y su *acción comunicativa* (así lo defiende Joas, catedrático de Sociología en Berlín, Joas, 1992).

[7] Sirva como respaldo (al ser uno de los proyectos más populares), la noción dada para "American philosophy" por IEP (enciclopedia de Univ. Tennessee, realizada por profesores mediante revision por pares, a modo de revista científico-académica indexada): "The people, movements, schools of thought and philosophical traditions that have constituted American Philosophy have been varied and often at odds with each other. Different concerns and themes have waxed or waned at different times. For instance, the analysis of language was important throughout much of the twentieth century, but of very little concern before then, while the relation between philosophy and religion, of great significance early in American Philosophy, paled in importance during much of the twentieth century. Despite having no core of defining features, American Philosophy can nevertheless be seen as both reflecting and shaping collective American identity over the history of the nation".

Antes de proceder con el apunte telegráfico de las diversas manifestaciones de filosofía identitaria estadounidense, con sus propuestas y escuelas de pensamiento más relevantes, se ofrece seguidamente (tal como avanzara el rótulo de este epígrafe) una visión panorámica de cosecha propia: se trata de una fórmula historiológica de vocación holística (de integración de teorías y formas según propuestas y escuelas), como es la de ciclos de despertares y revitalizaciones (CDR). Se busca así impugnar el divorcio impuesto durante las guerras culturales entre el ethos (la razón lógica y moral) y el pathos (el sentimiento compartido y de acción) de los estadounidenses. Para ello, se requiere de un sistema de integración que reexamine la relación entre la aparición de movimientos sociales con demandas y la recepción de las mismas por parte de las elites de poder renovadas en el proceso. Igualmente, se pretende detectar y aglutinar pautas y patrones de tendencias, según las coyunturas más marcadas del devenir socio-cultural estadounidense, atendiéndose a las tensiones de acción-reflexión, ampliación-profundización, intervención-aislamiento, éxito-fracaso, moral-inmoral, etc. En consecuencia, CDR da juego a la combinación de dualidades y dialécticas históricas condicionantes de la articulación identitaria, tanto tradicionales (modernas) como sobrevenidas (posmodernas) –dadas las influyentes relaciones atlánticas hasta la globalización-: relaciones campo-ciudad, manufactura-industria, guerra-paz, Iglesia-Estado, elites-bases sociales, ejercito-sociedad civil, etc. A todo ello hay que incluir también la rica amalgama de novedosas cuestiones apuntadas por la reciente Historia socio-cultural estadounidense (reincorporándose al análisis factores y esferas sociales reactivadas con la globalización, como la religión, Sánchez-Bayón, 2008-13), con relaciones del tipo:

a) realistas-patriotas: los primeros, en su mayoría anglicanos (y por ende leales a la Corona), y los otros, profesan nuevas corrientes protestantes (incluso, el deísmo); de ahí la lógica unitaria del I despertar y su revitalización, que condujera al trascendentalismo (y al pragmatismo), además de abonar las condiciones sociales para el II despertar y revitalización, con el interludio de la Guerra civil (vid. supra).

b) terratenientes-industriales: los unos anglicanos del sur, y los otros reformados autóctonos del norte (main-line churches y evangelical churches); su tensión va más allá del dominio de los medios de producción, pues afecta al modelo socio-cultural dominante (la Guerra civil puede entenderse también como un conflicto por la superioridad moral y el influjo sobre el alma de la nación).

c) blancos-negros: pudiendo ser ambos, por ejemplo, bautistas (iglesias bautistas blancas –centradas en la heteropraxis– y negras –definidas por la heropatía, máxime a través de los cánticos espirituales, v.g. soul, gospel–), pero sin mezclarse realmente, evidenciándose aristas sociales a pulir mediante sucesivas cruzadas (v.g. la corrección política podría considerarse una suerte de neopuritanismo, como lo fuera el abolicionismo decimonónico).

d) santos/apolíneos-pecadores/dionisiacos: una muestra, entre las múltiples cruzadas sociales acometidas desde el s. XIX (y presente hasta la fecha), es la relación abstemios-bebedores, siendo más beligerantes los evangélicos, quienes han articulado como su némesis a los católicos (en sus cruzadas anti-alcohol, anti-vicio, etc.). Actualmente, como resultado de las guerras culturales, tal relación se ha trasplantado a republicanos-demócratas.

e) nativos-inmigrantes: los protestantes se imponen frente al resto (con su modelo socio-cultural WASP)[8], por ser según ellos nuevos inmigrantes y/o sujetos de derecho (v.g. religiones afroamericanas, indoamericanas, asiático-pacíficas); et al.

En definitiva, CDR es una suerte de propuesta de bootstraps o entrelazamientos, en la que no se da preferencia a hitos, discursos, personajes y/o movimientos, sino que se presenta todo ello conectado (cuyo hilo argumental es el impacto socio-cultural de la interacción de múltiples factores y esferas sociales en la construcción idiosincrásica estadounidense). Además, es posible así entender los avances y retrocesos (en realidad, apertura y cierre de ciclos, en forma de espirales, más bien), que aparentemente suelen tener lugar en el transcurrir histórico sobre el que se fundamenta la forja identitaria (comprendiéndose tiempos de acción y reacción, profano y sagrado, aislacionista e intervencionista, et al.; así se nutren los ciclos de un plan de progreso, que puede leerse a la par en clave de predestinación y de autoderminación).

La propuesta de CDR que aquí se presenta bebe de la combinación de lecturas originales inspiradoras de filosofía identitaria estadounidense (a considerar en el siguiente epígrafe), procedentes de autores con relaciones trasatlánticas: a) Rev. y Prof. Emerson (líder del trascendentalismo, padre del pragmatismo, vinculado a

[8] WASP: *white anglo-saxon protestant* (blanco, anglosajón y protestante); acrónimo que inglés significa también avispa (más agresiva y menos laboriosa que la abeja, con la que sí pretendieran su identificación los puritanos). Tal cuestión está presente en los ECT y ECS, siendo una de las últimas polémicas al respecto la protagonizada por el Prof. Huntington en Harvard (Huntington, 2004).

la Divinity School de Harvard y formado en parte en Prusia, además de amigo de la intelectualidad británica de entonces, v.g. Stuart Mill, Carlyle, Wordsworth, Coleridge), con su teoría de la rivalidad acción-reflexión (Conservative, 1841); b) Adams (ex Presidente y con cargos en Europa, además de admirador de Emerson) y su teoría de las pendulaciones entre nacionalismo-localismo (History of the United States of America during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison, 2 vols., 1889-91); c) Sorokin (ruso y primer director del Dpto. Sociología en Harvard) y su teoría de mentalidades culturales (Social and Cultural Dynamics, 4 vols., 1937-43); d) Lubell/Lubelsky (polaco y primer demógrafo electoral, además de periodista y colaborador de varias universidades, v.g. Columbia) y su teoría de los modelos de realineamiento (The future of American politics, 1952); e) los Schlesinger (ambos profesores de Historia de Harvard, además de asesores políticos), tanto el padre (Paths to the Present, 1949) como el hijo (The cycles of American History, 1986); f) Rev. y Prof. Stokes (además de capellán de Yale) y su monumental Church and State in the United States (3 vols., 1950), revisada por Pfeffer (judío austro-húngaro y prof. Derecho Constitucional en la Univ. New York) y versionada una década después (Church, State and Freedom, 1963); g) Strauss y Howe (historiadores y consultores –colaboradores de Bannon, quien es el principal consejero del Presidente Trump) con su teoría generacional –entre la historia, la psicología (con sus arquetipos) y la profecía- (Generations, 1991 y The Fourth Turning, 1997), et al. Sin más dilación, se esquematiza CDR del siguiente modo (sabiéndose de su necesaria reformulación de matizaciones, con reajustes en ciertos aspectos cronológicos, cliométricos, generacionales y kairológicos):

a) Periodo fundacional I (nacimiento) o independentista (CDR 1, 1730-50/1770-80): predomina la teología política, combinada con la ilustración propia, y comprende el problema civilizatorio y de frontera, con sus respuestas nativista e independentista. El CDR 1 afecta a la genealogía colonial (de pilgrims, puritans & leaders), y sus hierofanías y hierocracias de Plantaciones sureñas (donde domina un confesionalismo moderno –más formal que de fondo-, matizado por el espíritu empresarial –ese es el formato de asentamiento: adventures & settlement-), Nueva Inglaterra (denominalismo –reformista y puritano-, bajo formato de colonias –autárquicas en su mayoría, salvo por políticas fiscales desde la metrópoli), y Provincias Medias (experimentos socio-religiosos –incluso con contendencias deístas y fórmulas de comunitarismos agrarios-, y con formato dominante de misiones y concesiones). Viven el I despertar y revitalización: una llamada a la unión (e pluribus unum) como pueblo (American people) con un destino manifiesto (American manifest

destiny-AMD), para liderar al resto de naciones en el nuevo orden mundial (novus ordo seclorum).

b) Periodo fundacional II (auge) o nacionalista (CDR 2, 1790-1830/1840-60): se transita de la teología política a la filosofía pragmática, atendiéndose al problema moral de estilo de vida y su respuesta guerracivilista, así como la reconciliación posterior. El CDR 2 atiende a la genealogía nacional (framers), dividida entre la Confederación (expuesta al síndrome de Babel: sin una unión real, y por tanto con división a la postre), y la Federación (reformulando la tradición occidental, entre Jerusalén y Roma). Empieza a haber movimientos milenaristas (más otros posjudeocristianos), máxime con conflictos fronterizos (secesionistas y de conquista del Oeste). Viven el II despertar y revitalización: una llamada a compartir un estilo de vida (American way of life-AWL) moralmente comprometido con una sociedad mejor (inspiradora del American dream-AD o sueño estadounidense).

c) Periodo (re)fundacional (cénit) o hegemónico (CDR 3, 1860-80/1890-1950): siguen conviviendo la teología política y la filosofía pragmática, además de aparecer los Estudios culturales tradicionales. Inicialmente, se circunscribe al problema milenarista y apocalíptico (guerracivilismo y gran recesión), con su respuesta mesiánica y renovación de pactos sociales para el progreso. El CDR 3 se centra en la genealogía regional (statemen), distinguiendo el tipo de mesianismo y redención entre las gentes del Este-Oeste y del Norte-Sur. También alcanza a la genealogía guerracivilista y reconciliadora (redeemers), con su secesionismo (por (pseudo)nativismos y milenarismos) y su guerracivilismo (cainismo y reconciliación); completándose con las nuevas alianzas, inspiradoras de la gran expansión de bienestar y áreas de influencia socio-cultural. Se trata de un periodo preñado de movimientos milenaristas y múltiples cruzadas. Viven el III despertar y revitalización: una llamada a participar en un adelanto del reino de los cielos, debiéndose combatir el mal existente que lo amenaza (lo que supone la combinación de metámeros sociales y propuestas del tipo American gospel-AG, American self-righteouness-ASR, etc.).

d) Periodo (post)fundacional (declive) o imperial (CDR 4, 1960-90/2000-2010): a medida que EE.UU. tiene una mayor presencia internacional, también recibe más influjos, que el Americaness tarda en adaptar, escapándose buena parte de la crítica generada por la fuga de cerebros (instalados cómodamente en medios de comunicación y universidades), que a modo de

caballo de Troya, extienden velos anti-europeístas, más tarde anti-americanos y finalmente anti-occidentales (tal como se cultiva desde los Estudios culturales sobrevenidos). Tienen lugar las llamadas guerras culturales (entre las élites progresista del Ivy League y las bases tradicionalistas del Bible belt), a raíz de la pérdida de inocencia (cuestionándose AMD, AD, AWL, AS, ASR, etc.), transitándose hacia la posmodernidad estadounidense (pasándose del ethos al pathos, del consenso al hecho diferencial, además de inhabilitarse el diálogo intergeneracional, al polarizarse la discusión de la decadencia cultural y moral). En cuanto a la genealogía comprendida, es transcontinental de corte pop, comprendiéndose, de un lado, los etnoculturales, de influjo crítico-contestatario (herederos de la Escuela de Frankfurt, Normale-Annales y Birmingham, influyentes en los baby-boomers, así como los posestructuralistas en la generación x y los poscoloniales en la generación y); de otro lado, los originalistas, tanto fundamentalistas (en centros TRACS)[9] como los conversos o neoconservadores (en universidades más allá del Ivy League y think-tanks). La identidad estadounidense queda escindida, pues en lo económico e internacional parece haberse impuesto el bando neocon, mientras que lo socio-cultural y doméstico ha quedado en manos etnoculturales. Durante las guerras culturales se vive el IV despertar y revitalización: una llamada por la memoria histórica y la conciencia moral del país y sus comunidades.

Tal como se ha señalado, actualmente se sigue trabajando en la materia para su mejora (además de atender al V despertar y revitalización, sobre la extinción estadounidense, tras su transoccidentalización: la renuncia del Occidente tradicional, para reinterpretarlo en una focalización Asia-pacífico, vid. supra)[10]. La versión en curso pretende integrar todo lo apuntado hasta ahora, yendo más allá, y prestando una mayor atención a las fluctuaciones acaecidas y sus patrones. La pretensión es llegar a establecer un sistema holístico basado en unas oleadas de despertares y re-

[9] *Transnational Association of Christian Colleges and Schools*, es la organización que integra a los centros cristianos de educación aquellos que cumplen las exigencias de la Secretaria de Educación de los EE.UU. No es hasta el IV despertar, cuando se inicia el auge de dichos centros, que pasan de focalizarse en la formación de líderes religiosos, a comprender otras áreas científico-académicas (v.g. Derecho, Política, Economía, Educación, Comunicación, Medicina, Biología). Así surgen universidades de nuevo cuño –de marcado proselitismo– como *Bob Jones, Oral Roberts, Liberty*, etc.

[10] Según la *Teología política estadounidense*, y la *teoría de despertares y revitalizaciones*, la *cosmogonía estadounidense* responde a una serie de ciclos en los que se recalibran cuestiones tales como las relaciones entre lo sagrado y lo profano, el aislamiento y el intervencionismo, etc. Para ello es necesaria la aparición de personajes mesiánicos, cuya unción bien puede legitimar para reconducir al pueblo elegido (a modo de *pastor o reverendo*), o cabe –como en los casos de Lincoln o Kennedy– que tengan que ser sacrificados, para redimir al pueblo y renovar así el pacto con Dios –no se quiere decir, que tal cosa sea así, sino que la historiografía termina presentándolo de esa manera (a modo de vidas ejemplares de santos, revisadas por los Estudios culturales sobrevenidos)-.

vitalizaciones según oportunidades, urgencias y necesidades sociales –pero tal cosa ya resulta materia de otras publicaciones futuras-. Ahora se aterriza en los mimbres de los que se ha partido y que han conformado las múltiples manifestaciones de la filosofía identitaria estadounidense.

3. Escuelas de pensamiento identitario estadounidense

La identidad es entendida de manera dispar según se trate desde:

a) Los Estudios culturales tradicionales: reciben de la Filosofía occidental su preocupación por la circunstancia del ser, indagando en los rasgos y características que le son propios y diferencian de otros. De ahí que se haya profundizado en aquello que aporta entidad (en la naturaleza y esencias que permanecen, pese a los cambios y variables en su desarrollo), o sea, el cuestionamiento sobre el ser estadounidense y su adaptación a cada coyuntura y ciclo, para lo que se recurre a fórmulas de consenso, v.g. República virtuosa, libre albedrío, destino manifiesto.

b) Los Estudios culturales sobrevenidos: al ser de corte neomarxista y/o posmarxista –según se autodefinan, v.g. subalternos, poscoloniales, descoloniales, de género-, se articulan desde el conflicto, basándose en el hecho diferencial, su discriminación y marginación, con su necesaria rehabilitación y compensación. Por tanto, al no trabajar desde el ethos, sino desde el pathos, son discursos muy puntuales y tropológicos, además de poco coherentes y constantes: se articula la identidad, no desde su singularidad, sino frente a otra previa a la que atacar; se niega la naturaleza y esencias de la identidad de referencia, mediante crítica relativista, a la vez que se reivindica para sí la asunción no probada de necesidad y universalidad, contradiciéndose su punto de partida de multiversalidad -muy posiblemente, el equívoco venga de una incorrecta lectura del argumento relacional amo-esclavo de Hegel, además de no manejarse el humanismo, de ahí los postulados de otredad, en vez de alteridad-.

Atendiéndose a ambos planteamientos, para su integración -y salir de la confrontación vigente-, cierto es que se requiere de reajustes en la comprensión de la identidad, reequilibrándose su concepción natural y cultural: según su dimensión cultural, la identidad ha de construirse, pues tanto las personas como las sociedades son seres evolutivos, cuyos cambios evidencian que no se es igual si se compara la

circunstancia del nacimiento o aparición, frente al desarrollo y ocaso; y tampoco son exactamente iguales los partícipes de tal identidad, sino que hay que socializar tal apreciación. Por ello, la identidad no puede entenderse exclusivamente natural (como algo preexistente y permanente, de lo que toma conciencia el sujeto cognisciente), ni tampoco cultural sólo (como producción voluble), sino que ha de averiguarse la perenne expresión que se mantiene aunque cambien los valores asignados a las variables influyentes en la misma (máxime los principios y proceso de Americaness, vid. supra). Luego, sí existe un ser estadounidense, que ha sabido reconocerse y proyectarse, sin oposición a otro, sino como novedosa expresión de integración y superación, como resulta el recurso de Americaness o estadounidización: desde su fundación, los estadounidenses han tenido la capacidad de recibir, adaptar y exportar aquella producción cultural de cualquier sitio, haciéndola propia, con una impronta de éxito y beneficio (v.g. casi toda la comida estadounidense es de fuera –hamburguesas y salchichas alemanas, pizza italiana, pasteles ingleses, tacos mexicanos, etc.-, volviéndose propia con la impronta de la abundancia y su comercialización internacional). En tal sentido, los estadounidenses han recibido la tradición occidental sagrada (judeocristiana) y profana (grecorromana), revisándola mediante otras corrientes también adaptadas (v.g. pensamiento free-mason & whig)[11], dando lugar a una identidad integrada en su complejidad. En lo tocante a la identidad nacional (o sujeto público soberano), vaya por delante que se adelantó este país a las revoluciones liberales-burguesas europeas y la consolidación del Estado-nación, por lo que su integración se logró por medio de otro metámero pionero, como ha sido American civil religion (ACR, Sánchez-Bayón, 2016), de modo que se evitó la polémica decimonónica europea de nacionalismo liberal o patriótico

[11] *Freemason* es la adaptación de una expresión traída del continente, de los territorios británicos en la Bretaña francesa (causa de disputa en la *Guerra de los cien años*), y alude al constructor de casas, quien disponía de los pocos oficios libres del Medievo, pues no dependía de gremios ni talleres que le limitaran, sino de su conocimiento y se desplazaba allá donde hubiera trabajo (construcción de catedrales, palacios, etc.). En síntesis (sobre el cambio de concepción acaecido en los EE.UU., y por ende, qué se entiende desde entonces por *freemason*), hasta el S. XVII, la masonería era de corte operativo: relativa a los oficios liberales de la época, como el de constructor de catedrales, ya que disponían de autonomía de normas y movimiento, organizándose entorno a *Collegia* o colegios profesionales. Desde entonces, la masonería empieza a ser de corte especulativo: abierta al librepensamiento y las llamadas profesiones liberales (v.g. medicina, derecho), organizándose en el seno de Reales Sociedades/Academias –en los EE.UU., se continúa la tradición vía *Colleges* y *Fraternities*-. *Whig* proviene del gaélico escocés y norirlandés y puede traducirse por *villano*, pues aludía a los pequeños propietarios de los minifundios del Norte, en concreto a los *covenanters* o *pactistas presbiterianos* (futuros *puritanos*), quienes durante las guerras civiles británicas del s. XVII (marcharon sobre Edimburgo y luego hacia la capital para reclamar derechos (sobre todo, libertad religiosa, de asociación y de comercio), además de oponerse a la Monarquía absoluta. También se les conoció como los *dissenters* [disidentes] y *Kirk party* [partido eclesiástico], por oponerse a la oficialidad del anglicanismo (y cuando llegaron al poder, también se enfrentaron al catolicismo, vid. *Exclusión bill*, 1678). Darán lugar al partido liberal, tanto en UK como en los EE.UU., dominante durante el s. XIX (Sánchez-Bayón, 2008-13, 15 y 16).

v. etnocultural; además, dicha articulación de la identidad ciudadana, como otra singularidad, mayormente estuvo en manos de la sociedad civil (v.g. confesiones, medios de comunicación, colegios y universidades privadas), y no tanto del Estado-nación (que además resultaba plural: federal, federados, entes locales, etc.). Luego, ha sido una identidad nacional pionera, sin necesidad de una leyenda dorada dependiente de la leyenda negra de otro país (aunque desde el s. XIX, a medida que aumentaba la inmigración y aumentaban los intereses estadounidenses por el continente, sí ha habido cierta oposición a los europeos, v.g. doctrina Monroe –América para los americanos-, 1823; corolario Polk –para incorporación de Estados del sur-, 1845, Hayes –influencia hemisférica exclusiva-, 1880, y Roosevelt –de alcance hemisférico excluyente: sin europeos-, 1904). En definitiva, el balance es que la identidad estadounidense ha existido y se ha adaptado por sí y para sí, conforme a unos principios y un proceso propio de Americaness; pero si se niega todo ello, no se va a favorecer así a tal o cual comunidad marginada (en detrimento de la mayoría ciudadana, organizada entorno a la identidad que se critica), sino que cabe el riesgo de tender hacia la entropía (colapso) y/o armagedón (conflicto total); tampoco sirve la solución hibridada de transoccidentalización (reinventarse como nuevo Occidente, sin vínculos con el tradicional), pues abandona los citados principios y proceso de estadounidización, dando lugar a otro ser distinto (vid. supra).

Para comprender mejor los principios y proceso de Americaness, se procede ya a esquematizar las propuestas y escuelas relativas a la filosofía identitaria estadounidense[12].

3.1. Teólogos políticos coloniales: puritanos, carismáticos y trascendentalistas[13]

El Nuevo mundo está llamado a ser Moderno (no sólo por el ciclo en el que se incorpora a Occidente, sino también por la falta del lastre del pasado y sus instituciones), implantándose de partida el Nuevo régimen. Ahora bien, dicho tránsito

[12] Los autores y obras citadas lo son a título ilustrativo, no exhaustivo; ni siquiera son aquellos clave, sino los consultados para esta investigación, y dada la limitación material de la misma, se han visto reducidos a su mínima expresión, además de suprimirse el aparato académico de las citas completas (todas ellas son fuentes de fácil acceso, v.g. UNESCO-*World Digital Library,* en colaboración con *Library of Congress* y su proyecto *Thomas*; bases universitarias: *JSTOR-Princeton Univ., Humanities Text Collection-Making of America-Univ. Michigan, Perseus Project-Tufts Univ., Project Gutenberg-Benedictine College*). En tal sentido, se entenderá, que se aporten más evidencias de autores y obras más alejadas en el tiempo, mientras que los recientes, únicamente sean mencionados (pues su consulta es mucho más factible, sin gran dificultad).

[13] Se comprende aquí el periodo fundacional, que abarca de los peregrinos o *pilgrims*, junto a los puritanos o *puritans*, hasta los líderes coloniales o *leaders* (s. XVII-XVIII), quienes postulan ser un *pueblo elegido, en Nueva Jerusalén*, tal como hicieran Winthrop y los Mather, y como dejara constancia Morton en sus *Anales*. A su vez, se va formando la generación de los constituyentes o *framers* (s. XVIII), con los deístas Benjamin y Jefferson,

a la Modernidad y su régimen se acomete de diversas maneras: el modelo sureño racio-humanista de la Alta Modernidad y el de la Baja Modernidad (o Contemporaneidad) de corte racio-profesional anglo-nórdico (incluidos los centro europeos –desde la perspectiva de los mediterráneos-). Ambos modelos se combinan en los EE.UU., pasándose por el Americaness, de ahí que se disponga de una teología moderna o Teología política tan rica y variada (ya no tan preocupada en el conocimiento de Dios, sino en la organización de su pueblo), con propuestas como: destino manifiesto (de origen hispánico, por la reconquista de la Península Ibérica y la evangelización de Nueva España); tiranicidio y positivización de derechos naturales (de la Escuela de Salamanca, inspirando la Declaración de Independencia, 1776); pactismo bíblico (con alianzas mayores de Dios con su pueblo, v.g. AMD, y menores de cada colonia, v.g. Mayflower compact, 1620 –a su vez, influirá en la noción de Federalismo); evangelismo social o social gospel (eminentemente protestante –aunque existe también la doctrina social de la Iglesia-, de preocupación social por el bienestar de la comunidad, como prueba de predestinación -el cuidado del medio con éxito y beneficio, es predictor de salvación-, sirviendo de estímulo para múltiples cruzadas anti-vicio et al.); libre albedrío (tanto católico como protestante, pues es la libertad cristiana de elegir entre el bien y el mal –y si triunfa el bien, se progresa, v.g. AWL); dualismo cristiano (ídem –católico y protestante, pero pasado por Americaness, pues la Europa coetánea hubo confesionalismo e Iglesias de Estado-, procurándose así libertas ecclesiae et legislatio libertatis: separación Iglesia-Estado y libertad religiosa, vid. Primera enmienda de la Constitución, 1791); caridad pietista (sobre todo protestante, focalizándose en el amor de Dios, lo cual confiere tal autoconfianza que conduce a la sobreestima moral o self-righteouness), conciliarismo y congregacionalismo (inspirándose el parlamentarismo y constitucionalismo ulterior), etc. Todas estas propuestas y muchas más, como la herencia platónica de los puritanos, en su búsqueda de la verdad y su organización congregacional: la salvación no viene impuesta por el bautismo y dirigida por la Iglesia, sino que se requiere de un ejercicio voluntario plasmado en un contrato de gracia (sin jerarquías, sino comunidades asamblearias –a modo de eklesias originales-), además de un compromiso con el iluminismo (ser sal y luz del mundo, según del Sermón de la Montaña de Jesús, retratado por el líder puritano Winthrop y su famosa frase "a city upon a hill" en su discurso A model of Christian Charity, 1630). El siguiente paso evolutivo son los carismáticos, la "nueva luz" de los iluminados por la gracia de Dios, para alumbrar a la humanidad en las tinieblas, dando paso al I despertar

más los federalistas Hamilton, Madison y Jay, quienes definen su país como *la república virtuosa y comercial de los hombres libres, responsables de dar ejemplo ante el resto de naciones*.

y revitalización (confiriendo la superioridad moral que aportara la confianza para Independencia). Y los trascendentalistas, como evolución también, son los que habilitan el tránsito de la Teología política a la Filosofía política o pragmatismo (vid. supra).

¿Qué nombres propios cabe destacar? Algunos se han mencionado ya, pero de manera telegráfica cabe citar (entre la generación de carismáticos y unitaristas –inspiradores del I despertar y de los trascendentalistas, vid. supra-): como pensadores estrella de su tiempo, desde los primeros seminarios teológicos y Divinity Schools, sobresalen los rev. y prof. S. Stoddard –abuelo de Edwards- y los Mather (en Nueva Inglaterra del s. XVII), W. Ames y S. Davies (en Princeton Univ. –Provincias medias–, s. XVIII), G. Whitefield, W. Tennent, S. Johnson y J. Edwards (impulsores de nuevas universidades del Ivy League, como proto-Ilustración de las trece colonias, e inspiradores del I despertar, en la década de 1730), et al. A su vez, entre los pensadores aludidos y como proto-historiadores estadounidenses (con una especial relación con el factor religioso, como herramienta de forja identitaria)[14], cabe citar los escritos fundacionales (desde pilgrins & puritans hasta framers, recogidos en su mayoría en los anales compiladores del s. XVII: New England Primer, Boorstin, 1966), tales como los comentarios locales al Book of Common Prayer y demás escritos de evangelización colonial de los rev. Hunt, Whitaker y Davis (llamados los primeros apóstoles americanos) en las plantaciones sureñas (Jamestown, 1607-24); los líderes y pastores (descendientes de pilgrims), como Calvert Bradford y Merton (Mayflower compact, New Plymouth, 1620; Of Plymouth Plantation, Cabe Cod, 1647; New England´s Memorial, London, 1669: edición que incluía su original New English Canaan, acerca de su fundación de Merrymount), el Gobernador Winthrop (A modell of Christian charity, Plymonth Bay, 1630), los rev. Cotton y los Mather (Memorable Providences y Magnolia Christi Americana, publicados tardíamente en 1702), los rev. Hooker (The Covenant of Grace Opened, 1645), y Williams (The Bloudy Tenent Truth Peace, 1652), más el juez Phipps (Witchcraft,

[14] Aunque las primeras migraciones están motivadas por la búsqueda de reconocimiento y tolerancia, los excesos geonómicos y *Blue Laws* (v.g. moralismo estricto, persecución de brujas y disidentes, confiscación de bienes, encarcelamientos, ahorcamientos), generan una merma tal, que se hace urgente y necesaria la fundación de nuevos asentamientos más flexibles con las minorías (v.g. bautistas, cuáqueros, judíos). Massachusetts es el gran referente colonial de la región, al fijarse los primeros asentamientos (*pilgrims* en *New Plymouth,* 1620, y *puritans,* en *Massachusetts Bay*, 1629-30, asimilándose para sobrevivir en 1691). Además, de esta colonia arrancan las iniciativas fundacionales posteriores, debido a las *purgas* de Winthrop (incluso, su propio hijo tuvo que huir a New Hampshire, donde llegó a Gobernador), dando lugar a Connecticut (por el rev. T. Hooker y la Sra. Hutchinson en 1635-36); Rhode Island (por el rev. R. Williams en 1636); New Hampshire (por norirlandeses presbiterianos, como colonos estables, en la década de 1630); Maine (primero *Nova Scotia* o Nueva Escocia, entre 1696-1713), y otros tantos (los Penn, para los cuáqueros o amigos en Pennsylvania; los Wesley, para los metodistas en las provincias medias; el rev. Davis, para los presbiterianos en Virginia y Delaware; el rev. Rogers, para los *rogerenes* en Massachusetts, etc.).

1692), en Nueva Inglaterra; los cuáqueros Penn (Primitive Christianity Revived, 1696) en las provincias medias. En dichos escritos se mezclaba teología, política, historia y geografía, v.g. comparándose América con paradise/garden in wilderness [paraíso terrenal], (new) Zion [tierra prometida], o a city upon the hill [una ciudad en lo alto de la colina, Mt 5: 14]).

Los autores citados (puritanos, carismáticos, etc.), forman parte de las primeras generaciones de padres fundadores o founding fathers (de pilgrims & puritans a statemen, Sánchez-Bayón, 2018), impulsores del pensamiento identitario estadounidense (al facilitar el tránsito de la teología política a la filosofía política, con su giro hermenéutico de la providencia –plan divino- a la autodeterminación –destino manifiesto de un pueblo-). A continuación se procede con las siguientes generaciones, como son los ilustrados estadounidenses o Enlightenments, así como las diversas manifestaciones de pragmáticos.

3.2. *Filósofos pragmáticos nacionales: constituyentes, democratizadores y reconstructores*

Se recuerda que, entre los teólogos, filósofos y docentes proto-pragmáticos (impulsores de despertares y movimientos), cabe destacar a los rev. J. Harvard, Channing y Emerson en el área de Boston (promoviendo los movimientos congregacionalista, unitarista y trascendentalista en Harvard y demás universidades próximas); los Edwards en Princeton, junto con Manning y Backus en Providence (con el movimiento new light en Princeton y Brown); Whitefield (y el Club Sagrado) con sus fundaciones de Connecticut a Georgia, Channing en el área de Boston, Backus en Middleborough y cercanías, Johnson y su Society for the propagation of the Gospel in foreign parts por toda Nueva Inglaterra (además de contribuir al desarrollo de Yale), et al. Todos ellos promovieron el despertar de la sociedad civil a la filosofía y sus preocupaciones sociales (dando forma a AWL, AD, etc.), evitándose así que fuera un juego de elites de poder (como sí pasara con la Ilustración europea y finalmente su expresión del despotismo ilustrado).

Otro de los velos habituales es negar que en EE.UU. haya habido una Ilustración, lo cual se desmiente ya sólo con la generación de los constituyentes o framers (quienes mantuvieron una estrecha relación con los ilustrados europeos). De entre todos ellos (pues ya sólo con los participantes en los Congresos continentales, en especial, de firmantes de la Declaración de Independencia, de la Constitución y de la Declaración de Derechos, sobresalen más de medio centenar de pensadores, convergentes en una formulación identitaria del estadounidense),

cabe destacar nombres propios como: B. Franklin y su visión deísta y práctica del mundo en su The Autobiography (1784-88), conforme a los valores seleccionados para un estadounidense en su Poor Richard´s Almanac (1732-57); Presidente John Adams, con su conversión del congregacionalismo al unitarismo (en lo religioso y en lo político) -aunque siempre crítico con el oficialismo católico-, tal como plasma en su Autobiography (1778), más epistolario (Letters, 1790-1817); T. Paine y su Common Sense (1776) –abogando por la independencia-, más su The Age of Reason (1794) –defendiendo el deísmo como credo nacional-; Presidente T. Jefferson y su borrador de The Declaration of Independence (1776), más su Notes on the State of Virginia (1787), y sus Letters (1803-1814); Presidente J. Madison, con su ya citada coautoría de The Federalist Papers (1787), a la vez que redactaba Notes of Debates in the Federal Convention (1787), sin olvidar su Letters (1776-1826, sobre todo con Jefferson, oponiéndose a la centralización del poder según Hamilton y constituyendo el nuevo partido en el poder durante décadas), et al.

Entre los ilustrados y los pragmáticos, conviene recordar que hubo más corrientes influyentes en su filosofía identitaria, como:

a) Evangelical democratics (democrático-evangélicos): se trata de activistas evangélicos (cruzados anti-vicio, abolicionistas, etc., además de promotores de escuelas, medios de comunicación, etc.) y líderes poscristianos (v.g. mormones y milenaristas en 1830, movimiento de santidad –actualmente pentecostalistas- en 1857, adventistas en 1863, testigos de Jehová en 1870), con proyectos civilizatorios en la expansión estadounidense (v.g. comunas cristianas). Sirvan como ejemplo, de la diversidad comprendida –y sin entrar en más de medio millar de protagonistas, con sus propuestas identitarias, que trajo consigo el II despertar-, desde el rev. Charles G. Finney, cuya teología sirvió para emergieran movimientos poscristianos (vid. infra), con textos desde su What a revival of religion is (1815) hasta su The character, claims and practical workings of freemasonry (1869); los rev. B.W. Stone y los Campbell, del movimiento restauracionista del Segundo gran despertar y sus Declaration and address of the Christian Association of Washington (1809), más An Adress to the Christian Churches (1821); John Humphrey Noyes, teólogo de Yale, impulsor del perfeccionismo y fundador de la comuna Oneida, con su The Berean (1847) y Bible Comunism (1848); el rev. D.L. Moody, fundador de varias escuelas en Massachusetts e Illinois, además del Instituto Bíblico Moody y Moody Press, con cientos de publicaciones, et al.

b) Romantics & reformists (reformistas y románticos, en su mayoría trascendentalistas, y tratados con algo más de atención al abordar el origen del pragmatismo, vis. supra): El teólogo y filósofo de la religión R.W. Emerson y su American Scholar (1837) –considerado por sus amigos Thoreau y Holmes como la Declaración de Independencia de la academia estadounidense-, más Self-reliance (1841) –inspirador del famoso Song Myself de Whitman, amigo hasta entonces, vid. supra); la periodista y corresponsal internacional (sirviendo de enlace entre los demás miembros del club trascendentalista con intelectuales europeos, vid. infra), además de insigne sufragista (divulgadora de la Declaración de Seneca Falls, 1848), M. Fuller y su Women in the nineteenth century (1855); el intelectual H.D. Thoreau y su Resistance to Civil Government (1849 –más tarde conocido como Civil desobedience), o su Walden (1854 –como guiño a su mentor Emerson); el matrimonio de pedagogos Alcott –con proyectos fallidos como la revolucionaria Temple School (impulsora de pensamiento masónico) o la comuna de Fruitlands- y su Conversations with Children on the Gospels (2 vols., 1836-37); el literato H. Melville y Hawthorne and his Mosses (1850), etc.

c) Unionists (unionistas, que beben del unitarismo pasado por el trascendentalismo y el pragamatismo, focalizándose ahora en la defensa de la Unión –desde la superioridad moral- y la reconstrucción nacional –desde la reconciliación-): Presidente A. Lincoln y su Speech at Peoria (1854) o su Gettysburg Address (1863); H.G. Spafford, prominente abogado y activista socio-religioso, produjo el popular himno It is well with my soul (1873 –basado en el Evangelio de San Juan y a raíz del incendio de Chicago, en el que perdió a su hijo y se arruinó; terminó en Jerusalén, en una colonia estadounidense, pionera de lo que será la cooperación y desarrollo durante la Guerra fría); H.E. Beecher Stowe[15], otra destacada activista socio-religiosa y sufragista (The Amercian woman´s home, 1869, Lady Byron vindicated, 1870, o Woman in Sacred History, 1873), además de profesora de Hartford Female Seminary y autora de la popular novela abolicionista Uncle Tom´s cabin (1852 –difundida por Semi-Colon Club, en el que participaran relevantes personajes como S.P. Chase: Gobernador de Ohio y Secretario del Tesoro de la Adm. Lincoln), etc.

[15] Descendiente directa del rev. L. Beecher, redactor de la *Constitución de Connecticut* (1818), más su *Six sermons on the nature, occasions, signs, evils and remedy of intemperance* (1827).

Sin más preámbulos, se procede ya a aclarar el origen y evolución de una de las principales corrientes de pensamiento estadounidense (que no la única, vid. supra), como resulta el pragmatismo (stricto sensu): todo comienza con la inauguración de la Harvard Divinity School y un rebrote de puritanismo, por el que, para hacer bien las cosas urge volver a las raíces (no en sentido fundamentalista, sino originalista), aunque en realidad se da paso al gnosticismo estadounidense (se inaugura así el posjudeocristianismo estadounidense, con movimientos decimonónicos –ya citados- como testigos de jehová, mormones, cristianos científicos, etc.). El debate de entonces era cómo transitar al unitarismo (ya que el discurso de la unión resultaba el dominante desde la Independencia y la aprobación de la Constitución), sin traicionar el congregacionalismo y todas sus aportaciones de lo religioso a lo civil (v.g. asamblearismo, participación laica), dándose con la respuesta en forma de trascendentalismo: de las necesidades de un estadio, se pasa a las de otro del mismo ciclo, así hasta completar este e inaugurar otro. En la práctica, ello suponía que, tras tanta guerra y al iniciarse un nuevo siglo, así como la expansión hacia el Oeste, se tenía la esperanza de trascender los males pasados e inaugurar una época de paz y prosperidad. Además, según los teólogos y filósofos de la religión, a resultas de su interpretación bíblica y hechos los cálculos, se estaba iniciando el milenarismo (los años de prosperidad antes del Apocalipsis, que estaba previsto para mediados de siglo -y no iban desencaminados, pues llegaría la Guerra civil-).

Así se explica que, en el entorno de Harvard, van floreciendo otras universidades, convirtiendo Cambridge y sus alrededores (el área de Boston) en entorno adecuado para cultivar la vida intelectual. Para conectarse los pensadores más originales, se constituye el club trascendentalista (funcionando desde 1836, con la presentación del libro Nature de Emerson –aunque algunos autores fijan el inicio con la presentación y debate del ensayo The Divinity School Address, 1838-, y hasta la gran discusión con Whitman en 1855 y posterior disolución total con la Guerra civil). En esta primera edición del club (iniciada conjuntamente con Brownson, Parker y el editor Putnam), Emerson termina monopolizándolo (reuniéndoles en su casa, al modo aprendido en los Biblical clubs y en su fraternidad Phi Beta Kappa –por la que desde 1828 es masón-), rodeándose a la postre de personajes emergentes como Whitman, Thoreau, Fuller, los Alcott, etc. (vid. infra). Los encuentros solían coincidir con la edición de Dial (revista del club), la publicación de obras nuevas de sus miembros, o en su defecto, para el debate de ensayos de Emerson (quien fuera muy prolijo)[16]. Tras la disputa con Whitman, Emerson ensaya Saturday club (1858,

[16] Sirva como ejemplo, el ensayo de Emerson, *Self-Reliance* (compilado en *Essays: Second Series*, 1844), que despertara la admiración de Whitman, inspirando su poema posterior *Song of Myself* (compilado en *Leaves of Grass,* 1855) –que a su vez, ambos textos influyeran en Nietzsche y su *Ecce Homo*, 1889-. Supuestamente, el uso de

incorporando a figuras como los profesores de Harvard –y con ellos a sus alumnos más sobresalientes-: Norton, quien le introdujera en la red de organizaciones científicas y activistas socio-religiosos; Holmes, padre del futuro Presidente del Tribunal Supremo, vid. supra; Lowell, quien fuera más tarde embajador en España; Wright, de manera remota y será gran amigo de Dewey y Holmes Jr.; suele excluirse de la lista Longfellow, por las disputas con Emerson); incluso, sin llegar a los excesos de los Alcott, intenta sin mucho éxito los Philosophers camps. Finalmente, durante la Reconstrucción y la Gran recesión, Emerson se reúne con alumnos y amigos íntimos sembrando la semilla de lo que será el Club metafísico, cuyo pensamiento continuara en Harvard, gracias a James (de quien Emerson era padrino –"convirtiendo" al pragmatismo a sus influyentes hermanos y a su colega Santayana), Royce (por ser tutor de los hijos de James y del propio Mead) y Pearce (quien asentará el club en la Univ. John Hopkins), irradiándose también a la Universidad de Chicago, vía Dewey (quien se introdujo en el pragmatismo gracias a Norton y a Wright en Harvard y a Mead en Michigan) y Mead –más tarde, también Strauss (vid. supra).

Por tanto, ni la filosofía estadounidense se reduce al pragmatismo, ni éste se limita a Emerson (y sus principales discípulos: James, Pearce, Dewey), pues más allá, ha habido otras destacadas corrientes realistas de preocupación social e identitaria, como: a) desde la Universidad de Michigan y Chicago, el interaccionismo simbólico de Mead, Cooley, Dewey, etc.; posteriormente, también la democracia simbólica y de liderazgo, basándose en las consideraciones de los herederos estadounidenses de L. Strauss (uno de los integrantes de la fuga de cerebros), cuyas ideas e hipótesis sobre la materia han servido a analistas y gestores (sobre todo de corte neoconservador e influyentes en la Adm. W. Bush), para la formulación e implementación de políticas públicas orientadas al reconocimiento, protección y promoción de la identidad nacional, así como del modelo socio-cultural estadounidense; b) desde las Universidades de Harvard, Yale y Columbia, el realismo jurídico estadounidense, con personajes como el Presidente del Tribunal Supremo Holmes (cuyo padre fuera amigo de Emerson), y cuyo máximo esplendor se produce en el periodo de entreguerras con referentes como Cohen, Cook, Frank, Green, Llewellyn, Moore, etc.; c) otras corrientes filosófico sociales e identitarias menores han sido, por ejemplo, Process Philosophy (con exponentes del tipo Whitehead y Hartshorne), Theory of Justice (con Rawls, Nozick, MacIntyre –un caso excepcional de fuga de cerebros:

una carta personal de Emerson a Whitman, a modo de prólogo del libro citado, fue la causa de discusiones y fin de su amistad (además de la ruptura del club inicial). En realidad, resultó el choque de egos, así como la deriva de Emerson por el orientalismo (como prueba de su originalidad y de sus relaciones con intelectuales europeos –tendentes de dicha moda-, alejándose así del realismo y de la aplicabilidad del conocimiento, que eran rasgos típicos del pragmatismo), sin el filtro de *Americaness*.

por su condición tardía y nómada), et al. El resto de propuestas estadounidenses, desde el s. XX, se han reconducido ya a los Estudios culturales (salvo ciertas excepciones autónomas, sobre todo, de pensamiento económico-social y filosofía de la ciencia, vid. supra), mientras que la filosofía general ha seguido un devenir similar al del resto de Occidente (relativo a las disputas entre analíticos y hermenéuticos, seguido de transhumanistas y neurocientíficos, etc., Sánchez-Bayón et al, 2017b).

3.3. *Académicos socio-culturales hegemónicos: Estudios culturales tradicionales, fuga de cerebros y Estudios culturales sobrevenidos*

En el periodo finisecular, en EE.UU. (a diferencia de Europa continental), los intelectuales mantienen cierta autonomía, pues en vez de generarse una red de universidades públicas, lo que se armoniza, son los títulos académicos; de tal manera, ni se limita el conocimiento en disciplinas estanco ni programas tasados (favoreciéndose así la emergencia sincrética de los Estudios culturales), ni los profesores pasan a ser parte de la intelectualidad financiada por el Estado, para formar el relevo de elites de poder (de ahí la mayor capacidad crítica con el sistema). Tal circunstancia garantiza una mayor pluralidad de propuestas (en lo tocante a la filosofía identitaria estadounidense): el legado ya apuntado (v.g. pragmatismo, interaccionismo simbólico, realismo jurídico), es recibido y adaptado por los académicos novecentistas, siendo revisada su labor por las generaciones posteriores. Así, cabe destacar la siguiente herencia historiográfica sobre el devenir estadounidense: a) los revival historians (v.g. Prescott, Metley, Parkman), quienes hacen balance tras la Guerra civil, para seleccionar aquello que genere consenso (evitándose el conflicto y favoreciéndose el progreso); b) los frontier historians (v.g. Turner, Johnson, Menhan), consideran que el factor frontera es crucial, para estimular la expansión estadounidense y responder así a su AMD; c) los golden age –o gilded age-[17], (1º generación, v.g. Bancroft, Hildreth, Frothingham, Fiske, McMaster, 2º generación, v.g. Channing, Hart), pretenden una narrativa de leyenda dorada (de orgullo nacional); d) los progressive historians (1º generación, v.g. Beard, Charles, Parrington, Miller, Spiller, Smith, Simons, 2º generación, v.g. Jensen, Morison, Commanger, Dodd, Barker, Hacker), revisan las propuestas anteriores, restando importancia a los actores, para dársela a los procesos sociales y sus estructuras; e) los critical historians (1º generación, v.g. Hofstadter, Higham, Conkin, Wright Mills, Jensen, Crowl, Pool, 2º generación,

[17] En vez de *generación dorada*, la generación de Parrington les llaman de *oro chapado*, pues el barniz triunfalista de su narrativa poco se sostenía si se profundizaba en las tensiones sociales.

v.g. Kelley, Schlesinger Jr., Lipset), van más allá, pretendiendo la desmitificación y sustento en otras teorías (v.g. excepcionalism & melting pot), pero con su crítica, abre la duda razonable, que es aprovechada por los Estudios culturales sobrevenidos (para extender sus velos posmodernos); f) los reviewers historians, destacando los new-whig/republicans (1º generación, v.g. Morison, Handlin, Bailyn, Hartz, Morgan, Nevins, 2º generación, v.g. Pocock, Wood, Skinner, Ackerman, Huntington), pretenden una contención (frente a la deconstrucción), recuperando parte del consenso cuestionado (de ahí que se centren en el periodo fundacional); más la nueva manualística (v.g. Allen, Barck, Boorstin, Degler, etc., hasta los más recientes, tipo Huntington, Nash, Divine)[18].

El problema del pensamiento identitario estadounidense (y su disfuncionalidad actual, incluso para su propia revisión, dadas las tensiones y enfrentamientos existentes), tiene lugar con la incorporación masiva de fuga de cerebros (tras las guerras mundiales), trayendo consigo la deconstrucción posmoderna y acentuándose durante las guerras culturales: en principio, se acomoda con gusto el supuesto talento captado, que con su crítica a Europa, se habilita la superioridad de EE.UU., sin embargo, pronto se extiende su deconstrucción, volviéndose anti-estadounidense y anti-occidental. Sirva como mínima muestra el siguiente apunte:

a) Fuga de cerebros: 1.- Escuela de Frankfurt, en realidad, Instituto de Investigación Social (1923, asociado a la Univ. Frankfurt y financiado por la familia Weil), que con el auge nazi y durante la II Guerra mundial se traslada a EE.UU. (como Nueva Escuela de Investigación Social-NEIS), vinculándose a la Univ. Columbia (1934), para trasladarse en los años 40 a la de California (patrocinados por Scientific Division of the American Jewish Committee y su edificio de Pacific Palisades fue llamado por Mann la California alemana dada la fuga de cerebros recibido y reubicados), hasta su regreso en 1951; en ese periodo, su revista sigue escribiéndose básicamente en alemán (bloqueándose así el Americaness), y despuntan Horkheimer (investigador en varias universidades estadounidenses y think-tanks, compaginando luego su cargo de Rector de Frankfurt con la posición de profesor visitante en la Univ. Chicago), Adorno (investigador de Princeton y colaborador de OSS/CIA –con el austriaco Lazarsfeld y su programa de propaganda y control social-, y en los años de California se proyecta sobre Hollywood, gracias a su amistad con

[18] Cabría hablar de una 3ª generación, compuesta por John M. Murrin y James M. McPherson (Princeton Univ.), Alice Fahs y Emily Rosenberg (Univ. California), Gary Gerstle (Vanderbilt Univ.), Norman Rosenberg (Macalester College), et al., reunidos todos ellos en obras de lecturas colectivas (VV.AA., 2008). Igualmente, ha de destacarse la revitalización del interés británico por la Historia estadounidense (v.g. Johnson, Grant).

otros exiliados, v.g. Chaplin, Lang, Eisler), y Marcuse (igualmente, investigador de varias universidades –en Columbia fue muy amigo de Wright Mills-, colaborador de OSS/CIA, y ya como profesor en California, influyó en los líderes de New Left, v.g. Brown, Davis, Moore, Hoffman, Rubin); de pensamiento neomarxista (conectando filosofía y psicología, más sociología y comunicación), se critica la democrática sociedad capitalista (por su condición de masa y consumista), trasplantándose la lucha de clases a la de generaciones (baby-boomers v. great gen.). 2.- Normale-Annales: toma su nombre de dos instituciones que vertebran su pensamiento, como son la Escuela Normal Superior-ENS y la revista Annales (v.g. Braudel, Febvre, Levi-Strauss, Sartre, Morin, Derrida, Bourdieu), donde se combinó nacionalismo y socialismo, para inculcar una formación de cuadros e intelectuales públicos con un sentido progresista de la historia francesa (Braudel consiguió la financiación de las fundaciones Rockefeller y Ford para repatriar la fuga de cerebros y constituir así la sección VI de École pratique des hautes études/PSLU: primero en New York como Escuela Libre de Altos Estudios, 1941-46, posteriormente en París como Escuela de Altos Estudios en CC. Sociales, manteniendo secciones en las universidades de New York, Columbia, California, etc.); se tejen por esta vía velos de confusión diversos (v.g. existencialistas, estructuralistas, posestructuralista, posmodernos), aprovechándose sucesos como mayo del 68, guerras del Sudeste asiático (la vieja Indochina: Corea, Vietnam, Laos, Camboya –de ahí la firma del tratado de paz en París). 3.- Birmingham, en realidad, Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (1964, en Univ. Birmingham), liderado por Hall, Williams, Hoggart y Thompson, todos ellos autores entre el neomarxismo y posmarxismo, preocupados por la hegemonía cultural (focalizándose en Gramsci, combinado con la Escuela de Frankfurt, vid. infra), así como medios de comunicación y la cultura popular, influyendo en gran medida en los ECS, Dptos. Antropología, Comunicación, etc. 4.- Otras escuelas diversas (formadas con la fuga de cerebros): Escuela Psicosocial (Gestalt), con el polaco-alemán K. Lewin en la Univ. Iowa y MIT, y el checo-alemán M. Wertheimer (colaborador de la Escuela de Frankfurt en NEIS, vid. infra), junto con sus discípulos Köhler y Koffka (también de origen alemán y nacionalizados estadounidenses), monopolizaron durante los años 50 y 60 la American Psicologist Asociation-APA; Escuela de Palo Alto (o Colegio invisible), con el científico social británico Bateson y el psicólogo austriaco Watzlawick, más el psiquiatra estadounidense Jackson (uno de los primeros de EE.UU., integrante de Mental Research Institute y colaborador de agencias gubernamentales en programación neuroconductual), el antro-

pólogo estadounidense Hall (próximo a la Escuela de Birmingham, impulsor de Estudios Nativo-americanos) y el sociólogo canadiense Goffman (heredero del interaccionismo simbólico, vid. infra); sin olvidar los Orientalistas –o mejor dicho los poscolonialistas y anti-occidentalistas- como el británico-palestino E. Said (impulsor de Estudios árabe-americanos, quien se aprovechara del pensamiento descolonizador de F. Fanon, como lo hiciera Sartre en París) y la británica-india G.C. Spivak (ambos formados en universidades de Ivy League y profesores en Columbia), el británico-indio H.K. Bhabha (profesor en Princeton, Chicago y Harvard), R. Takaki (hawaiano de origen japonés, impulso los Estudios asiático-americanos en California-Berkeley), et al.

b) Estudios culturales sobrevenidos: como ya se indicara, eclosionan gracias a la Ley de Estudios Etnoculturales de 1972 y el apoyo de la Adm. Carter (1977-81), recibiendo de manera preferencial fondos y posiciones en centros educativos, de ahí su rápida expansión académica (sustentada a su vez por un neopuritanismo articulado desde los velos de confusión extendidos por la fuga de cerebros, vid. infra). Su historiografía sobre el pensamiento e identidad estadounidense es caleidoscópica y tan diversa, como comunidades reivindican su hecho diferencial, así como su reparación por su marginación previa. Incluso, aquellos manuales que pretenden la compilación de corrientes, siguen la lógica caleidoscópica, a modo de readings & voices (lecturas –ediciones ensayísticas (usualmente, coordinando autores o reagrupando artículos), con técnicas tropológicas de narrativa motivacional como story-telling y literatura testimonial–], con visiones alternativas (de otredad, subalternidad, poscolonialidad, etc., basadas en el conflicto y el hecho diferencial). En tal sentido, se destaca la labor universitaria del dramaturgo Zinn (posmarxista), más otros autores mediáticos y polémicos, como los comunicadores Davis, Lasn, Divine, et al. Como se viene señalando, dada la galaxia de propuestas de los Estudios culturales sobrevenidos (requerirían de una publicación de varios volúmenes), sólo cabe insistir que su única conexión es la articulación desde el pathos para dar impulso a identidades comunitarias posmodernas y neofeudales (vid. supra), deconstructoras de la moderna identidad ciudadana estadounidense.

4. Conclusiones

El balance no parece muy alentador para el pensamiento identitario estadounidense (cultivado por teólogos-políticos, filósofos sociales y académicos culturales),

pues tras lograr formular e implementar un pionero modelo moderno de ciudadanía (algo propio del Nuevo régimen y su sociedad abierta, con individuos libres e iguales ante el Ordenamiento y los poderes públicos), en cambio, debido al contagio posmoderno inoculado por la fuga de cerebros y cultivado durante las guerras culturales, se ha logrado que ya no exista ni una cosa ni la otra: no hay un pensamiento ni una identidad estadounidenses (el melting pot se ha convertido en una olla a presión dañada). Su deconstrucción, ha dejado en su lugar un multiverso de pensamiento débil (relativismo, corrección política, posverdad, etc.), impulsor de diversas identidades comunitarias (enfrentadas entre sí, salvo en el ataque al Americaness y su liderazgo occidental). Se trata de una suerte de regreso al Medievo (Eco et al, 1973. Valero-Matas y Sánchez-Bayón, 2018), pero sin la integración de entonces vía Res Publica Gentium Christianorum o Cristiandad, ya que fue sustituida por la laxa noción de Occidente, encontrándose hoy amenazada por el proceso de transoccidentalización: para terminar de deconstruir la identidad estadounidense (dejándola sin atributos y alienada), es esencial desarraigarla, para que no pueda reimplantarse. Como si de la flora nacional se tratase (la rosa y el roble, tipificados como símbolos nacionales en 36 U.S.C. § 303 y § 305), se pretende transmutar en nenúfar (una planta acuática perenne, de raíces visibles y flor vistosa, típica de América y Asia). Ello requiere del convencimiento de que Occidente sólo es una categoría geográfica dúctil (sinónimo de oeste), según la cual, el hemisferio occidental se conforma de las Américas, que han de estar mirando hacia el oeste (Asia-Pacífico), dando la espalda al agotado este (mundo atlántico: de donde vienen los males coloniales, como el racismo, el capitalismo, el cristianismo, el hetero-patriarcado, etc.). Tal ejercicio desnaturalizador no sólo acabaría con EE.UU., tal como se ha conocido hasta ahora, sino que además dejaría sin referente y caduco a Occidente (pues de su laberinto posmoderno aún no ha salido Europa –si es que sale, o se vuelve por fin un apéndice oriental-, y Oceanía parece preferir el giro Asía-Pacífico –de un nuevo mundo por llegar-).

Referencias Bibliográficas

Bellah, R. (1967): "*Civil religion in America*", *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (96, 1): 1-21.

Bellah, R. (1975): *The Broken Covenant: American civil religion in time of trial*, New York: Seabury Press.

Boorstin, D.J. (1966): *An American Primer,* Chicago: The University of Chicago Press.

Eco, U, et al. (1973): *Documenti su il nuovo Medioevo,* Milano: Casa Ed. Valentino Bompiani.

Fukuyama, F. (1989): "*The End of History?", The National Interest* (16): 3–18

Fukuyama, F. (1992): *The end of History and the last man*, New York: Free Press.

Galeano, E. (1971): *Las venas abiertas de América Latina,* New York: Monthly Review.

Huntington, S.P. (1993): "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* (72, 3): 22-49.

Huntington, S.P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.

Huntington, S.P. (2004): *Who are we? The challenges to America´s national identity,* New York: Simon & Schuster.

Joas, H. (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie,* Frankfurt: Suhrkamp.

Lipset, S.M. (1963): *The First New Nation,* New York: Basic Books.

McLean, D. (1971): "American Pie", *American Pie album,* New York: United Artist Records.

Menand, L.: *The metaphysical club: a store of ideas in America,* New York: Straus and Giroux, 2001.

Parrington, V.L. (1927): *Main Currents in American Thought* (3 vols.). Norman: Univ. Oklahoma Press.

Petras, J. (2008): *Rulers and Ruled in the U.S. Empire: Bankers, Zionists, Militants,* Atlanta: Clarity Press.

Petras, J. (2006): *Empire with Imperialism: The Globalizing Dynamics of Neoliberal Capitalism,* London: Zed Books.

Sánchez-Bayón, A. (2008-13): *La Modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense* (3 vols.), Madrid: Delta Publicaciones.

Sánchez-Bayón, A. (2015): *Universidad, ciencia y religión en los EE.UU.*, Porto: Ed. Sindéresis.

Sánchez-Bayón, A. (2016): *Religión civil estadounidense,* Porto: Ed. Sindéresis.

Sánchez-Bayón, A. (2018): "Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde su Teología política y Ciencias Eclesiásticas", *Estudios Eclesiásticos* (93, 364): 165-204.

Sánchez-Bayón, a., et al (2017a): "Historia cultural estadounidense desde el factor religioso: fallos de *Americaness* y sus velos", *Cauriensia* (vol. XII): 627-59.

Sánchez-Bayón, a., et al (2017b): "*Vindicatio Historia Philosophiae*: estudio de caso de los programas culturales estadounidenses", *Bajo Palabra* (17): 457-76.

Valero-Matas, J., Sánchez-Bayón, A. (2018): *Balance de la globalización y teoría social de la posglobalización,* Madrid: Dykinson.

VV.AA. (2008): *Liberty, Equality, and Power: A History of the American People,* Boston: Thomson.

VV.AA. (2018): "American philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*-IEP (ISSN 2161-0002, Univ. Tennessee, URL: http://www.iep.utm.edu/american/).

Wiener, P.: *Evolution and the Founders of Pragmatism,* Cambridge: Harvard Univ. Press, 1949.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.010
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 209-236

Contemporary feminist thinking
Thinking again politics in crisis time

Pensamiento feminista contemporáneo
(Re)pensar la política en tiempos de crisis

Silvia L. Gil

Universidad Iberoamericana de México
silvia@sindominio.net

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.011
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 237-254

Recibido: 30/11/2016
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Algunas de las categorías vinculadas a la interpretación hegemónica del Ser en Occidente han sido cuestionadas a lo largo de la segunda mitad del Siglo XX por diferentes corrientes como la filosofía feminista. Conceptos como sujeto, comunidad o política han entrado en crisis. ¿Qué cabe decir de ellos en la actualidad? Las aportaciones de los feminismos al respecto son cruciales, principalmente por su atención al problema de la diferencia y de las identidades múltiples. En este artículo, se analiza el modo en el que estas aportaciones contribuyen a repensar la ontología y la política, con el objetivo de abordar un debate clave en el momento actual de «crisis» sistémica o civilizatoria: cómo construir una vida vivible para todas las personas, pero sin renunciar al mismo tiempo al reconocimiento de las diferencias.

Palabras clave: *filosofía feminista, diferencia, inacabamiento, común, política.*

Abstract

Fundamental categories of a specific interpretation of Being in Western philosophy has been brought into cuestion over the second half of twentieth century by different currents such as feminist philosophy. Key concepts in contemporary thinking as subject, community or politics have entered into crisis. What can we say about them today? The contributions of feminisms in this respect are crucial, mainly because of their attention to the problem of difference and the multiplity identities. In this article, we analyze the way in which these contributions contribute to rethinking ontology and politics, with the aim of tackling a key debate in the present moment of systemic or civilizing "crisis": how to build a life that is alive from the premise of equality, but without renouncing at the same time the recognition of differences.

Keywords: *feminist philosophy, difference, incompleteness, common, policy.*

1. Introducción

Una de las claves para comprender la persistencia de las formas de dominación sobre las mujeres es reconocer las complejas rearticulaciones del patriarcado en las que las asimetrías de género, lejos de desaparecer, se fortalecen. Los problemas como la violencia o la discriminación adquieren nuevas formas: el patriarcado no es un sistema de opresión monolítico y universal que, visto desde la perspectiva de las mujeres blancas del primero mundo, habría disminuido en sus efectos. Por el contrario, el patriarcado se reconfigura históricamente con otros sistemas como el racismo, el clasismo o el heterosexismo, diversificando las posiciones que habitan los sujetos. Esta complejidad reclama miradas analíticas y políticas no totalizantes, aterrizadas en los procesos históricos y atentas a las múltiples experiencias con el poder de las mujeres y de otros sujetos no normativos. En el contexto neoliberal, en el que las lógicas de dominio tratan de confundirse con la vida, cómo abordar este problema sin ceder a nuevas totalizaciones ni caer en relativismos se convierte en una pregunta crucial en nuestro tiempo.

Los debates que tienen lugar desde la década de los ochenta en el interior de la filosofía y la teoría feministas en torno al sujeto «Mujer» arrojan luz al respecto. En ellos, se evidencia la necesidad de romper con falsos universales herederos de cierto pensamiento moderno, cuestionar su neutralidad para que puedan aflorar diferencias, reducidas a meros accidentes o particularidades. Hay que señalar que esta necesidad no es solo teórica o abstracta, sino que se encarna como cuestión práctica, organizativa si se quiere, en las luchas feministas desde la década de los noventa.[1] En la crisis del sujeto del feminismo, está en juego construir un movimiento de mujeres –y, con ello, abordar cierto proyecto común– que no reproduzca, como diría Gilles Deleuze, la misma identidad molar que pretende cuestionar.[2] Por ello, las respuestas ensayadas a partir de este desafío se sitúan antes que nada en

[1] Para un estudio sobre dichas prácticas, véase, Gil, Silvia L., *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011. doi:

[2] Rosi Braidotti narra que preguntó a Deleuze cómo es posible que pretendiese al mismo tiempo que las mujeres devengan un movimiento molar que cambie la historia y un devenir minoritario que deshaga la categoría «Mujer». Deleuze respondió afirmando la paradoja: «Esto es un problema real y es absolutamente cierto; no se cómo resolverlo, dime tú cómo solucionarlo». Para Braidotti, en este punto los filósofos no pueden ir más lejos en relación al problema de la diferencia. «Ellos se detuvieron exactamente donde las feministas posmodernas comenzaron con la pregunta sobre esta contradicción, que es el modo como nosotras podemos defender y afirmar los derechos de las mujeres y redefinir el concepto de humanidad». Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 228-229.

la experiencia, en un terreno fronterizo entre teoría y práctica; terreno en el que la diferencia deja de ser un aspecto secundario para atravesar de manera inherente la misma noción de lo político.

En la actualidad, asistimos a una *feminización de la política*, siempre que «femenino» se entienda como virtualidad y no como esencia, como prefiguración en curso, no como identidad. Esta feminización se produce en dos sentidos. El primero tiene que ver con el protagonismo adquirido por mujeres que defienden la vida en múltiples niveles frente a las políticas neoliberales; por ejemplo, ante los recortes y los desahucios en la periferia Sur de Europa o el despojo de las comunidades en Latinoamérica, África o Asia. El segundo se refiere a un modo de hacer específico que sostiene el desafío señalado de la diferencia, que puede observarse en las movilizaciones sociales de las multitudes como la Primavera Árabe, el #YoSoy132 y #Ayotzinapa en México, el 15M en España, Occupy Wall Street en USA o el movimiento Passe Livre en Brasil. Aquí, se replican algunos ingredientes singulares propios de las prácticas feministas: el reconocimiento desde una política de la diversidad, el cuerpo y las emociones, la preocupación por construir espacios heterogéneos e inclusivos de sociabilidad común, la fuga de posiciones polarizadas y prefijadas, la insistencia en el pacifismo y el énfasis en gestos micropolíticos que hacen mundo con otras gramáticas y coordenadas. Esta manera de desplegar la acción política, además de posibilitar protagonismos diversos, recuerda la importancia de cuidar la vida en su complejidad, en un momento en el que las dinámicas neoliberales se traducen en muerte en buena parte del planeta. En este sentido, puede decirse que estos movimientos intuyen que la feminización es necesaria para contrarrestar el neoliberalismo.

Las líneas que siguen parten de una idea doble. Por un lado, ver de qué modo los aportes feministas en los niveles ontológico y político contribuyen a comprender los procesos de politización en la actualidad, y a abordar el debate tan necesario como difícil sobre construir una vida vivible. Y no hacerlo, por otro lado, desde la necesidad de formar o educar en el feminismo. Esto significa que no se trata de desplegar una serie de respuestas programáticas o de recetas que deberían cumplirse. Se trata más bien de saber en qué sentido los feminismos contribuyen a crear nuevos imaginarios capaces de contagiar para una política otra.

2. Deconstrucción de la metafísica

Uno de los aspectos de la crisis que vivimos en la actualidad (considerada en su magnitud como crisis civilizatoria) es la quiebra de sentido de algunas de las ideas más profundas que sostienen la misma noción de «vida» en Occidente: Unidad,

Sujeto, Universalidad, Presencia, Individuo… Estas nociones se erigen sobre un edificio metafísico que ha sido cuestionado por la teoría feminista y otras corrientes filosóficas contemporáneas (filosofía del deseo, filosofía de la diferencia, filosofía postestructuralista,[3] etc.). Este edificio, que dio lugar a la ontología moderna, se ha construido según cuatro rasgos: unidad, totalidad, primado de la conciencia e identificación con el tiempo presente; aspectos que algunas autoras asocian al falogocentrismo[4]. Las críticas volcadas sobre aquél son prioritarias en la búsqueda de epistemologías y maneras de pensar diferentes, pues trastocan los fundamentos últimos de la realidad, con consecuencias importantes para la misma comprensión del mundo, pero también para la acción política.

Unidad ¿imposible?

Por lo pronto, la idea de unidad ha sido confrontada desde la triple experiencia de la diferencia que experimentan muchas mujeres, así como otros sujetos que habitan los márgenes de la norma sexo–género. Esta posición de subalternidad implica un punto de vista radicalmente materialista: se inscribe en el cuerpo a través de experiencias y memorias, en ocasiones dolorosas y violentas, que difícilmente pueden ser ignoradas. Por ello, se trata de un punto de vista parcial y encarnado; de una perspectiva que incluye algo de aquello que ha sido invisibilizado o borrado de los relatos hegemónicos. A este aspecto hay que sumarle la insistencia del feminismo en una identidad que siempre es múltiple y contradictoria, no unitaria. Simone de Beauvoir enfatizó en el *Segundo Sexo* que en cada mujer concreta habita La Mujer con mayúscula, ese constructo social que impone un modo homogéneo de ser, pensar y hacer. Dicha contradicción en el origen de la identidad femenina revela que aquello que nos define como mujeres –de modo ciertamente precario e inestable– es lo mismo que nos oprime, de tal forma que la liberación supone, paradójicamente, cierta destrucción: ir en contra de lo que me permite ser. De este modo, la posibilidad de emanciparse constituye una inquietante amenaza a la identidad: «necesito el feminismo para dejar de ser mujer», señalaba un cartel reciente. Como sostiene Teresa de Lauretis, existe un impulso que de manera simultánea rompe y subvierte, afirma y recompone la auto-representación femenina.[5] Esta tensión

[3] La misma noción de «deconstrucción» como se sabe es de Jacques Derrida.
[4] Braidotti, Rosi (2002), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005; Irigaray, Luce (1974), Espéculo de la otra mujer, Madrid, Akal, 2007.
[5] Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, pp. 77-78.

muestra que no hay identidad completa y sustantiva de la que partir: lo femenino es siempre un espacio en pugna. Sin embargo, dicha incompletud debe leerse también de manera positiva: en la medida en que no existe una esencia que pueda decirnos en qué consiste ser mujer, las posiciones de sujeto se expanden. Si trasladamos esta incomodidad en relación a las identidades al campo político, puede intuirse de qué modo una mirada compleja sobre el sujeto ha sido motivo suficiente para que las luchas feministas no se sometan a la unidad de un proyecto revolucionario. Se trata de asumir que el «sueño de un lenguaje común», como lo denomina Audre Lorde, solo puede edificarse desde los cimientos de la «casa de la diferencia».[6] Y edificar desde la casa de la diferencia supone asumir la contingencia: no es posible prever el devenir de la historia, los modos singulares de ser nunca son definitivos.

Por último, la idea de unidad se cuestiona a través del desafío que abre el problema del cuidado.[7] El mandato histórico de sostener la vida cotidiana ha desafiado a las mujeres a convivir con la alteridad, con aquello Otro que no soy yo, pero que debo respetar y cuidar –sin que esto signifique que se trata de un proceso armónico, sin conflictos ni desgarramientos–. El cuidado –de las hijas e hijos, de personas mayores o enfermas– supone una relación íntima y contradictoria con lo diferente; se trata de responsabilizarse de una vida singular a la que nos sentimos vinculados y, al mismo tiempo, de garantizar su autonomía. Este movimiento entre interdependencia y autonomía es un aspecto clave en las sociedades contemporáneas globalizadas donde uno de los desafíos es reconstruir la posibilidad de una vida común. Pero, además, lo es en sociedades donde el Otro no puede interpretarse como simple exterioridad según el modelo colonial clásico, sino que habita en el interior de la misma cultura –aquél/aquélla que está entre nos(otros)–. Esta triple experiencia –subalternidad, multiplicidad y alteridad– invoca un pensamiento singular pegado a la piel, que desmantela la hegemonía de la razón como unidad abstracta. En tanto pensar ligado a la vida (en un sentido amplio), es un pensar de la relación de ese cuerpo con otros cuerpos –seduce, toca, afecta, contagia–; de un cuerpo que no puede entenderse sino en conexión con otras materialidades, nunca por sí mismo. Y como pensar de la diferencia –exceso, irrupción, desbordamiento– permite abandonar la victimización: no solo considerar lo que nos somete –aquellas condiciones materiales que preceden al sujeto–, sino lo que de diferente puede una vida.

---

[6] Lorde, Audre, *Zami: A new spelling of my name*; NY, The Crossing Press, 1982.

[7] El trabajo de cuidado se refiere al conjunto de tareas destinadas a producir bienestar que son necesarias para que la vida se sostenga cotidianamente. Estas tareas son tanto materiales (las que tienen que ver con las llamadas tareas domésticas: limpiar, lavar, cocinar, comprar, etc.), como inmateriales (planificar, ordenar, comunicar, mediar, atender). Históricamente este trabajo ha sido asignado a las mujeres, produciendo una desigualdad estructural vinculada al origen del capitalismo (lo que se conoce como división sexual del trabajo).

Por su parte, la interpretación del ser como totalidad ha sido cuestionada desde diferentes perspectivas. Una de las más importantes en los debates políticos y filosóficos contemporáneos es la que defiende la posición femenina como no-todo, en consonancia con las lecciones de Jacques Lacan. Diferentes autoras insisten en la necesidad de tomar la diferencia sexual para descompletar al ser y desbordar la lógica del Uno; desborde que tiene lugar de modo similar a la mencionada experiencia subalterna, pero en un sentido ontológico, no solo social.[8] Que no exista La Mujer quiere decir que nada sabemos acerca de su significado –éste no aparece inscrito en lo simbólico–; es decir, no es posible alcanzar una posición sexual definitiva.[9] Esta noción introduce un resquebrajamiento en el interior del propio concepto y de su sentido, no porque no alcance a contener la realidad que lo desborda (porque haya múltiples subjetividades disidentes inclasificables), sino porque es imposible en sí mismo. Lo real de la diferencia sexual viene a desmantelar cualquier pretensión de totalidad desde su propia imposibilidad constitutiva. La segunda perspectiva crítica viene de la mano del pensamiento de las minorías, desde el que se ha interrogado a los proyectos de emancipación que han sido definidos a través de una única identidad –por ejemplo, la clase obrera[10]–. Desde la década de los ochenta, el surgimiento de problemáticas no contempladas en los marcos políticos clásicos –preocupación ecológica, reivindicaciones gays, étnicas y otras– ha obligado a redefinirlos. En esta dirección, el trabajo del feminismo descolonial ilumina modos de resistencia que, hilvanados en diversas partes del mundo, con otras gramáticas y estrategias, dan forma a propuestas epistemológicas novedosas (¿cuál es la potencia de un pensamiento del Sur?). Propuestas que recuperan el valor de narraciones locales frente a los relatos únicos, en este caso, el europeo, que ha sido impuesto como Historia universal.[11]

[8] La noción de «diferencia sexual» como matriz ontológica ha originado un interesante debate entre la teoría de género y el psicoanálisis lacaniano que puede verse en Butler, Judtih; Laclau, Ernesto y Zizek, Salvoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda,* México, Fondo de Cultura Económica, 2003; y también en Zupančič, Alenka; Copjec, Joan y Cevasco, Rithée, *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*, Barcelona, Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis y Sociedad, 2013.

[9] En sentido estricto, según Lacan: «No hay la más mínima realidad prediscursiva, por la buena razón de que lo que se forma en colectividad, lo que he denominado los hombres, las mujeres y los niños, nada quiere decir como realidad prediscursiva. Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes». Lacan, Jacques (1975), *Aun. Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 44.

[10] Como sostiene Carol Pateman, la clase es construida como una categoría patriarcal: «La clase trabajadora es la clase de los varones trabajadores, quienes, además, son ciudadanos plenos del Estado de bienestar». Pateman, Carol, «El estado de bienestar patriarcal», en *Contextos*, Año 2 No 5., Lima, Programa de Estudios de Género Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

[11] Parte de estas epistemologías del Sur es el esfuerzo por repensar la relación del ser humano con otros seres vivos y no vivos desde perspectivas comunitarias que implican un descentramiento del sujeto moderno. Para un acercamiento al pensamiento postcolonial véase, VV.AA. (2008), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*,

En este sentido, la apuesta es incluir puntos de vista que complejicen dicho relato; puntos de vista que resultan imprescindibles en el mundo globalizado para construir procesos de emancipación incluyentes, que no reproduzcan viejas desigualdades o den lugar a nuevas. Por otra parte, mirar las subjetividades no hegemónicas, aquellas que escapan en algún sentido a la norma, ha permitido anudar alianzas que amplían el significado de lo femenino, llevando más lejos que nunca la pregunta qué significa ser mujer. Las imágenes convencionales son desplazadas por otras figuraciones –joven precaria, migrante transnacional, transgénero, treintañera sin familia, transexual, madre sola–. En este sentido, el pensamiento poscolonial y las políticas *queer*,[12] en tanto herramientas que permiten cuestionar esencialismos y desplazar los imaginarios dominantes, reubican en el centro la voz de los Otros[13] y desestabilizan toda pretensión de unidad predefinida *a priori*.

Subjetividad y tiempo ¿presente?

Como anticipamos, otro de los pilares de la metafísica occidental, la identificación entre sujeto y conciencia, también va a ser interrogado. La presencia del inconsciente advierte de un sujeto que no controla su propio aparato psíquico. Desbordado, percibe que hay algo de la misma realidad que lo constituye que no puede conocer y que, sin embargo, lo determina en no pocos aspectos. A esta dislocación operada por el inconsciente, hay que sumar el papel que tienen otras dimensiones como la memoria y la imaginación, el deseo y el afecto. Si también conforman aquello que somos, ¿es posible concebir el mismo acto de pensar ignorando su importancia? Para Rosi Braidotti, solo puede hacerse forzando una división primaria entre mente y cuerpo, división que es en sí efecto del falogocentrismo, en la medida en que reproduce la asignación de la transcendencia a lo masculino y la materialidad a lo

Madrid, Traficantes de Sueños; y para un acercamiento al pensamiento feminista descolonial desarrollado en México, Millán Márgara (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales, 2014.

[12] El término *queer* hace referencia a un movimiento político crítico con la normalización de la homosexualidad, nacido en EE.UU. en la periferia del movimiento gay. Lo *queer*, en inglés, torcido, extraño, marica o rarito es un insulto del que las minorías sexuales se apropian con el objetivo de criticar la asimilación, rescatando la experiencia de determinados sujetos situados en los márgenes, al tiempo que se plantea la imposibilidad de codificar la identidad de manera definitiva debido a su multiplicidad. En torno a lo *queer* existe una enorme producción académica, artística y cultural que se centra en los problemas de la identidad y de la diferencia. La primera en utilizar el término «Teoría Queer» fue Teresa de Lauretis; posteriormente, la publicación de *El género en disputa* de Judith Butler hizo saltar el debate a nivel internacional. Estos estudios han dado pie a una interesante discusión en el interior del feminismo en torno a la identidad del sujeto del feminismo en la que se cuestiona lo femenino como esencia.

[13] Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Puede hablar el subalterno?,* Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011.

femenino. En su lectura de Luce Irigaray, la diferencia femenina aparece como una potencia que permite desestabilizar dicha separación. Una potencia que muestra cómo el sujeto no es producto de decisiones racionales, sino el resultado complejo de la interacción de fuerzas sociales y simbólicas que se inscriben en el cuerpo.[14] Aquí se abre un paréntesis en la identificación del sujeto con la conciencia, un paréntesis desde el que formular nuevas preguntas. Si el sujeto se descubre arrojado a un mundo que no controla –esas fuerzas intempestivas que todo lo inundan–, ¿quiero esto decir que se anulan la ética, la responsabilidad y el compromiso con el mundo? Si estoy determinado por algo que me precede, ¿solo puedo someterme a lo que se cierne sobre mí? ¿No puedo más que plegarme a la pérdida de control? Judith Butler lo plantea del siguiente modo:

> Mi relato de mí misma es parcial y está acosado por aquello para lo cual no puedo tener una historia definitiva. No puedo explicar con exactitud por qué he surgido de esa manera, y mis esfuerzos de reconstrucción narrativa siempre están sometidos a una recesión. Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago?[15]

Los feminismos enseñan al respecto que cabe un hacer comprometido no heroico que, en lugar de negar su responsabilidad, se compromete con la parcialidad y la precariedad. Dicho de otro modo: a sabiendas de que toda práctica es limitada, contradictoria y compleja, no se cede a la inacción; por el contrario, al individuo solo le queda implicarse en el mundo desde la convicción de ser uno más y, por tanto, de estar enraizado junto a otros en él.[16] Desde esta perspectiva, la experiencia del cuerpo es clave para reconstruir el compromiso. Por una parte, nos vincula de manera primaria con el mundo, recordando que requerimos recursos, afectos y cuidados externos. Por otra, dicha experiencia suspende las pretensiones de conocer independientemente de las marcas corporales que organizan la existencia. Sin embargo, del mismo modo que sucede con la ética, esta exigencia de anclaje al cuerpo no conlleva necesariamente una renuncia a un conocimiento válido. Siguiendo a Donna Haraway, no se trata ni de abandonar el acceso a lo general ni de ceder al relativismo, sino de denunciar cómo la aparente neutralidad de lo objetivo oculta privilegios y desigualdades. Dicho de otro modo: está en

[14] Braidotti, Rosi (2002), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005, p. 37.

[15] Butler, Judith (2005), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad,* Buenos Aires, Amorrurtu, 2009, p. 60.

[16] Para profundizar en este aspecto, Judith Butler explica de mano de Foucault los motivos de una ética que no cuenta con los preceptos idealistas, pero que sin embargo es necesaria para la creación de sí. Butler, Judith, «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault», 2002, en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

juego producir otro tipo de verdades, siempre situadas, en una suerte de versión feminista de la objetividad; versión que «trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la transcendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo, podremos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos».[17]

En último lugar, el tiempo entendido como presencia va a ser cuestionado desde diferentes ángulos. Si atendemos a figuras históricas poco visibles como hilanderas, programadoras o cuidadoras, se percibe otra temporalidad en la que la trama de hilos, afectos y conversaciones solo puede comprenderse en términos de proceso, tránsito y simultaneidad: aquello que, como dice Deleuze, tiene la forma del verbo infinitivo, siempre en movimiento, siempre en un presente que se nos escapa, porque es lo que ocurre entre un punto y otro o al mismo tiempo en varios puntos. Pero devenir que no es meramente repetición porque involucra un cambio hacia otra cosa no predeterminada –la tela que compondrá una prenda aún por hacer, la conversación que lleva a otra aún por decir–. Esta temporalidad se rige por una lógica distinta: hecha de ausencias necesarias –como el silencio en el conversar o las retaguardias en la política–; intensidades variables, no siempre álgidas; y también abierta a imprevistos: escapa al tiempo estratégico medido por el cálculo de la razón. Los efectos para pensar la política son importantes: se resquebraja la dicotomía entre acción visible y pasividad invisible; entre presencia inmediata y ausencia permanente; entre adentro y afuera (¿qué mapa resulta cuando pensamos la simultaneidad de los acontecimientos? ¿Qué tantas cosas suceden para que un sentido pueda ser producido por una comunidad?) y permite, por último, pensar otros modos de implicación y compromiso.[18] Al fin al cabo, como insiste Braditotti, el inconsciente nos abre a una temporalidad distinta, donde ni la voluntad ni la razón pueden predecir el curso de la transformarse de las cosas.

3. Universales concretos y cuerpos diversos

Si estiramos el trazo de esta ontología, que desplaza la metafísica de la presencia con sus diferentes vórtices unidad, totalidad, razón y presencia, hacia el problema de la acción política, aparece una de las grandes preguntas de nuestro tiempo: cómo no renunciar a la política cuando ya no contamos con un sujeto Uno. Un

[17] Haraway, Donna (1991), *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 327.
[18] Una importante reflexión sobre el compromiso se encuentra en el libro de Marina Garcés, *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

sujeto, además, que describimos no desde la transparencia, sino desde la complejidad de los nudos que lo desbordan y lo hacen incomprensible también para sí.

Una de las aristas de este problema tiene que ver con la crítica a los universales: cómo hacer para que la afirmación de una posición arraigada en la particularidad no suponga ceder al relativismo. ¿Puede lo particular llegar a expresar lo general? Por un lado, si se comprende lo particular como riqueza y no como carencia, se introducen puntos de vista que expanden el sentido de la realidad, en la medida en que lo universal es redefinido por las diferentes particularidades. Por otro, las particularidades pueden contener en sí algo más que ellas mismas, negando su propio estatus de oposición al universal: ser expresión de un tiempo histórico determinado, de un problema que es de muchos o de una situación estructuralmente injusta –como la de los sin papeles en Europa o la desaparición de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa, desaparecidos en México, que simbolizan la situación general de un país–. En estos casos, lo particular deja de ser aquello que no puede salir de sí y deviene un tipo de universal no sumido en la abstracción: el universal concreto (en el sentido hegeliano: el concepto con todas sus determinaciones que no es mera abstracción ni tampoco mera particularidad).

Por otro lado, ante la crítica a las totalizaciones, la pensadora latinoamericana Raquel Gutiérrez señala la necesidad de establecer un «nosotras» concreto, pero también expansivo, es decir, que tenga capacidad de generalización.[19] Este tipo de «nosotras» presupone un concepto no sustantivo, abierto y contingente de comunidad, que no permanece cerrado sobre sí, sino que se abre hacia lo que no es. Por tanto, no ceder a las posiciones relativistas nos sitúa ante un desafío doble: pensar lo general desde los universales concretos y aspirar a ir más allá de las diferencias desde la redefinición expansiva del nosotros.[20]

La siguiente arista tiene que ver con las implicaciones de un punto de vista materialista. Mucho se habla del cuerpo en los debates contemporáneos, pero, ¿cómo es significado en los ordenamientos sociales y en las resistencias? El cuerpo es la primera instancia de relación social, límite y abertura de lo que somos. Pese a su importancia, existe una tendencia a obviarlo, a desprendernos: ¿cómo escapar al proceder abstracto de la razón que interpreta sin tocar la vida, sin considerar las marcas que el poder produce, las fuerzas irracionales, las memorias colectivas inscritas en ellos? ¿Cómo mostrar que las relaciones de dominio no están hechas solo

[19] Gutiérrez, Raquel, «Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. Tensiones entre las heterogéneas lógicas de producción de lo común y los Estados plurinacionales», en Escárzaga, Fabiola; Gutiérrez, Raquel; Carrillo, Juan José; Capece, Eva; Nehe, Börries (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Vol. III*, UAM-X, BUAP y CIESIAS, México, 2014, p. 93.

[20] En este sentido, cabe hablar de una *política de lo común* que trata no solo de forjar alianzas entre singularidades, sino de desplegar aquello común que sostiene toda realidad.

de entelequias, sino que modulan cuerpos, reproduciendo posiciones de dominio diversificadas, haciendo este cuerpo –racializado, generizado– para tal lugar? De manera muy similar a la que encontramos en la historia de los feminismos, los procesos de politización de los últimos tiempos[21] parecen intuir en algún sentido estos problemas, expresando, de diversas maneras, una *política de la intersubjetividad* en la que el primer desafío es reconstruir los vínculos y recuperar la posibilidad de decir «nosotros» que parecía desterrada. La materia de esa política son los cuerpos: sin etiquetas, sin banderas, sin programas predefinidos.[22] Desde este punto de partida, es más fácil hablar de los malestares presentes en la sociedad, bajar el discurso al nivel de las ambivalencias y dificultades de la realidad cotidiana, así como percibir de modo más cercano o realista la posibilidad de cambiar las cosas –se pasa de la idea de revolución totalizante entendida como «asalto al Palacio de Invierno» a pequeñas victorias que ensanchan el universo de lo posible–.[23]

4. Desafíos políticos en tiempos de crisis: política de lo común

Uno de los problemas cruciales de nuestro tiempo es la crisis de la idea de revolución tal como ha sido desplegada históricamente. A partir de esta crisis, necesitamos preguntar: ¿de qué están hechas las batallas en la actualidad? Cuando la realidad ha sido despojada de la acción política, no basta con afirmar una posición ideológica predeterminada: es necesario dar un paso atrás para reconstruir el mismo campo en el que tiene lugar la pelea, tejer el escenario en el que se produce, así como desarrollar complicidades con quiénes podrían estar implicados en ella. En este sentido, el desafío más importante en la actualidad es volver a decir «nosotros». Necesitamos, se necesita, reconstruir la vida en común.

Por tanto, puede decirse que el primer desafío en esta dirección es una precondición de los demás: reta a no renunciar a la política en un contexto de crisis de las antiguas formas de organización y de los relatos clásicos de emancipación social. Ante la diversidad de realidades y sujetos, la política debe hacer no de la unidad, sino de lo común su materia prima, situándose en la difícil tesitura de construir articula-

[21] A los que nos referimos más arriba: el 15m en España, Occupy en USA, #YoSoy132 y #TodosSomosAyotzinapa en México, los estudiantes indignados en Chile, el movimiento Passe Livre de Brasil, etc.

[22] Para un análisis de la naturaleza de estos movimientos y sus vínculos con los feminismos véase el trabajo de Rovira, Guiomar «De las redes activistas a las multitudes conectadas. Movilización social, protesta global y tecnologías de la comunicación», en *Pensamiento Político*, I Época, Vol. 10, 2015, pp. 157-170. doi: http://pensamientopolitico.org/Descargas/RIPP10157170.pdf

[23] Por este motivo, demandas realizadas en el marco de estas politizaciones se han considerado reformistas, obviando que propuestas de ruptura total, aunque sean deseables, no son percibidas como horizontes reales, y por tanto, desmovilizan.

ciones entre diferentes, abrir procesos amplios desde los que nombrar la experiencia contemporánea e imaginar la vida con otros criterios ético-políticos.[24] En la actualidad, existen experiencias que exploran en esta dirección. Las mareas ciudadanas en contra de los recortes en el Sur de Europa o las luchas contra el despojo de agua o tierra en lugares de Latinoamérica hacen de lo que es de todas las personas, de lo que es común, una prioridad. En este «todas» caben muchas realidades, que son conectadas por preocupaciones o ideas compartidas. Por ejemplo, quienes defienden la sanidad pública en España dicen «queremos cuidaros *a todas las personas*», no luchan solo por lo suyo, sino que la privatización de la salud se vincula con la capacidad o incapacidad que tiene una sociedad para proporcionar una vida saludable a todas las personas. Hay que pensar el potencial aglutinador, antirracista y anticlasista de esta afirmación. Desde estas experiencias, vemos cómo sin contar con un sujeto político predefinido o un programa calculado, es posible ir más allá de la mera afirmación de luchas particulares. Aquí, emergen las *políticas de lo común.*

El segundo desafío tiene que ver con el debate acerca de cómo queremos vivir. En algunas partes del planeta, se lucha por dignificar la vida, recuperar derechos perdidos; en otras, simplemente por sobrevivir en medio de economías de muerte. Pero en todos los casos el modelo vigente que sitúa la búsqueda de beneficio por encima de la vida parece ser fuente de un malestar creciente e incluso insostenible. La famosa sentencia de *Frederic Jameson* de que es más fácil imaginar el final del mundo que el final del capitalismo parece tambalearse: se ha abierto un agujero en el relato neoliberal que cuestiona su sentido, lo interroga y apremia con demandas de justicia o democracia real.[25] Sin embargo, además de saber cómo no queremos vivir, es necesario empezar a preguntar: ¿cómo sería una vida que merezca la pena ser vivida? ¿Qué aspectos de la actual organización socioeconómica habrían de ser modificados? Esta pregunta no puede quedar encajonada en una única esfera, sino que debe expandirse hasta sacudir la sexualidad, el cuerpo, la educación y la salud, desbordando las divisiones público/privado–producción/reproducción. Hay que preguntar también: ¿Cómo serían un cuerpo o una sexualidad vivibles? ¿Qué es exactamente lo que defendemos cuando exigimos una buena vida o una digna de ser vivida: una basada en la hegemonía del ideal de independencia[26] en la que cada

[24] Para ello, es necesario, por una parte, una política de la escucha, de la atención y del aprendizaje que permita descubrir lo que hay de común en la experiencia cotidiana. Aquellos lazos, más o menos elaborados que compartimos, querámoslo o no, con otros por el hecho de existir. Por otra, una política imaginativa que no se quede en lo que hay, sino que genere otros sentidos en el interior de las relaciones sociales.

[25] Así lo expresan las revueltas populares que tienen lugar en el mundo entero desde 2011.

[26] La subjetividad neoliberal se produce construyendo un ideal de independencia que afirma tres cosas: a) la conciencia se basta a sí misma para ser y conocerse; b) la vida es un proyecto individual que nada tiene que ver con la experiencia colectiva; y c) somos física y emocionalmente autosuficientes: no necesitamos que nadie nos cuide.

individuo es libre de competir en el mercado o una para la que cuente cada vida con criterios de igualdad y que, por tanto, debe ser cuidada? ¿Qué significaría desde esta óptica cuidar la vida: a qué tipo de relación con el universo humano y no humano nos convoca? En otras palabras, ¿cuáles son los diferentes sentidos encerrados en el concepto «vida», cuáles queremos desplegar y por los que merece la pena batallar colectivamente?

Hacer estas preguntas desde la perspectiva del cuidado, desde la perspectiva de los procesos que sostienen cotidianamente la vida, contribuye a reconocer los límites de la subjetividad individualista neoliberal. El cuidado, debido a que implica en sí relación, recuerda que la vida no es posible sin el vínculo con los otros. Pero no solo en lo que concierne a la dependencia física y emocional entre individuos: también en un sentido ontológico –cuyo fundamento se apoya en la deconstrucción de la metafísica propuesta–, en el que descubrimos que la propia conciencia solo puede conocerse a sí misma a través del Otro –el lenguaje, las normas, la mirada–. Frente a un poder que separa la vida, produciendo individuos aislados en competencia entre sí, redescubrir el vínculo –discontinuo, no pleno– que me une al mundo es la gran batalla que se abre. Aquí, el cuidado tiene la capacidad de mostrar la vulnerabilidad de los cuerpos y, con ella, la naturaleza inacabada del ser. En este sentido, contribuye a cuestionar el sueño de autosuficiencia y plenitud occidental, recuperando los contornos de una realidad de cuerpos conectados desde su singularidad, en común.

Pero, ¿cómo pensar la comunidad para no reproducir una idea estática o una identidad cerrada en la que se naturalicen determinadas relaciones sociales o la lógica de una nueva sustancia, pero más grande? En esta discusión, es preciso distinguir dos planos. Uno, que tiene que ver con los contenidos y con los aspectos organizativos de una comunidad. Otro, que analiza sus presupuestos filosóficos, es decir, interroga la misma noción de «comunidad», y lo hace a partir de los aprendizajes feministas.

En el primer plano, aparecen tres retos imbricados entre sí que, sin embargo, tienen aristas diferentes. El primero: ante la privatización y el despojo, defender bienes comunes materiales como agua, tierra, bosques y energía, que son condición de existencia para poblaciones enteras[27] por otro lado, permitir la libre circulación de bienes inmateriales como conocimiento, cultura, información e Internet, indispensables para profundizar en las aspiraciones democráticas; y, por último, organizar la

[27] Sobre las luchas actuales contra el despojo de los bienes comunes puede verse, a modo de ejemplo paradigmático, el volumen que recoge algunas luchas clave contra el despojo en Latinoamérica: Composto, Claudia y Navarro, Mina Lorena (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2014.

sociedad en función del bien colectivo, y no de intereses privados (como cuando se insiste en la necesidad de instituciones al servicio de la gente).

Pero si atendemos el abordaje filosófico, vemos que no basta con gestionar o administrar aquello considerado común: es preciso examinar los fundamentos que sostienen el sentido que le damos a la comunidad, en tanto que el sentido implícito condiciona el modo en el que se emprende la tarea de construirla. Por una parte, puede interpretarse como una suma de identidades pre-existentes; identidades que accederían a la comunidad para compartir algo que tienen previamente (una idea, una religión, una forma de vida, un territorio). Esta interpretación asume que existe un momento previo en el que el sujeto es independiente de la relación; momento en el que se constituye para posteriormente poner en común aquello que le pertenece. Sin embargo, como sostiene Raquel Gutiérrez, aquí lo común sigue considerándose como una sustancia: se piensa desde el tener. Para desligarlo de la propiedad, es necesario abordarlo no como aquello con una realidad plena dada previamente que se comparte, sino «como algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente».[28] Esta noción productiva en la que lo compartido debe ser inventado, nos acerca a la idea del ser en relación –en la que no se basta a sí mismo para ser, en la que el principio es la incompletud–: la identidad se forma en su exposición permanente con el Otro, nunca de manera definitiva, de modo que lo común no puede clausurarse en una forma restringida de sociedad. En este sentido, lo común está atravesado por la diferencia radical; es decir, no solo difiere de algo externo (aquello que no forma parte de la comunidad), sino que también difiere de sí (siempre está rota por dentro). Este diferir de sí sucede a su vez de dos modos: en la relación abierta con lo que no se es –con aquello que está más allá de cada cual, con aquello que se nos escapa: no hay soberanía posible en la comunidad, decía Maurice Blanchot–; y, por otro lado, en el de un sentido que no está dado de antemano en la misma comunidad, sino que debe ser producido. Por tanto, esta afirmación de la diferencia impide deducir de manera automática el significado de una comunidad (no hay posibilidad de retornar a un pasado en el que la comunidad supuestamente sí era plena). Aún más: en la medida en que lo común no es sustancia, sino relación, es imposible afirmar de manera definitiva «me pertenece». Esta negatividad constitutiva, es antídoto contra el esencialismo comunitarista.

Pero, precisamente, asumir la dificultad de habitar el espacio común y la subjetividad de manera plena, abre una pregunta final: ¿cómo es posible entonces seguir

[28] Gutiérrez, Raquel, «Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. Tensiones entre las heterogéneas lógicas de producción de lo común y los Estados plurinacionales», en Escárzaga, Fabiola; Gutiérrez, Raquel; Carrillo, Juan José; Capece, Eva; Nehe, Börries (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Vol. III*, México, UAM-X, BUAP y CIESIAS, 2014, pp. 281.

diciendo «nosotros»? ¿Cómo mantener el compromiso con lo común cuando la diferencia radical lo declara en cierto modo imposible? Este es el asunto: ¿Y no ofrecen las aportaciones feministas señaladas pistas para ello: una política no de la totalidad, sino de lo inacabado? ¿Una política que no renuncia a afirmar, sino que lo hace de otro modo desmontando los mismos cimientos del pensar?

Referencias Bibliográficas

Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad,* Buenos Aires, Amorrurtu, 2009.

— «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault», 2002, en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

Butler, Judtih; Laclau, Ernesto y Zizek, Salvoj, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda,* México*:* Fondo de Cultura Económica, 2003.

Braidotti, Rosi (2002), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005.

Composto, Claudia y Navarro, Mina Lorena (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y altenrativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2014.

Garcés, Marina, *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

Gutiérrez, Raquel, «Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas», en Millán, Márgara (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales:, 2014, pp. 87-98.

— «Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. Tensiones entre las heterogéneas lógicas de producción de lo común y los Estados plurinacionales», en Escárzaga, Fabiola; Gutiérrez, Raquel; Carrillo, Juan José; Capece, Eva; Nehe, Börries (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Vol. III*, México, UAM-X, BUAP y CIESIAS, 2014, pp. 275-299.

Gil, Silvia L., *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

Rovira, Guiomar «De las redes activistas a las multitudes conectadas. Movilización social, protesta global y tecnologías de la comunicación», en *Pensamiento Político* I Época, Vol. 10, 2015, pp. 157-170.

Haraway, Donna (1991), *Ciencia, cyborg y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

Irigaray, Luce (1974)*, Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007.

Lacan, Jacques (1975), *Aun. Seminario 20*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000.

Lorde, Audre, *Zami: A new spelling of my name*; NY, The Crossing Press, 1982

Millán, Márgara (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red Feminismos Descoloniales, 2014.

Pateman, Carol, «El estado de bienestar patriarcal», en *Contextos*, Año 2 No 5., Lima, Programa de Estudios de Género Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011.

Zupančič, Alenka; Copjec, Joan y Cevasco, Rithée, *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*, Barcelona, Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis y Sociedad, 2013.

VV.AA., *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños., 2008.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.011
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 237-254

Beyond consumption: glocalization

Más acá del consumo: glocalización

Jairo Marcos Pérez

UNED-UNAM
jmarcos@desplazados.org, www.desplazados.org

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.012
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 255-270

Recibido: 19/10/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

La globalización se extiende tanto a las realidades que incluye como a las que excluye, en este último caso produciéndolas como ausencias. De manera más específica, en el interior de la mundialización se producen movimientos simultáneos de globalización y localización que invitan a hablar de una *glocalización*, en cuya matriz no somos primeramente productores, sino consumidores. La compra se convierte en el eje vertebrador de la sociedad, en la forma por antonomasia de aprehender el mundo.

Palabras clave: *globalización, mundialización, glocalización, consumo, compra, capitalismo.*

Abstract

Globalization extends both to the realities it includes and to those it excludes, in the latter case producing them as absences. More specifically, inside globalization there are simultaneous movements of globalization and localization that invite us to speak about *glocalization*, in which matrix we are not firstly producers, but consumers. The purchase becomes the backbone of society, the quintessential way of apprehending the world.

Keywords: *lobalization, glocalization, compsuntion, purchase, capitalism.*

El capitalismo presente queda retratado por la intensificación exponencial de las interacciones transnacionales del capital, en un etéreo vaivén que fluye desde los sistemas de producción hasta los modos de consumo. La escala del movimiento es planetaria para un fenómeno transversal polifacético, de raigambre económica, política, social, cultural y humana, cuya inclusión bajo la económica de estos párrafos obedece no a interpretaciones monocausales, sino a su abordaje habermasiano como colonización del mundo de la vida por parte de la pura racionalidad estratégica. La novedad no es por tanto la dimensión económico-mundial[1] del fenómeno, sino su profundo calado en las diferentes esferas de la realidad.

La globalización neoliberal es generalmente presentada como una etapa natural, automática, inevitable e irreversible, el último paso (por ahora) del desarrollo, que dejaría por fin atrás la distinción entre el Norte y los Sures, el centro y las periferias. El choque de civilizaciones de Samuel Huntington[2] condensa el esquema de esta propuesta interpretativa, que a la postre desincentiva cualquier alternativa a la Totalidad establecida. Vattimo lo resume irónicamente de la siguiente forma: "Hay un mundo 'libre' fundado en un único orden económico capaz de producir riqueza, el capitalismo; y hay un segundo mundo, el de los malos […], que se niega a aceptar el orden capitalista a causa de su retraso cultural, por motivos ideológicos o religiosos que esconden […] intereses antidemocráticos"[3].

La hipótesis evolutiva olvida que el sistema global presente es el resultado de una serie de decisiones[4] concretas tomadas por actores determinados: "Los países desarrollados -y en especial intereses particulares dentro de estos países- son los que han dictado en gran medida las reglas del juego, y por eso no hay que sorprenderse

---

[1] La economía ya estaba globalizada antes de la etapa actual, tal y como demuestran los análisis holísticos de Andre Gunder Frank. "El globalismo […] era ya un hecho al menos desde 1500 para el mundo entero a excepción de unas pocas islas diseminadas por el Pacífico (y solo durante un breve período de tiempo)". FRANK, André G., *Re-orientar: la economía global en la era del predominio asiático,* Trad. Pablo Sánchez, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, Impreso, p. 370. [Edición original: 1998].

[2] Ver Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Trad. José Pedro Tosaus, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, Impreso, [Edición original: 1996].

[3] Vattimo, Gianni, *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho,* Trad. Carmen Revilla, Ed. Santiago Zabala, Barcelona, Paidós, 2004, Impreso, p. 145.

[4] Horacio Cerutti aboga por recuperar la dimensión histórica y pasible de transformación de la globalización, en detrimento a la "pretensión manipuladora de considerarlo como un fenómeno natural". CERUTTI, Horacio, "Proyecto de nación y globalización", *La filosofía en la era de la globalización,* Eds. John W. Murphy y Alejandro Serrano, Managua, Hispamer, 2007, 65-76. Impreso, p. 67.

de que hayan conformado la globalización de acuerdo con sus propios intereses"[5]. La tesis de que la mundialización afecta de manera uniforme a las diferentes regiones de la Tierra y a todos los habitantes por igual cae por el peso de la evidencia: la brecha entre enriquecidos y empobrecidas no cesa de crecer, con las víctimas padeciendo[6] las consecuencias de la globalización, como en su día sufrieron las de la colonización y posteriormente las de la modernización.

La globalización se conjuga en plural, globalizaciones, como una serie de complejos fenómenos que implican contradicciones y conflictos, ganadores y perdedoras. El horizonte metodológico para un paradigma periférico de transformación la Filosofía es el de una hermenéutica diatópica que parte de la base de que todas las culturas, por fuertes que sean, están incompletas: "Un ejercicio de reciprocidad […] que consiste en transformar las premisas de argumentación de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra. […] Se trata de un procedimiento difícil, poscolonial y posimperial y, en cierto sentido, más allá de la identidad"[7].

Las globalizaciones implican que, en nuestra finitud incompleta de seres humanos, todos dependemos unos de otros, en una red de interdependencias en la que el espacio y el tiempo, es decir, las distancias y las horas, pierden valor como entidades absolutas. Lo que sucede en un lugar acarrea consecuencias en otro, independientemente de que seamos o no conscientes de ello o de que nuestra moral sea o no capaz de superar dichas barreras físicas y temporales. Si alguien sufre, nunca más tendremos la certeza absoluta de nuestra inocencia ética.

Esta dependencia es empero selectiva y no equidistante. La domesticación del espacio-tiempo no puede ser escrudiñada ajena a las relaciones de poder que establece: "Por un lado, está la clase capitalista global, aquella que realmente controla la compresión tiempo-espacio y que es capaz de transformarla a su favor. Por otro lado, están las clases y grupos subordinados, como los trabajadores inmigrantes y refugiados, […] que no [la] controlan de ningún modo"[8]. Esto produce un efecto

---

[5] Stiglitz, Joseph, *Cómo hacer que funcione la globalización,* Trads. Amado Diéguez y Paloma Gómez, Madrid, Taurus, 2006, Impreso, p. 28. Este Premio Nobel de Economía, que llegó a ocupar la vicepresidencia del Banco Mundial, concede que "puede que la globalización haya ayudado a algunos países […], pero no […] a la mayoría de la población, ni siquiera en estos países". Ídem.

[6] Agresiones medioambientales, inseguridad alimentaria, conflictos bélicos, desigualdades sociales, corrientes migratorias forzadas, pérdida de influencia de la ciudadanía, vaciamiento de los poderes políticos… "Esta dimensión, claramente controlada desde el Norte rico y sus empresas transnacionales, muestra una inequívoca línea de continuidad con el imperialismo y el colonialismo de siempre. […] La globalización capitalista es, por añadidura, un proyecto visiblemente etnocéntrico". TAIBO, Carlos, *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011, Impreso, p. 14, [Edición original: 2009].

[7] Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política,* Trads. Antonio Barreto, et al, Madrid, Trotta, 2005, Impreso, pp. 134-135.

[8] Ibid., p. 274.

paralelo: las elites son cada vez más globales y extraterritoriales, incluidos sus centros de producción de valores y significados, mientras la población *restante* queda paulatinamente atada a un espacio reducido.

Sea como dependencia positiva o negativa, la globalización se extiende tanto a las realidades que incluye como a las que excluye, en este último caso produciéndolas como ausencias. De manera más específica, en el interior de la globalización se producen movimientos simultáneos de globalización y localización que invitan a hablar de una *glocalización*. "Vivimos a la vez en un mundo de localización y en un mundo de globalización. […] La razón por la cual [se privilegia] este último término se debe básicamente a que el discurso […] hegemónico tiende a privilegiar la historia del mundo en la versión de los vencedores"[9]. El sistema global aparece como globalización para los privilegiados, mientras para nos-Otras (las víctimas) es localización: "Lo que para algunos es la señal de una nueva libertad cae sobre muchos más como un hado cruel e inesperado"[10].

La *glocalización* es, desde 'lo Mismo', el exitoso encumbramiento de un localismo determinado (sea un producto, un servicio, una ideología, una religión, etc.) más allá del espacio y del tiempo; desde las otredades, sin embargo, la *glocalización* se padece como la fracasada imposición de prácticas y relaciones exteriores en su acoplamiento local. La primera versión es lo que Boaventura de Sousa Santos llama 'localismo globalizado', mientras la segunda se corresponde con el 'globalismo localizado'; son las dos funciones de un engranaje en el que cada geografía política cumple su función: "Los países centrales se especializan en localismos globalizados, mientras que a los periféricos les corresponden tan solo los globalismos localizados. Los países semiperiféricos se caracterizan por la coexistencia […] así como por las tensiones entre estos dos elementos"[11]. Por un lado, los emisores universales y, por otro, los receptores.

Frente a estas dos caras de la mundialización de la Unidad surgen las resistencias contrahegemónicas, en una distinción relativamente sencilla en la teoría pero de fronteras porosas sobre el terreno, toda vez que las mismas reivindicaciones que desde el Norte global se defienden como alternativas pueden ser consideradas más de 'lo Mismo' desde los Sures locales. La clave está en entender que no existe una única globalización y por ende una salida excluyente, el localismo de resistencia, sino que lo local y lo global, los Otros y 'lo Mismo', son las dos caras de un mismo fenómeno. Lo global acontece localmente y es necesario que lo local contrahegemónico se

[9] Ibid., p. 273.

[10] Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas,* Trad. Daniel Zadunaisky, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, Impreso, p. 8, [Edición original: 1998].

[11] Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política,* op. cit., p. 276.

manifieste globalmente. La gran esperanza es una *glocalización* que posibilite, para todas, una vida digna de ser vivida. El imperativo es combatir la uniformización empobrecedora, la mordaza ideológica, la unanimidad embrutecedora; "se trata de dar a todos los seres humanos la posibilidad de vivir plenamente en el mundo de hoy"[12], de hacer todo lo posible para que no haya condenados de la Tierra[13].

Nuevamente es el sociólogo portugués quien distingue dos modos de *glocalización* crítica o 'desde abajo'[14], el que surge de la organización internacional de grupos sociales víctimas de las dependencias selectivas, llamado 'cosmopolitismo', y el que implica las luchas globales por la protección y la desmercantilización de recursos, entidades y servicios vitales para la dignidad de los seres humanos, conocido como 'patrimonio común de la humanidad'. El Foro Social Mundial y la defensa del derecho humano al agua y al saneamiento son, respectivamente, dos ejemplos de estas prácticas. En ambos no existe uniformidad, pues lo que se genera es la unión más o menos divergente de reivindicaciones locales, con el objetivo de globalizar su potencial liberador. La hermenéutica diatópica necesita, pues, una "teoría de la traducción que permita crear una inteligibilidad recíproca entre las diferentes luchas sociales, así como profundizar en lo que ellas tienen en común. […] Debe orientarse por la siguiente pauta transidentitaria y transcultural: tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza"[15].

Conseguir que la *glocalización* funcione no es fácil, pero será imposible sin cambiar de imaginario, sin tomar conciencia de que nos-Otras (las víctimas), nuestros actos y experiencias, también somos *glocales*. Sobre el tablero geopolítico de la económica, las periferias de la Totalidad son las localizaciones de un horizonte global en el que todas las personas tienen una responsabilidad no delegable. Elegir implica descartar y las decisiones en el ámbito de la económica son siempre interesadas; no existe la *glocalización* despolitizada: "Una vida habitable, en la que es deseable vivir, es una sociedad 'política' y no solo 'económica' -esto es, digámoslo, una sociedad 'social'" [16]. Por cierto, en la *glocalización* no hay nada más político pero que pase tan desapercibido como el consumo: de hecho, "la globalización tiene menos que ver con una profundización de las redes mundiales económicas y financieras […] que

[12] Maalouf, Amin, *Identidades asesinas,* Trad. Fernando Villaverde, Madrid, Alianza Editorial, 2010, Impreso, p. 139, [Edición original: 1998].

[13] Ver Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra,* Trad. Julieta Campos, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2014, Impreso, [Edición original: 1961].

[14] Ver Santos, Boaventura de Sousa, *Se deus fosse um activista dos direitos humanos,* Coimbra, Almedina, 2014, Impreso, pp. 29-33, [Traducciones del autor].

[15] Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política,* op. cit., pp. 283-284.

[16] Vattimo, Gianni, *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho,* op. cit., p. 151.

con la difusión incesante de la ideología del crecimiento y el capitalismo de consumo"[17]. Es mucho lo que está en juego, tal vez incluso la naturaleza y supervivencia misma de nuestra sociedad tal como la conocemos.

La financiarización del capital *glocal* ha virtualizado paralelamente el punto de anclaje del crecimiento: el consumo ocupa desde finales del siglo XX el lugar de la producción. Asistimos a una re-evolución del sistema global, bajo un modelo de funcionamiento en las antípodas del fordismo: el mercado no entrega mercancías a la gente, sino que son las personas quienes son moldeadas para los productos o, en una expresión más cruda, son ellas mismas *objetivadas*, convertidas en objetos moldeables. De un capitalismo estructurado en torno a la oferta se ha pasado a un capitalismo desregulado en función de la demanda; y, de éste, a otro capitalismo apuntalado en el deseo de dicha demanda, experiencia aún mucho más desnaturalizada. La económica se desvincula del ecosistema y de las personas generando el estadio más avanzado de alienación hasta ahora imaginado, pues la *objetivación* se convierte en algo deseado que devora la propia humanidad del ser. "Es la forma más pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa. Y este modo de existencia no se anula si la cosa es animada y […] no siente su 'ser cosa'"[18].

La Totalidad ya no necesita tanto de ejércitos industriales como de hordas de compradores. En la económica *glocal* no somos primeramente productores, sino consumidores. La postmodernidad integra a sus miembros como usuarios y clientes antes que como creadores, perdiendo así su añeja capacidad de regulación, en detrimento de una vida des-organizada en torno a la seducción. La compra se convierte en el centro cognitivo y valorativo de la vida social, en el eje vertebrador de la sociedad, en la forma privada por antonomasia de aprehender el mundo. Es en este sentido que las habituales estructuras de clases sociales, basadas de la posición social de cada individuo en la pirámide productiva, quedan superadas por un paradigma centrado primordialmente en el consumo.

Los supermercados en un primer momento y los centros comerciales después sustituyen a las fábricas y a las empresas como los nuevos no-lugares públicos en los que construir ciudadanía libre. Porque ya no se construye ciudadanía trabajando (de hecho, no todas las personas que hoy tienen trabajo pueden sentirse ciudadanas, como sucede con las precarizadas que encadenan oficios sin llegar a fin de mes), sino consumiendo; socialmente valorada, la compra es por sí misma la actividad placentera por excelencia que posibilitan los no-lugares. En realidad, "el centro

[17] Hamilton, Clive, *El fetiche del crecimiento,* Trad. José Luis Gil, Pamplona, Laetoli, 2006, Impreso, p. 132, [Edición original: 2001].

[18] Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional,* Trad. Antonio Elorza, Barcelona, Austral, 2016, Impreso, p. 69, [Edición original: 1964].

comercial nos aísla de un mundo hostil, [pero] es liberador en un sentido aberrante: tenemos la sensación de que todos esos productos, todo ese poder, se hallan a nuestra disposición"[19].

Se favorece la aparición del "*homo consumericus* […], una especie de consumidor desatado, móvil y flexible"[20], sin las restricciones de los antiguos limitantes de tiempo y espacio. Lejos de la soberanía del consumidor, del cliente tiene la razón, se fragua la producción del consumidor, la tiranía de la demanda deseada. "Nos vemos en un continuo consumista cósmico, desincronizado e hiperindividualista. […] Es como si, desde este momento, el consumo funcionara como un imperio sin tiempos muertos y de entornos infinitos"[21]. Este camuflaje del capital invade todas las aristas de la existencia humana, imponiendo formas de existencia que condicionan nuestra relación con el entorno, con nosotros mismos y con los Otros. Se entroniza lo individual en detrimento de lo grupal o social; el estilo de adquirir torna superflua cualquier relación con los Otros, toda vez que el nosotros, apenas un exitoso yo dilatado, se proyecta autosuficiente gracias al consumo.

Es un cabio radical del rol de las personas en la económica: "La gente se reconoce en sus mercancías"[22]. El drama actual no es vivir para trabajar (frente a la versión blanda del trabajar para vivir), sino vivir para consumir (frente al consumir para vivir). Somos mercancía en tanto que "tenemos que 'vendernos' a nosotros mismos. […] Hemos interiorizado la lógica propia del capitalismo"[23]. ¿O acaso somos capaces de distinguir entre las experiencias de vivir y de consumir? "Llegamos a ser lo que podemos permitirnos consumir. Nos definimos por la lista de la compra. […] Nos concebimos como agregados de preferencias cuyo único fundamento es que han sido elegidas por nosotros. Es un viaje desesperado a ninguna parte"[24]. El consumo condensa la esencia *glocal*: por un lado, los emisores universales y, por otro, los receptores territorializados. Conectadas estas dos fronteras de la económica, un selectivo puñado de megamarcas vende su letanía de eslóganes y promesas a un mercado fragmentado.

Ante una vida sin protección, es urgente preocuparse (nuevamente) por los seres humanos. ¿Mercantilización de la humanidad? ¿Totalitarismo deshumanizador? ¿Punto y final a la sociabilidad? ¿El triunfo definitivo del hombre-masa? Las respuestas críticas

---

[19] Hamilton, Clive, *El fetiche del crecimiento,* op. cit., p. 91.

[20] Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo,* Trad. Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Anagrama, 2010, Impreso, p. 10, [Edición original: 2006].

[21] Ídem.

[22] Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional,* op. cit., p. 48.

[23] Gorz, André, "Crisis mundial, decrecimiento y salida del capitalismo", *Crítica de la razón productivista,* Trad. Joaquín Valdivieso, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, 129-138, Impreso, p. 134, [Edición original: 2007].

[24] Rendueles, César, *Capitalismo canalla: una historia personal del capitalismo a través de la literatura,* Barcelona, Seix Barral, 2015, Impreso, p. 202.

oscilan entre el optimismo moderado de Lipovetsky, con su humanidad desorganizada y frágil ("la existencia humana no está totalmente en manos del orden comercial y hedonista: no nos hemos vuelto consumidores de nuestra propia vida"[25]); y el pesimismo transformador de Jappe, con su denuncia a la colonización interior a manos del capital ("la 'regresión antropológica' provocada […] ha afectado a quienes podrían o querrían oponerse a él"[26]), que viene a ser la consumación contemporánea de la paradoja que remarcó Marcuse: los esclavos deben ser ya libres para poder liberarse[27].

Todo el peso recae en el individuo solitario, afónico ante la presunta infinitud de opciones. "El mundo está lleno de posibilidades, como una mesa de *buffet* cuya cantidad excede la capacidad de degustación del más eximio glotón. Los invitados son *consumidores*, y el desafío más exigente e irritante que deben enfrentar es la necesidad de establecer prioridades"[28]. Se puede elegir cualquier cosa, salvo la opción de la no-elección. El hecho de elegir vale más que lo elegido: elegimos luego existimos. Convertido el mercado en una adicción incolora e inodora, el consumo deja de ser percibido como atadura y se convierte en objeto de deseo. Ahí radica precisamente la prestidigitación y el alcance *glocal* del consumismo[29].

La versión desmaterializada del consumo, la que no busca la satisfacción de necesidades sino la generación de deseos, invierte la secuencia tradicional necesidad-deseo: la esperanza de poder consumir algo precede al hecho de su necesidad. Se traspasan además las fronteras de la pobreza, pues "incluso los menos privilegiados quieren tener acceso a los signos emblemáticos de la sociedad de hiperconsumo. […] Mediador de la 'verdadera vida', el consumo se tiene […] por algo que permite liberarse del desprecio social y de la imagen negativa"[30]. Más allá de los valores de uso y de cambio, el valor de sentido[31] suma un matiz psicológico a la económica.

---

[25] Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo,* op. cit., p. 135.

[26] Jappe, Anselm, "¿Libres para la liberación?", *Constelaciones. Revista de teoría crítica,* nº 5 2013, 394-403, Impreso, p. 399, [Edición original: 2012].

[27] "¿Cómo pueden los individuos […] liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?" MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional,* op. cit., p. 250.

[28] Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida,* Trad. Mirta Rosenberg, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015, Impreso, p. 69, [Edición original: 2000].

[29] El término 'consumismo' conlleva una connotación peyorativa que alude a la manipulación que el sistema hace de las necesidades y los deseos: se establece una relación personal de espaldas al nos-Otras y centrada en la versión del yo más hipostasiada, el 'yo-exitoso' de las apariencias y la virtualidad. "Un aspecto esencial del consumismo es la reducción del ser humano a una *máquina buscadora y maximizadora de placer y utilidad*, que actúa de manera *individualista* en un espacio social en el que concurren múltiples individuos desvinculados unos de otros, que buscan su utilidad individual". SEMPERE, Joaquim, *Mejor con menos: necesidades, explosión consumista y crisis ecológica,* Barcelona, Crítica, 2009, Impreso, p. 183.

[30] Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo,* op. cit., p. 183.

[31] La publicidad explota en sus mensajes este valor de sentido, anclado en temporalidades efímeras del momento, la moda o la popularidad del instante, al contrario que sucede con los valores de uso y de cambio.

El valor de los objetos no reside únicamente en su utilidad o en su posibilidad de trueque, sino que atañe a una complejidad psicológica, la de los significados simbólicos. El consumo y no ya el trabajo es el hábito emocional por el que los individuos construyen sus identidades. El salto no es baladí, pues "en otros tiempos, el hecho de que la identidad derivara de la actividad productiva no incomodaba a la gente; hoy, en cambio, las personas se ven obligadas a ocultar que construyen su yo a partir de lo que consumen"[32]. Son individualidades hipostasiadas, pseudo-egos que maquillan la sumisión a la homogeneización del mercado y sus máscaras prefabricadas con valor de sentido.

Las periferias tampoco pueden desviar la mirada hacia lo deseado porque no hay otros imaginarios donde posar la atención. La fabricación de deseos, preferencias objetivadas al servicio de los satisfactores, convive sin tapujos con la creciente falta de necesidades básicas. De conceptos relativamente sólidos como los de 'necesidad' y '*desesidad*' se pasa a un sentimiento volátil, el deseo[33]. Convertido en una experiencia privada de cada *sujetado*, el deseo desconecta a la persona de la vida humana para sujetarla a una profusión de aspiraciones tentadoras. "La falta de libertad en el sentido de la sujeción del hombre […] se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades"[34].

La ventaja geográfica se traduce en la protección frente a esos anhelos: "Tener recursos significa tener libertad de elegir, pero también -y eso es lo más importante- significa tener libertad de soportar las consecuencias de las malas elecciones"[35]. Los clientes afortunados están vacunados contra el frenético envejecimiento de sus deseos, siempre pueden satisfacer otros nuevos, mientras que las sobrevivientes suman querencias no satisfechas en forma de fracasos irresueltos. El privilegio es absoluto en una económica del consumo que, al contrario de lo que sucedía en el capitalismo de producción, no gira tanto en torno a la acumulación como del olvido.

Y es que, el consumo produce una satisfacción inmediata que debe terminar de forma inminente, apenas en el mínimo tiempo posible que requiera la compra (las nuevas tecnologías acortan, cada vez más, este lapso temporal), momento a partir del cual florecen deseos renovados que permiten seguir creciendo[36] al capital. Para que la rueda siga girando, los consumidores deben olvidar con facilidad sus deseos

---

[32] Hamilton, Clive, *El fetiche del crecimiento,* op. cit., p. 86.

[33] Bauman habla de un estimulante más poderoso y sobre todo más versátil y líquido que el deseo, el anhelo. En Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida,* op. cit., p. 81.

[34] Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional,* op. cit., p. 68.

[35] Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida,* op. cit., p. 96.

[36] "Defender el crecimiento económico sobre la base del carácter ilimitado de las necesidades es olvidar que muchas de estas últimas a duras penas cabe entender que son otra cosa que deseos artificialmente producidos". Latouche, Serge, *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?,* Trad. Patricia Astorga, Barcelona, Icaria, 2009, Impreso, p. 103, [Edición original: 2006].

así como tener una capacidad cíclica de regenerarlos. "La regla del juego consumista no es la avidez de obtener y poseer, ni la de acumular riqueza en el sentido material y tangible, sino la emoción de una sensación nueva e inédita. Los consumidores son, ante todo, acumuladores de *sensaciones*; son coleccionistas de *cosas* solo en un sentido secundario"[37]. La felicidad no está ya en aquel futuro utópico imaginado, sino en el presente frenético de la abundancia: una exuberancia de deseos.

De fondo resuenan las viejas interrogaciones kantianas: ¿qué debemos hacer?, ¿qué podemos esperar? Pensar desde las periferias desprivatiza el consumo, que dejaría de ser el conjunto de preferencias individuales satisfechas de forma libre aunque desigual en el mercado, para ser concebido conscientemente como la regulación política de toda una serie de necesidades y *desesidades* producidas en diferentes ámbitos de la vida que son satisfechas en el mercado, con la publicidad y los medios de comunicación jugando un papel clave en la trasposición público/político-individual/privado.

Pero si por definición los esclavos no pueden estar libres, condición marcusiana *sine qua non* para lograr su liberación, la pregunta obligada es si las amenazas que recaen sobre la Naturaleza, el Otro imprescindible de la económica, bastarán para generar el germen de las liberaciones pendientes. Podría resultar obvio que la degradación ecosistémica conduce inevitablemente hacia modos de vida *convivenciales*.

> Llegará el día en que la búsqueda de la felicidad en el consumo no tendrá ya el mismo poder de atracción, la misma positividad. […] Es innegable que no ha llegado la hora. […] Pero tarde o temprano llegará ese momento. […] La transformación se ha de esperar menos […] de una revolución del modo de producción que de una revolución de los valores o una mutación cultural que revise el lugar de los goces inmediatos. […] El *Homo consumator* no habrá desaparecido; habrá perdido su imaginario de la abundancia y su centralidad triunfante[38].

El futuro previsto a corto plazo vislumbra optimista un consumo más sobrio, fruto de la desmaterialización de la producción, pero sobre todo de la concienciación de una ciudadanía activamente responsable y no solo cliente de lo que consume. Los primeros cambios en este sentido han llegado de la mano de las alterconsumidoras, personas preocupadas por las repercusiones ambientales y sociales de sus compras. La espada es de doble filo, pues estas disidencias representan tanto una salida como una acentuación del capitalismo de consumo. "No son […] un grupo de 'desconsumidores'. Su intención no es salir del universo consumista […]. Lo que les importa es consumir 'mejor', elegir productos de mejor calidad, más respetuosos

[37] Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas,* op. cit., p. 110.
[38] Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo,* op. cit., pp. 352-353.

con el medio ambiente. Se trata de hacer compras 'inteligentes' como un sujeto, no como un títere-consumidor"[39]. El consumo responsable, consumo al fin y al cabo, segmenta y diversifica aún más la potencia del motor del crecimiento.

El cambio de imaginario solo es posible a partir de la doble hermenéutica de debilitamiento y liberación. Debilitamiento a partir de ese "escuchar el silencio de los vencidos [que] no es en absoluto un expediente historicista para construir una imagen más completa y 'verdadera' del pasado"[40]. Debilitamiento entonces del consumo en el Norte global, habida cuenta de que "los habitantes del Norte rico consumimos 10 veces más energía que los pobladores del Sur, 14 veces más papel, 18 veces más productos químicos, 10 veces más madera, 6 veces más de carne, 3 veces más de pescado, cemento y agua dulce, 1 veces más aluminio y 13 veces más hierro y acero"[41]. Y debilitamiento en el Sur local, guiados por transiciones postextractivistas hacia una mayor calidad de vida. No se trata de privar a las periferias del consumo que disfruta el centro, sino de abandonar *glocalmente* los niveles de sobreconsumo, empezando por el superfluo. La calidad de vida deja de ser la acumulación de bienes y servicios, pero tampoco es la satisfacción de deseos, sino que amplía sus dimensiones culturales, sociales y afectivas.

En un mundo interconectado, el debilitamiento consumista reacciona contra una forma de trabajar, producir, gastar y consumir demasiado, ese límite al que recurre toda una larga tradición filosófica de la justa medida. "No se trata solo de reducir el tiempo de trabajo, habría que hacer otro tanto con el de consumo"[42]. Las consecuencias son *glocales*; poner en jaque el nivel de vida del centro redundará en el Buen Vivir de todas, en un proceso de redistribución de los recursos, las necesidades y las *desesidades*. La duda es si es hoy factible un debilitamiento consciente del consumismo o si, por el contrario, para cambiar de paradigma la humanidad está abocada a esa catástrofe ecológica o económica.

La comodidad juega en contra de cualquier frugalidad voluntaria organizada, pero la austeridad forzada es un peligro mayor por su tendencia al ecofascismo[43]. Hay límites ecológicos pero, entre sus márgenes, las sociedades humanas son reproducciones sociopolíticas y no el mero reflejo de realidades biológicas. "La austeri-

[39] Ibid., p. 330.

[40] Vattimo, Gianni, *De la realidad: fines de la Filosofía,* Trad. Antoni Martínez, Barcelona, Herder, 2013, Impreso, p. 237, [Edición original: 2012].

[41] Taibo, Carlos, *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie,* op. cit., p. 56.

[42] Taibo, Carlos, *¿Por qué el decrecimiento? Un ensayo sobre la antesala del colapso,* Madrid, Los Libros del Lince, 2014, Impreso, p. 48.

[43] El decrecimiento es un proyecto político. Es decir, no nace primeramente de la catástrofe ecológica, sino de la intencionalidad humana, en contra de lo que defienden los determinismos ecológicos, como el biocentrismo o el biorregionalismo, que corren el peligro de terminar callejones sin salida: ¿el ecosistema o la humanidad? "Si la naturaleza es buena y la humanidad es mala, corremos el riesgo de acabar construyendo teorías enfrentadas a las

dad voluntaria –fuera de los casos minoritarios y aislados de comunidades fuertemente integradas en torno a un ideal político o religioso […]– aparece como una salida altamente improbable. Pero la voluntariedad puede entenderse en un sentido no individual, sino social"[44]. Se establecería así una voluntariedad colectiva de segundo grado, por la que colectividades y no individuos aislados se autoimponen mecanismos vinculantes para todos, sin necesidad expresa de una autoridad exterior. Las contrariedades planteadas por el 'dilema del prisionero' y la consecuente aparición de *free riders*, es decir, de elementos que contravinieran individualmente esa voluntariedad colectiva beneficiándose con su actitud, serían desincentivadas mediante reglas y normativas[45] que protegerían y reforzarían a quienes adoptan medidas convivenciales.

Tras el debilitamiento, la liberación de la *cuidadanía* expulsada de su faceta política y reducida a una elección privada entre ofertas. Liberación para asumir que el consumo es político e interviene *glocalmente* en las pautas de la económica. Liberación hasta privilegiar valores de uso que cambien los hábitos construidos y adquiridos, "con el plusvalor *social y moral* añadido de […] recomponer los lazos sociales erosionados por los estilos dominantes de vida"[46]. Liberación también de los lugares en los que se fomenta la *cuidadanía*; los centros comerciales no pueden ser los espacios por antonomasia de lo social, hay que sacar la política pero también el ocio de los no-lugares. En suma, liberación de individuos atomizados hacia grupos sociales de apoyo guiados por la equidad social y la responsabilidad ecológica.

La transformación pasa por un cambio de imaginario que naturalice el debilitamiento liberador. Se trata de una catarsis *glocal*; debilitar y liberar el consumismo es un asunto político de vida o muerte. "Primero se pide lo que produce la institución, pronto se cree no poder vivir sin ello. Y mientras menos se puede gozar de lo que ha llegado a convertirse en necesidad, más fuertemente se siente la necesidad de

---

personas, antihumanas. […] No seríamos parte de ella [la naturaleza], sino algo hostil a ella. Dichas versiones dualistas entre humanidad y naturaleza dificultan la construcción de estrategias de cambio. Más fundamentalmente, […] ocultan las desigualdades sociales y los mecanismos de poder que subyacen a las crisis ecológicas". Mosangini, Giorgio, "Decrecimiento y relaciones Norte-Sur: la deuda del crecimiento", *Decrecimiento y justicia Norte-Sur: o cómo evitar que el Norte Global condene a la humanidad al colapso,* Barcelona, Icaria, 2012, 163-232, Impreso, p. 231.

[44] Sempere, Joaquim, *Mejor con menos: necesidades, explosión consumista y crisis ecológica,* op. cit., p. 224.

[45] Como sociedad aplicamos estas reglas en múltiples situaciones cotidianas, como sucede por ejemplo en la mayoría de países a la hora de circular por la derecha cuando viajamos en transporte rodado y por la izquierda cuando lo hacemos a pie. Un buen punto de partida sería establecer un impuesto directo *glocal* sobre el consumo de los bienes comunes. Se trata de una medida sin precedentes prácticos, pero que cuenta con una extensa teoría en temas como el derecho humano al agua y su uso; expertos como Pedro Arrojo abogan por un coste del vital líquido por tramos, en el que quien más consume paga un precio más elevado por cada centímetro cúbico (al igual que quien *malconsume* o quien hace negocio con la contaminación del agua), dejando el primer escalón como derecho humano básico y, por tanto, gratuito.

[46] Sempere, Joaquim, *Mejor con menos: necesidades, explosión consumista y crisis ecológica,* op. cit., pp. 188-189.

cuantificarlo"[47]. Necesitamos reconstruir el contexto de la económica desde una transformación de la Filosofía que recupere las relaciones entre las personas y con el ecosistema. Solo bajo una óptica *crecentista* satisface el mercado nuestras necesidades. Las alternativas posibles huyen de la dependencia de los objetos y los deseos, favoreciendo la autonomía intersubjetiva a través de la reconstrucción de los lugares. La tarea "conlleva, de forma inexcusable, la recuperación de La Política, con mayúsculas, como elemento central de articulación y de integración de nuestras sociedades"[48].

[47] Illich, Ivan, "La reconstrucción convivencial", *La convivencialidad,* Trad. Matea P. de Gossmann, Morelos, Tierra del Sur, 1985, 26-72, Impreso, p. 39, [Edición original: 1978].
[48] Alonso, Luis Enrique, *La era del consumo,* Madrid, Siglo XXI, 2005, Impreso, p. 339.

Referencias Bibliográficas

Alonso, Luis Enrique, *La era del consumo,* Madrid, Siglo XXI, 2005, Impreso.

Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas,* Trad. Daniel Zadunaisky, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, Impreso. [Edición original: 1998].

— *Modernidad líquida,* Trad. Mirta Rosenberg, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015, Impreso, [Edición original: 2000].

Cerutti, Horacio, "Proyecto de nación y globalización", *La filosofía en la era de la globalización,* Eds. John W. Murphy y Alejandro Serrano. Managua, Hispamer, 2007, 65-76, Impreso.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra,* Trad. Julieta Campos, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2014, Impreso, [Edición original: 1961].

Frank, André G., *Re-orientar: la economía global en la era del predominio asiático,* Trad. Pablo Sánchez, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, Impreso, [Edición original: 1998].

Gorz, André, "Crisis mundial, decrecimiento y salida del capitalismo", *Crítica de la razón productivista,* Trad. Joaquín Valdivieso, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, 129-138, Impreso, [Edición original: 2007].

Hamilton, Clive: *El fetiche del crecimiento.* Trad. José Luis Gil. Pamplona: Laetoli, 2006. Impreso. [Edición original: 2001].

Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Trad. José Pedro Tosaus, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, Impreso, [Edición original: 1996].

Illich, Ivan, "La reconstrucción convivencial", *La convivencialidad,* Trad. Matea P. de Gossmann, Morelos, Tierra del Sur, 1985, 26-72, Impreso, [Edición original: 1978].

Jappe, Anselm, "¿Libres para la liberación?", *Constelaciones. Revista de teoría crítica,* nº 5 2013, 394-403, Impreso, [Edición original: 2012].

Latouche, Serge, *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?,* Trad. Patricia Astorga, Barcelona, Icaria, 2009, Impreso, [Edición original: 2006].

Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo,* Trad. Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Anagrama, 2010, Impreso, [Edición original: 2006].

Maalouf, Amin, *Identidades asesinas,* Trad. Fernando Villaverde, Madrid, Alianza Editorial, 2010, Impreso, [Edición original: 1998].

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional,* Trad. Antonio Elorza, Barcelona, Austral, 2016, Impreso, [Edición original: 1964].

Mosangini, Giorgio, "Decrecimiento y relaciones Norte-Sur: la deuda del crecimiento", *Decrecimiento y justicia Norte-Sur: o cómo evitar que el Norte Global condene a la humanidad al colapso,* Barcelona, Icaria, 2012, 163-232, Impreso.

Rendueles, César, *Capitalismo canalla: una historia personal del capitalismo a través de la literatura,* Barcelona, Seix Barral, 2015, Impreso.

Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política,* Trads. Antonio Barreto et al. Madrid, Trotta, 2005, Impreso.

— *Se deus fosse um activista dos direitos humanos,* Coimbra, Almedina, 2014, Impreso, [Traducciones del autor].

Sempere, Joaquim, *Mejor con menos: necesidades, explosión consumista y crisis ecológica,* Barcelona, Crítica, 2009, Impreso.

Stiglitz, Joseph, *Cómo hacer que funcione la globalización,* Trads. Amado Diéguez y Paloma Gómez, Madrid, Taurus, 2006, Impreso.

Taibo, Carlos, *¿Por qué el decrecimiento? Un ensayo sobre la antesala del colapso,* Madrid, Los Libros del Lince, 2014, Impreso.

— *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011, Impreso, [Edición original: 2009].

Vattimo, Gianni, *De la realidad: fines de la Filosofía,* Trad. Antoni Martínez, Barcelona, Herder, 2013, Impreso, [Edición original: 2012].

— *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho,* Trad. Carmen Revilla, Ed. Santiago Zabala, Barcelona, Paidós, 2004, Impreso.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.012
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 255-270

Filosofía Española e Iberoamericana

Spanish and Iberoamerican Philosophy



Spanish Philosophy in Times of Crisis.
"Orteguian" Lessons for Today

La filosofía española en tiempos de crisis. Lecciones "orteguianas" para la actualidad

Manuel Artime Omil

UNED Pontevedra
martime1@hotmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.013
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 273-290

Recibido: 09/05/2018
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

La filosofía española ha respondido a la crisis con una movilización institucional y una reivindicación de su valor social. No obstante, el papel que la sociedad asigna a la filosofía ha experimentado importantes cambios entre nosotros y sigue siendo motivo de controversia hoy. Ortega nos ofrece un modelo de filosofía para (y en) tiempos de crisis que quizá tenga valor para nuestro debate actual.

Palabras clave: *filosofía española, sociología filosófica, herencia "orteguiana", ontología del presente, genealogía cultural.*

Abstract

Spanish philosophy has responded to the crisis with an institutional mobilization and a vindication of its social value. Nevertheless, the role that society assigns to philosophy has undergone important changes in our recent past, and continues to be controversial today. Ortega y Gasset offers us a philosophy model for (and in) times of crisis, which may have value for our current debate.

Keywords: *Spanish philosophy, philosophical sociology, the inheritance of Ortega and Gasset, ontology of the present, cultural genealogy.*

"Es interesante asistir históricamente a este proceso y ver cómo lo que luego va a ser un principio puro empieza por ser un uso mágico, un apetito particular… Habría que hacer una genealogía de la cultura"[1]

Introducción

La sociedad española está inmersa en un proceso de transformación profunda en los últimos años. Nuestros órganos institucionales y culturales atraviesan un periodo de inestabilidad y cuestionamiento, al que no es ajeno ningún ámbito del saber, o al menos, ninguna ciencia social puede darse por desentendida. La filosofía española participa de este proceso de reflexión, no sólo respecto a los cambios que acontecen a su alrededor, sino respecto a sí misma y el papel que ha de jugar en nuestra sociedad. Es en este contexto donde hay que entender la creación y creciente protagonismo de la Red Española de Filosofía. La comunidad filosófica española ha encontrado en este órgano vertebrador la plataforma para trasladar su voz a la esfera pública y denunciar la marginación filosófica en el ámbito educativo. Pero además —y este es el hilo en que se inserta este artículo— se ha conseguido suscitar un debate, tanto de difusión académica como mediática, sobre cuál es el lugar que corresponde a la filosofía, cuál es su relación con otros saberes y qué puede esperar de ella la sociedad[2].

En la primera parte del texto tomaremos como referencia dos estudios sobre historia filosófica española, *Herederos y pretendientes* y *La norma de la filosofía*[3], en los que se aborda expresamente este aspecto de cómo se ha ido transformando el

* Estudio realizado en el seno del proyecto de investigación: 'El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria'. EXFILO. (2016FFI-77009-R). Investigador principal: Antolín Sánchez Cuervo (CSIC. Instituto de Filosofía). Convocatoria: 2016 Proyectos de EXCELENCIA y Proyectos RETOS (Plan Nacional I+D financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad).

1 Ortega y Gasset, J.: El tema de nuestro tiempo, Alianza, Madrid, 1981, p. 111.

2 Un testimonio del debate académico puede encontrase en Campillo, A. y Manzanero, D. (coordinación general) 'Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía', http://redfilosofia.es/congreso/actas/
El debate de prensa está siendo referenciado por la propia REF en su sección de artículos *http://redfilosofia.es/archivo/documentos/articulos/*

3 Moreno Pestaña, J. L.: La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013. Vázquez, F. La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990), Abada, Madrid, 2009.

papel de la filosofía entre nosotros. El método de Sociología Filosófica que siguen sus autores, Francisco Vázquez y J.L. Moreno Pestaña, invita a considerar el trabajo de los filósofos junto a las expectativas que la comunidad académica deposita sobre ellos. Se asume que el reconocimiento adquirido por un trabajo científico vendrá condicionado por factores de carácter social o gremial, que pueden ser identificados en forma de "patrones" o "normas" estipuladas por dicha comunidad epistémica. Así, la comunidad filosófica española habría ido estipulando en cada momento histórico unas determinadas "reglas del club", que dictaminan cuál es el papel que ha de jugar el filósofo o cuáles los requisitos que determinan su aceptación como tal.

Una de las conclusiones a la que llegan estos dos libros —concebidos bajo un proyecto común[4] y que pueden leerse con continuidad histórica— es que el patrón filosófico que predominaba en España en el primer tercio de siglo, experimentará una quiebra con la llegada de la dictadura, sin que se haya podido recuperar después de ésta. El franquismo supondría el abandono del "patrón orteguiano", caracterizado por su vocación de intervenir sobre la realidad histórica concreta y por el diálogo con otros saberes sociales. El patrón posterior, franquista, rompería con este dictatum de intervención concreta, reservando para la filosofía un papel más especulativo, modelo que se habría venido arrastrando hasta hoy. Uno de los objetivos de este artículo —escrito desde la admiración y el afecto a los autores referenciados— es conjeturar la recuperación actual, como ha sucedido puntualmente en otros momentos, de un modelo de filosofía consagrada a reflexionar sobre nuestro tiempo y sobre el papel que ella misma viene jugando en éste; o dicho de otro modo, conjeturar el retorno actual a una filosofía "orteguiana" (quizá) sin Ortega. Para seguir esta pista —defendemos— será preciso ampliar los límites del enfoque sociológico científico y atender a las demandas culturales o de contexto, que empujan a la filosofía a actuar como un pensamiento de (y en) crisis.

En este sentido, la genealogía cultural del "patrón orteguiano" nos ofrece un interesante espejo en el que mirarnos; siempre y cuando ese reflejo no impida ver las distancias entre ambos contextos, entre la crisis de principios del XX y la de hoy. Serían razones de índole histórico-cultural, razones políticas en último término —sostendremos—, las que inciden sobre la comunidad de filósofos, y por ende, sobre el tipo de respuestas que de éstos se demanda, particularmente en momentos de crisis. Si la filosofía orteguiana es un pensamiento volcado sobre la temporalidad, la circunstancia, es básicamente por la conciencia de declinar epocal que se vive en

[4] Estudios insertados en el proyecto de investigación con título 'Intelectuales y calidad democrática en la España contemporánea', que tendría por objeto de entender de manera conjunta las transformaciones del ámbito filosófico y las tomas de posición política por parte de los filósofos españoles.

dicho momento. La filosofía estaría concernida por la crisis; lo cual quiere decir no sólo que deba prestarle atención desde fuera sino examinar críticamente cuál ha sido su papel en ella, en qué ha contribuido al agotamiento de la época, por qué se ha ido apagando su luz sobre la realidad.

El rejuvenecimiento de la filosofía, para Ortega, pasa precisamente por recuperar su sentido histórico, el pulso de la vida, que es lo que había perdido la cultura dominante de finales del XIX. Hoy estaríamos asistiendo, *mutatis mutandis*, a un proceso similar, al declinar de otra (tardo) modernidad, donde se pone en entredicho lo que parecía firme y que empuja a la autocrítica a los diferentes saberes. No es la primera vez que esto sucede, hemos asistido a otras impugnaciones de lo heredado y otros procesos de autocrítica en nuestro pasado reciente. Y otras veces hemos tenido también el impulso de pensar que lo moderno nacería definitivamente con nosotros. Hemos de confiar —con Ortega— que la historia nos ayude a ir aplacando estas tentaciones adanistas.

La mirada sociológica sobre la filosofía española del siglo pasado

Los trabajos de Francisco Vázquez y J.L. Moreno Pestaña comparten un enfoque metodológico, que toman de la sociología de la ciencia y que aquí trasladan a la filosofía española[5]. La idea es que la historia del pensamiento no es sólo la historia de unos saberes sino de una comunidad humana, con sus normas, subgrupos, estructuras institucionales, patrones de conducta, medidas de inclusión y exclusión[6]. En la tarea del historiador del pensamiento deberíamos incluir por tanto la de reconstrucción de ese universo humano donde encuentran acogida las ideas. Se trata —en terminología sociológica extraída de Bourdieu— de identificar los *habitus* intelectuales y de acción establecidos dentro de esa comunidad[7].

[5] Ambos autores toman como referencia directa los trabajos de Bourdieu, Randall Collins y Martin Kusch, pero remontan este tipo de enfoque al Tratado teológico-político de Spinoza y su intención de elaborar una historia inmanente y materialista de la filosofía. "[En el discurso] se superponen diferentes juegos del lenguaje: lenguajes teóricos, políticos, estéticos, vitales,...: el trabajo sociológico es una de las maneras de desenredarlos analíticamente", Moreno Pestaña, J.L.: La norma de la filosofía..., op.cit., p. 23. "Una dimensión importante en la vida intelectual propia de los campos filosóficos es el trabajo continuo para instituir o desestabilizar las fronteras establecidas, de modo que la estructura jerarquizada de los bienes que circulan en el campo dista de ser rígida […] Se propone un análisis de la estructura interna del campo filosófico y de su evolución", Vázquez, F.: La filosofía española…, op. cit., p. 31.

[6] "Toda normalización se asienta en una escisión entre valores pretendidos y valores rechazados", Vázquez, F.: 'Javier Muguerza y la normalización de la filosofía española' en Rodríguez Aramayo, R. y otros (ed.): Diálogos con Javier Muguerza, CSIC, Madrid, 2016, p. 153.

[7] "El habitus es una matriz de disposiciones que actúan como esquemas de acción y del pensamiento en los agentes sociales considerados". Vázquez, F.: La filosofía española…, op. cit., p. 27.

El subtítulo de la obra de Moreno Pestaña, "la configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil", nos anticipa el periodo que se somete a análisis sociológico. Según este enfoque, la dictadura deja su sello también en la filosofía, sustituyendo un patrón de conducta "orteguiano" por otro de inspiración "neotomista". Lo que nos permite hablar de cambio de "patrón filosófico" es que cambian no sólo los contenidos sino la tarea misma del filósofo. Su cometido deja de ser, como se había inculcado bajo el magisterio de Ortega, hacerse cargo de la realidad en curso, reflexionar sobre el sentido de nuestro tiempo. El objeto de la filosofía es otro, de acuerdo a los dictados del "neotomismo", es ocuparse de lo intemporal, lo trascendente, lo eterno. Para disgusto de Ortega este nuevo patrón será asumido por buena parte de su discipulado, principalmente aglutinado en torno a Zubiri, como Laín, Arboleya, Conde,…, mientras los que no se atienen al modelo verán sacrificada su carrera académica, como es el caso paradigmático de Julián Marías. Ortega identifica en este nuevo modelo de filosofía un giro reaccionario, y no sólo por la implantación de la doctrina teológica por parte de los "neotomistas", sino por cuanto supone situar la mirada más allá de lo temporal, de toda consideración histórica, como aboga la vía metafísica abierta por Zubiri. El "escolasticismo", en su versión teológica u ontológica, consistirá en hacer de la filosofía una ciencia de conceptos eternizados, sin considerar el contexto en que se gestan las ideas, ni en el que son recibidas[8].

Como resultado de la guerra se produce por tanto una quiebra en la filosofía española y en el rol social asignado al filósofo. De acuerdo al nuevo patrón disciplinario, impulsado por el escolasticismo, la filosofía consiste estrictamente en el comentario de un canon de autores o temas de referencia. Luego, el pensamiento orteguiano debe ser rechazado no sólo por representar una tradición liberal y secularizante, sino también por criterios disciplinarios, por no satisfacer requisitos metodológicos[9]. El Padre Ramírez, nuevo *hegemon* de la filosofía española, se ocupará de la desvalorización del pensamiento "orteguiano" por asistemático, carente de fundamento, "ontofóbico". El buen filósofo es el que contribuye a sustentar las bases, ya sean epistemológicas u ontológicas, del gran edificio del saber. Los ensayos "orteguianos", trufados de reflexiones históricas y una retórica literaria, no alcanzan la categoría de filosofía, son tan sólo una sucesión de "metáforas" sin valor

[8] El rechazo de Ortega hacia la Iglesia tendría que ver con el modelo de pensamiento que promulga, pero que no se agota en ella, un escolasticismo que "no ayuda a pensar, sino a producir términos que permitan gobernar y prefiere los administradores que los genios", Moreno Pestaña, J.L.: La norma de la filosofía…, op. cit., p. 156.

[9] "Los críticos de Ortega se consideraban intelectuales solventes, capaces de responder a los desafíos filosóficos del momento con mayor altura que Ortega. Representan así una vía hacia la actualidad filosófica para la que el modelo orteguiano resulta insatisfactorio; fundamentalmente, por carencias formales y teóricas: por ser poco sistemático y excesivamente historicista", Moreno Pestaña, J.L.: La norma de la filosofía…, op. cit., p. 131.

epistémico —sentencia García Escudero[10]—. Aunque Ortega acabe por volver a la España de Franco, el "orteguismo" permanecerá desterrado de la academia filosófica franquista.

La otra obra aquí referenciada, la de Francisco Vázquez, si bien publicada con anterioridad, aborda el periodo posterior al que acabamos de ver, 'La filosofía española… (1963-90)'. Esta etapa vendría marcada por la pugna de dos grupos, los "herederos y pretendientes"[11], en liza por la hegemonía del campo filosófico español. "Herederos" —llama Vázquez— al grupo conformado por los discípulos directos de la corriente escolástica, donde se va a producir una paulatina sustitución de materiales (autores de la metafísica contemporánea en lugar de la tomista) pero no de modelo: filosofía como saber puramente especulativo y filósofos como comentaristas de un canon.

Frente a estos, se irá forjando una red filosófica alternativa, los "pretendientes", que aspiran a devolver la filosofía española a la tradición ilustrada y liberal, a sacarla de su aislamiento respecto a la filosofía europea del momento. Aranguren es la figura impulsora de este nuevo grupo, que habrá de dar los primeros pasos desde la periferia académica (Centro Estudios Políticos, Instituto Humanidades, Cuadernos Diálogo, Revista Occidente,…), pero que termina por sustituir a la red oficial con la consecución de la democracia[12].

La interesante conclusión —para el tema que aquí se discute— que se desliza de la lectura de estos dos libros, es que la emergencia de este nuevo grupo va a suponer un desplazamiento en los fundamentos filosóficos, hacia contenidos seculares y humanistas, más compatibles con los tiempos democráticos, pero no supondrá demasiado cambio en el patrón metodológico respecto al pasado inmediato, ni la recuperación del rol social del filósofo previo a la dictadura. En esta

[10] La expresión habrá de ser replicada por el propio Ortega en un texto de 1947, no publicado en vida: "Pensar que durante más de treinta años he tenido que soportar en silencio, nunca interrumpido, que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaran mi pensamiento, porque 'no escribía más que metáforas' -decían ellos. Esto les hacía triunfalmente proclamar que mis escritos no era filosofía. Parece mentira que ante mis escritos nadie haya hecho la generosa observación que es de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía", Morán, G.: El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 373.

[11] El grupo de los 'herederos' estaría conformado por la red oficial: Milán-Puelles (fenomenología), Rábade (Heidegger),… Mientras que los 'pretendientes' formarían una red alternativa, en torno al discipulado de Aranguren: Muguerza (ética), Garrido y Deaño (fª analítica), Elías Díaz (fª jurídica), Cerezo (fª moderna), R. Ventós (estética), Sotelo (fª política),…

[12] El profesor Santesmases matiza a este respecto, que el discipulado oficial mantendrá durante el periodo democrático todavía: "una presencia relevante en el ámbito de la filosofía política (Alejandro Llano), la filosofía del derecho (Andrés Ollero) y la filosofía de la educación (José Antonio Ibáñez Martín) y también en la interpretación de la historia de España. [...] sería un error pensar que esa posición desapareció en el proceso de transición a la democracia", García-Santesmases, A.: 'La transición filosófica. Reflexiones político-intelectuales', Circunstancia, 30, 2013.

nueva etapa la filosofía ha dejado de concebirse como base de todos los demás saberes, el tronco del árbol de la ciencia, para pasar a ser una rama paralela, un saber específico (con subdivisiones), que dará lugar a sus propios expertos[13]. Esta "nueva" concepción de la filosofía como saber erudito reserva al filósofo un dominio de conocimiento acotado, propio (relativo a fundamentos antropológicos u ontológicos) y lo mantiene alejado de la interlocución con lo temporal, lo histórico, y del presente. Al igual que sucede con tantos otros ámbitos de la cultura[14], el retorno de la democracia no supone recuperar el modelo epistémico que precedió a la dictadura. La vieja vocación orteguiana por problematizar el tiempo en que estamos inmersos, permanecerá irrecuperable. Es en este sentido que Jesús Díaz habla de una "segunda muerte de Ortega"[15], para describir un proceso de renovación filosófica que significa dejar atrás el impulso más renovador y original que ha conocido la filosofía española.

Genealogía cultural orteguiana

El análisis del profesor Vázquez se detiene en los años 90, pero siguiendo el espíritu de aquel proyecto ('Los intelectuales y la calidad democrática en el España contemporánea') cabría hacerlo extensivo hasta nuestros días y preguntarse en qué medida somos hoy deudores de aquel patrón filosófico. Han transcurrido ya treinta años desde entonces, casi dos generaciones, si tomamos la medida orteguiana. Parece tiempo suficiente para que se hayan dado cambios, pero quizá no disponemos aún de la perspectiva para valorarlos. No podremos prolongar el análisis sociológico al presente, hasta que se haya consumado el relevo generacional en las cátedras. Esto nos sirve aquí de excusa para proponer un cambio de enfoque; y es que la Sociología Filosófica ha proporcionado resultados reveladores y estimulantes, pero presenta algunas limitaciones respecto al propósito que se plantea: reflexionar sobre las claves de nuestra cultura democrática. Este texto quiere ser una invitación a ampliar el foco de análisis, más allá de los muros de las facultades. La reconstrucción de las redes filosóficas y los hábitos epistémicos a los que éstas han dado lugar, puede proporcionar una imagen un tanto enclaustrada o academicista de la comunidad

[13] "Lo que prima en los últimos años es una tendencia a la fragmentación en subcampos cada vez más específicos y pretendidamente desideologizados: investigaciones sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, sobre Teoría de la Democracia, sobre Bioética, sobre Estética y Nuevas Tecnologías, sobre Ética y Ciudadanía, etc.", Vázquez, F.: La filosofía española…, op. cit., p. 400.

[14] Artime, M.: España. En busca de un relato, Dykinson, Madrid, 2016, (Introducción).

[15] Díaz Álvarez, J.: ‹Las dos muertes de Ortega, a propósito de la norma de la filosofía', Revista de Estudios Orteguianos, 28, 2014.

filosófica. O dicho de otra forma; existen factores de origen extra-académico que influyen decisivamente en el trabajo del filósofo, y que sobre todo —sostendremos aquí— se hacen notar en determinados momentos históricos. El enfoque sociológico nos proporciona una valiosa explicación de cómo ha cambiado el patrón filosófico, pero quizá no tanto de por qué lo hace. Resulta escaso respecto a las razones históricas, culturales o políticas, que empujan nuestro trabajo, pues no sólo son las profesionales o específicas. Para hacerse cargo de los cambios que pudieran estar acaeciendo en el patrón y en los roles de la filosofía española hoy, es preciso tomar en consideración las demandas que le llegan al filósofo de una sociedad en crisis. Si bien las crisis sociales no tienen por qué coincidir con las epistémicas, la filosofía tampoco es sorda a la responsabilidad epocal. Para ilustrar esto encontramos un buen ejemplo en el propio Ortega, cuyo proyecto filosófico se encarna en un contexto de crisis; y tomará como la más urgente de sus obligaciones, el hacerse cargo de esta circunstancia —primero española, luego europea—.

"Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias", advertía Ortega en Meditaciones del Quijote (1914)[16]. Si hay un elemento transversal al pensamiento español del momento es la conciencia de crisis, la evidencia de un agotamiento epocal que necesita ser pensado; y es ahí donde el joven Ortega va a erigirse en verdadero protagonista. Esta conciencia de crisis le lleva a romper con la Restauración y con su propia familia; es decir, con aquella tradición liberal que está de tal modo integrada en el régimen que ha perdido el pulso de la historia, la capacidad para renovarlo. Concebido desde la derrota en la última revolución, el liberalismo posibilista se aviene al pacto restaurador como solución de orden. Pero el avance del nuevo siglo —como advierte Ortega— pone en evidencia su incapacidad para adaptarse a las transformaciones sociales, hasta devenir en un repliegue autoritario.

Esta crisis social e histórica se va a manifestar también en la filosofía; y por extensión —afirma Ortega— en todos aquellos saberes que quieran evitar verse arrastrados por la decadencia del orden histórico que habitan. Desde el punto de vista filosófico, la Restauración significó la implantación y arraigo del positivismo, que ha de entenderse —propuso Abellán— como la ideología de la clase dominante[17]. Según este patrón, la filosofía habría de estar supeditada a la ciencia. "La filosofía debe ir recogiendo y examinando los resultados de la ciencia y desarrollando el método científico y sus principios, que a su vez, pueden influir de nuevo en las

[16] Ortega y Gasset, J.: Obras completas. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 319.
[17] Abellán, J.L.: Historia crítica del pensamiento español. Vol. V. (tomo 1), Espasa, Madrid, 1989. pp. 74 y ss.

ciencias después de haber sido fecundados por ellas" —dirá del Perojo—[18]. La labor del filósofo, de acuerdo a la cultura oficial, debe ceñirse a la síntesis y metodología científica. Tras los excesos de la filosofía idealista y revolucionaria, de la metafísica secularizada del XIX, se impone a final del siglo un retorno al kantismo, a la filosofía como analítica del saber positivo y la razón universal que éste trae consigo[19].

La problematización del positivismo, que se abre con el nuevo siglo, no puede circunscribirse a una empresa académica, sino que es expresión de un movimiento de regeneración o impugnación de la cultura oficial, con un sentido —advierte pronto Ortega[20]— nítidamente político. El positivismo es algo que permea todos los ámbitos de la existencia, es el modo de vida o "moralidad" —dirá Aranguren[21]— de la burguesía industrial emergente; asociada a los valores de la competencia, eficiencia, técnica, etc., por contraposición a la vieja burguesía rentista, cuyo declinar encontramos descrito en las novelas de Galdós. El positivismo como cultura oficial tendrá múltiples extensiones; en el ámbito estatal o burocrático (jovellanismo), judicial o legal (Escuela de Estudios Jurídicos), natural o biológico (darwinismo), social o humanista (spencerismo), psicológico (fisiologismo),... La universidad es otro más de los ámbitos que se ven sumergidos en esta ola de los "saberes útiles", y que tiene a la Iglesia como único oponente, obstinada en recuperar un monopolio perdido. La cultura canovista es descrita por Aranguren como un "positivismo conservador", que intenta compaginar esas dos fuerzas sociales, burguesía e Iglesia, propiedad y fe, no siempre en fácil comunión. Pero resulta una cultura cohesionada por su voluntad reactiva hacia otras latencias sociales del momento (regeneracionismo, obrerismo, reformismo democrático,…). La descripción que hace Aranguren de este patrón cultural (y político) positivista, de impronta anglosajona —señala—, va a subrayar sus efectos "desmoralizantes" para la sociedad española de la época; una desmoralización, que tiene su mayor expresión en la esclavitud o mercantilización de personas, pero que se refleja también en la instrumentalización y frustración que el utilitarismo político ("benthamiano") supone para las esperanzas humanas, en la tecnificación social como respuesta del liberalismo de fin de siglo a la tensión generada por las demandas democratizantes[22].

---

[18] Cita extraída del artículo de José del Perojo: 'Objeto de la filosofía en nuestros tiempos', Revista Europea, 70, 1875, p. 646. Están también recogidas en Núñez Ruíz, D.: La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis, Tucar, Madrid, 1975.

[19] Núñez Ruíz, D.: La mentalidad positiva en España…, op. cit. Villacañas, J.L. (coord.): Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX, Verbum, Madrid, 2006.

[20] Ortega y Gasset, J.: 'Vieja y nueva política', Obras completas. Tomo 1, op. cit., pp. 265-299.

[21] López Aranguren, J.L.: Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1966.

[22] La crítica de Aranguren a esta cultura positivista o utilitarista del periodo de Restauración enlaza con otras críticas del autor dirigidas a la cultura tecnócrata del momento como Memorias y esperanzas españolas, Taurus, Madrid, 1969.

Modernismo orteguiano

El positivismo ofrecía a la Restauración un programa de "modernización" cultural y política, pero con el cambio de siglo esas ideas se presentan como agotadas, "carbonizadas" —dirá Ortega—, sin respuesta para los cambios sociales en marcha. Cincuenta años atrás, la inteligencia liberal de vanguardia encuentra en los saberes positivos un baluarte en la lucha contra el confesionalismo reaccionario. La filosofía positivista saldrá triunfante de la —llamada— querella de la "Ciencia Española", convertida en cultura oficial. Pero de esa sociedad tecnificada surgirán nuevos desafíos y nuevas demandas, que la mentalidad positiva no está en situación de recibir, incapaz de ver más allá de lo dado.

Es en este sentido que Ortega se declara "nada moderno y muy siglo XX"; lo que se presentaba como "moderno" ha experimentado un envejecimiento acelerado, que Ortega achaca a su presunción de intemporalidad, de verdad eterna y, por tanto, a su renuencia a los cambios. "La cultura pervive mientras recibe constante flujo vital de los sujetos. Cuando se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse"[23]. El anquilosamiento de la cultura moderna, su falta de flexibilidad, es consecuencia de esa pretensión de situarse fuera del flujo de vida, fuera de la historia. Como el Barón de Munchausen —dice Ortega refiriéndose a aquel marino de leyenda que se tiraba de su propia coleta para sacarse del agua— "el pensador moderno se obliga a sí mismo a salir al absoluto Fuera"[24]. En virtud de esta sublimación, de este situarse fuera del tiempo, la razón finisecular va a forjar un aparato de instituciones y certezas que le permiten salvar los vaivenes del siglo. Pero en la fortaleza de esta cultura restauradora están sus debilidades y lo que pretendía durar para siempre resulta al cabo inadaptable a los cambios. "Yo espero que algún día parecerá una altivez esa osadía de llamarse moderna a sí misma una época"[25].

Para Ortega, no podemos escapar al drama de la historia, porque la historia no tiene un fin, no hay un sendero de modernidad o un camino que nos ponga fuera de peligro[26]. Lo que podemos es rastrear el sentido de cada momento histórico, una salida virtuosa para los retos del presente; ésta es la tarea de la inteligencia. Hay generaciones —advierte Ortega— que pueden sumarse a la ola modernidad en marcha y limitarse a replicar lo ya sabido. Pero en otras coyunturas, como la que le ha tocado

[23] Ortega y Gasset, J.: El tema de nuestro tiempo…, op. Cit., p. 111.
[24] Ortega y Gasset, J.: El tema de nuestro tiempo…, op. Cit., p. 61.
[25] Ortega y Gasset, J: 'Nada moderno y muy siglo XX', El Espectador (1916-1934) en Obras completas. Tomo 2, Taurus, 2004, pp. 165-8.
[26] "El proceso histórico es una serie de peripecias sin ley, sin sentido. No es posible por tanto una ciencia histórica, que pueda descubrirse, que tenga sentido", Ortega y Gasset, J.: El tema de nuestro tiempo…, op. cit., p. 85.

vivir, uno no puede conformarse con las ideas heredadas, es preciso ser beligerante, disruptivo[27]. Ortega llama a su generación a atender a esta misión histórica.

En este sentido, la generación "orteguiana" o del 14 tiene más en común —esto no debe perderse de vista— con quienes lo intentaron anteriormente sin fortuna, la generación del 98, que con quienes hacen de la razón un instrumento de resistencia al cambio, los anti-modernistas[28] ("majaderos ahítos de sentido común" —les llama Unamuno—). El espíritu modernista, "lenguaje de la generación del 98" —dirá Juan Ramón Jiménez—, es una llamada a la renovación cultural, presidido por la conciencia de crisis o de agotamiento de los instrumentos de sentido en curso. El ensayismo, ese género más tarde denostado —hemos visto— por "confundir" filosofía con literatura o periodismo, es el correlato filosófico de un arte modernista de formas híbridas (novela ilustrada y decorada, arquitectura de trazos curvos y armonización de estilos,…), que aspira a representar la realidad viva, en movimiento, y a retratar una realidad popular que permanecía oculta a la mirada de la oficialidad restauradora[29]. La renovación del pensamiento pasa por recuperar un sentido dinámico y vivo de lo real, lo que empujará a todas las expresiones culturales a revisar las viejas formas de representar el mundo. En este proceso autocrítico o de apertura a la realidad histórica, está inmerso no sólo el arte modernista, sino la biología "darwiniana" o la física de Einstein[30]; a esta ola está pendiente que sumarse la filosofía.

La filosofía —defiende Ortega— no es un área del conocimiento cualquiera, una rama entre otras, tiene una especial responsabilidad en la gestación de una nueva cultura ecuménica. La modernización pendiente, el nuevo orden, las categorías o esquemas que den sentido a ese mundo en crisis de comienzos del XX, habrán de surgir de una razón que sepa hacerse cargo de las latencias históricas concurrentes y articularlas en un nuevo proyecto. Esta urgencia ecuménica es la que pierden de vista otras expresiones culturales, que desde el noventayochismo a las vanguardias —a juicio de Ortega— caen en el error particularista o voluntarista, incapaces de reconocer la complejidad del momento y reconstruir una continuidad histórica, de identificar las instancias reorganizadoras de la vida comunitaria. Ortega tampoco acertará con un diagnóstico histórico, si bien ensaya diversas "soluciones" al problema español, primero, y europeo, después, antes de sucumbir definitivamente en el pesimismo. En todo caso y con independencia de la fortuna de sus propuestas,

[27] Si bien habría generaciones "sordas a las urgentes apelaciones de su vocación, prefieren sestear alojadas en ideas, instituciones, placeres, creadas por las anteriores", Ortega y Gasset, J.: El tema de nuestro tiempo…, op. cit., p. 82.

[28] Que el anti-modernismo es sinónimo de reacción queda de manifiesto en la Encíclica 'Pascendi Gregis' de Pio X, cuyo rechazo del modernismo —esto debería interesarnos— es por ser un pensamiento si método.

[29] Retrato pictórico España Negra; Regoyos, Zuloaga, Nonell, Solana,…

[30] Ortega y Gasset, J.: El tema de nuestro tiempo…, op. Cit., pp. 183 y ss.

nos lega un patrón filosófico especialmente valioso para tiempos de crisis. "Nuestra tarea —dice en 1923— se asemeja más al pensamiento radical de 1870 que a la filosofía más próxima"[31]. Filosofía radical es la que pone su mirada irónica en nuestro presente, interrogándose sobre sus fuentes de sentido, sus raíces, tratando de encontrar el camino que las reconduzca.

El interés por la realidad inmediata, concreta, es lo que empujaría a la filosofía a la autocrítica —hemos visto—, al diálogo consigo misma pero también con otros saberes. Otras ciencias —explica en Misión de la Universidad[32]— no tienen en efecto una vocación autorreflexiva tan intensa como la filosofía, sino que "siguen sus propias necesidades"[33]. Sin embargo, estos saberes resultan interlocutores imprescindibles en la tarea por descifrar el sentido de nuestro tiempo y los límites del mismo. La escapada a esta crisis de modernidad exige de nosotros recuperar noción integral de la cultura. La especialización y "profesionalismo" epistémico —en el que como hemos visto caerá finalmente también la filosofía— han servido de impulso al desarrollo científico, pero "al no ser debidamente compensados" —dice Ortega[34]—, pagaremos el efecto destructivo de perder de vista lo común. La conciencia de crisis es la del carácter histórico de nuestros saberes y, por tanto, de la necesidad de mantener abierto el diálogo entre ellos (y con la realidad), para llegar a entender lo que escapa a los márgenes positivos del entendimiento, lo que escapa a la tiranía de lo dado.

Algunas conclusiones para nuestro presente

La guerra es el desenlace de esta crisis española, como lo será luego de la mundial. La posición de Ortega provoca decepción entre los derrotados, sin aplacar tampoco el recelo de los vencedores, lo que va a hacer que se disipe su figura como intelectual de referencia, que fue durante el primer tercio de siglo. Esto no impide que el patrón orteguiano, su modelo filosófico, pueda sobrevivir entre sus discípulos del exilio (Salinas, Chacel, Guillén, Castro, Zambrano, Gaos,...), como ha explicado Jorge Novella[35]. Ni significa tampoco que no sean reconocibles, al menos

[31] Ortega y Gasset, J.: El tema de nuestro tiempo…, op. Cit., p. 35.
[32] Ortega y Gasset, J.: Obras completas. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 343.
[33] "A la ciencia le trae sin cuidado nuestras urgencias y siegue sus propias necesidades. Por eso se especializa y diversifica. La cultura va regida por la vida como tal, tiene que ser en todo instante un sistema completo, integral, estructurado", Ortega y Gasset, J.: Obras completas. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 343.
[34] Ortega y Gasset, J.: Obras completas. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 325.
[35] Novella Suárez, J.: 'Las estelas de Ortega' en El ensayo como género literario, Universidad de Murcia, 2005, pp. 111-130.

episódicamente, "estelas orteguianas" en el interior; los trabajos de Moreno Pestaña y Francisco Vázquez dan testimonio de algunas de ellas (el debate Bueno-Sacristán, vanguardismo de los 70's o la figura de Aranguren[36]). En esos casos puede detectarse una influencia muy desigual de las lecturas de Ortega, más presente en Sacristán y Aranguren que en los jóvenes nietzscheanos. Lo que sí tienen en común estos autores son pautas similares a las que Ortega prescribe para una filosofía en tiempos de crisis: preocupación por el devenir del presente y examen crítico a la filosofía que lo sustenta. Ortega es tan sólo uno de los recursos que éstos tienen a mano, son las urgencias epocales las que dictaminan el modelo filosófico, las que emplazan a una filosofía de crisis.

La normalización democrática ha demandado como pauta general otro modelo de filosofía, como explican los trabajos referenciados al comienzo de este artículo, pero también otros[37]. El imperativo cultural del consenso, que trae consigo la transición democrática, encaja bien —explica F. Colom— con una filosofía de carácter más normativista que histórico-crítico, lo que justificaría la amplia recepción que han tenido entre nosotros autores como Rawls o Habermas[38]. El esfuerzo de importación y especialización filosófica en las últimas décadas habría conducido a la normalización de la filosofía española, lo que está en el haber de la generación impulsora[39]. Sin embargo, como advirtiera Ortega, el descuido de la realidad histórica no hace sino que ésta retorne convulsivamente. La normalización filosófica será interrumpida de nuevo por una conciencia de crisis, por la necesidad escapar a una filosofía de autoconsumo, a los cánones fosilizados y las estrecheces disciplinarias.

Esta conciencia de crisis estaría manifestándose ya en la filosofía española contemporánea, si atendemos a ciertos síntomas. El principal es la existencia de una creciente preocupación por la actualidad, por hacer filosofía del presente. Esto es algo fácilmente detectable para quien permanezca atento a las convocatorias de congresos y de publicaciones en nuestra esfera filosófica. También se plasma en las lecturas e investigaciones de autores más jóvenes, interesados ya no tanto en la "teoría de acción comunicativa" de Habermas, como en Zizek, Rancière, Laclau,

[36] Con relación a estos tres episodios pueden consultarse respectivamente: Moreno Pestaña, J.L.: 'Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno Vázquez', Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 28, 2011, pp. 229-252. Vázquez, F.: Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985), Biblioteca Nueva, Madrid, 2014. García-Santesmases, A.: '¿Eran de barro nuestros maestros?', Isegoría, 31, 2004.

[37] Colom González, F.: 'Los usos políticos de la filosofía: Afinidades electivas en la transición española a la democracia', Estudios Políticos, 22, 2003. Ródenas P.: 'El filosofar político español del siglo XX. (Una interpretación poli(é)tica de sus tres momentos)', Laguna: Revista de Filosofía, 39, 2016. Bolado, G.: Transición y recepción: la filosofía española en el último tercio del siglo XX, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.

[38] Colom González, F.: 'Los usos políticos de la filosofía…', op. cit. pp. 76 y 82.

[39] Vázquez, F.: 'Javier Muguerza y la normalización de la filosofía española', op. cit.

cuyos trabajos tematizan expresamente el presente y tratan de descifrar el sentido del tiempo histórico que habitamos. Pero tampoco se limita a la recepción de análisis importados, sino que abundan cada vez más los filósofos con vocación de intervenir y tematizar la circunstancia española (César Rendueles, Mª Eugenia Palop, Germán Cano, Amador Savater, Moreno Pestaña, Eduardo Maura, Jordi Mir,…). Este fenómeno no es desde luego privativo del campo filosófico, sino que se inserta en un proceso de impugnación cultural y epistémica generacional, que es extensivo a otras ciencias sociales. Esta ola de interés científico por la circunstancia, lo que habría creado a su vez son ciertos brotes de comunidad interdisciplinaria, propiciando encuentros y escenarios de debate sobre la que es una preocupación común y que nos emplaza a salir del nicho académico.

Nuestra crisis habría dado lugar por lo tanto a una nueva generación de "orteguianos" que ejercen de ello de manera más o menos consciente. Hemos defendido también que no es necesario siquiera haber leído a Ortega para practicar una filosofía de crisis o "radical" —como éste la llama—. Pero una lección "orteguiana" queda pendiente de ser recibida y quizá pueda sernos útil; y es que "radical" no significa romper con el pasado, sino reconstruir sus raíces históricas, buscar los hilos de continuidad que den un nuevo sentido al presente. Es desde luego tarea compleja la que le asigna Ortega al filósofo, más sencillo es sin duda desentenderse de la historia y resolver que fue todo un erial.

Referencias Bibliográficas

Artime, M.: *España. En busca de un relato*, Dykinson, Madrid, 2016.

Bolado, G.: *Transición y recepción: la filosofía española en el último tercio del siglo XX,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.

Campillo, A. y Manzanero, D. (coord.): 'Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía', *http://redfilosofia.es/congreso/actas/*

Colom González, F.: 'Los usos políticos de la filosofía: Afinidades electivas en la transición española a la democracia', *Estudios Políticos,* 22, 2003, pp. 61-82.

Díaz Álvarez, J.: 'Las dos muertes de Ortega, a propósito de la norma de la filosofía', *Revista de Estudios Orteguianos*, 28, 2014, pp. 186-194.

García-Santesmases, A.: '¿Eran de barro nuestros maestros?', *Isegoría*, 31, 2004, pp. 255-266.

— 'La transición filosófica. Reflexiones político-intelectuales', *Circunstancia*, 30, 2013.

López Aranguren, J.L.: *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1966.

— *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969.

Morán, G.*: El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona, 1998.

Moreno Pestaña, J. L.: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

— 'Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno Vázquez', *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, 2011, pp. 229-252.

Novella Suárez, J.: 'Las estelas de Ortega' en *El ensayo como género literario*, Universidad de Murcia, 2005, pp. 111-130.

Núñez Ruíz, D.: *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Tucar, Madrid, 1975.

Ortega y Gasset, J.: *Obras completas. Tomo 1 y 4*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

— *El tema de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid, 1981.

— *Obras completas. Tomo 2*, Taurus, Madrid, 2004.

Perojo, J.: 'Objeto de la filosofía en nuestros tiempos', *Revista Europea*, 70, 1875, pp. 641-650.

Ródenas, P.: 'El filosofar político español del siglo XX. (Una interpretación poli(é)tica de sus tres momentos)', *Laguna: Revista de Filosofía*, 39, 2016, pp. 9-38.

Vázquez, F.: *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009.

— 'Javier Muguerza y la normalización de la filosofía española' en Rodríguez Aramayo, R. y otros (ed.): *Diálogos con Javier Muguerza*, CSIC, Madrid, 2016, pp. 145-162.

— *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

Villacañas, J.L. (coord.): *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, Verbum, Madrid, 2006.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.013
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 273-290

The nostalgic logos in sor Juana Ines de la Cruz

El logos nostálgico en sor Juana Inés de la Cruz

Enrique Rodríguez Martín del Campo

Universidad Autónoma de Madrid.
enrique.rm55@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.014
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 291-304

Recibido: 10/12/2016
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Debido a su complejidad y a la profundidad temática qué hay en sus versos y en su prosa, la obra de sor Juana Inés de la Cruz ha sido objeto de cuidadosos estudios que resaltan su indiscutible valor intelectual. No obstante, la mayoría de estos estudios distinguen el aspecto especulativo y estilístico de su obra. Por lo cual, este trabajo pretende arrojar luz sobre algunos elementos que destacan el acento más personal o íntimo de la monja Jerónima para perfilar su personalidad y, a su vez, mirar su obra desde un ángulo alternativo. Sin embargo, no es la intención descontextualizar la obra de Sor Juana y oponer una perspectiva contraria a la poética barroca, que se caracteriza por su complejidad y su lógica interna, sino señalar algunos aspectos de sus preocupaciones y deseos personales que, sin duda, están plasmados en sus escritos y aportan una mayor riqueza al estudio de su obra.

Palabras clave: *barroco, nostalgia, sueño, poesía, emociones, amor, religión.*

Abstract

Due to its complexity and the thematic depth in its verses and in its prose, the work of Sor Juana Ines de la Cruz has been the object of careful studies that accentuate its indisputable intellectual value. Nevertheless, most of these studies distinguish the speculative and stylistic aspect of her work. Therefore, this work aims to shed light on some elements that highlight the most personal or intimate accent of the Jeronim nun to outline her personality and, in turn, look at her work from an alternative angle. However, it is not the intention to decontextualize the work of Sor Juana and to oppose a perspective contrary to the baroque poetics, which is characterized by its complexity and its internal logic, but rather to point out some aspect of her personal concerns and desires that are undoubtedly embodied in her writings and bring greater wealth to the study of her work.

Keywords: *baroque, nostalgia (homesickness), dream, poetry, emotions, love, religión.*

En dos partes dividida tengo el alma en confusión: una, esclava a la pasión, y otra, a la razón medida. Guerra civil, encendida, aflige el pecho importuna: quiere vencer cada una, y entre fortunas tan varias morirán ambas contrarias, pero vencerá ninguna.

Sor Juana Inés de la Cruz

De acuerdo con José Pascual Buxó, pese a la certidumbre popular que asume que la expresión poética guarda una carga emocional y personal del propio autor, no es posible decir que pertenezca por entero a éste, pues tanto la palabra como el deseo se encuentran en un plexo de eslabones constituidos por la tradición ideológica, es decir, se gestan en un contexto que, en cierta forma, también los determina e, incluso, los demanda. En el caso de Sor Juana, si sólo atendemos aquella aserción donde asegura no haber escrito nada por su gusto, de no ser el *Primero sueño*,[1] la consigna de Buxó se certifica.

Diego Calleja, biógrafo de la Décima musa, afirma que aquellos versos que desbordan "graves agonías por lograr un devaneo", son versos de amor que Sor Juana escribe "sin amor", en tanto que sólo conocía tal sentimiento de manera teórica, por las relaciones codificadas y solemnes que atestiguó en la corte virreinal. De igual forma, Octavio Paz advierte[2] sobre el equivoco de leer en los textos poéticos sorjuaninos halos de romanticismo, pues ello implicaría descontextualizar a la monja jerónima y malinterpretar su obra. No obstante, si atendemos a la propuesta de Ezequiel Adeodato Chávez en su *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*, nos dice que en cada una de las composiciones de la Fénix de México escapan gritos de su yo más íntimo, lo cual, considerando el contexto en el que se desarrolló el barroco novohispano, no es desatinado.[3] Esta opinión, en modo alguno, la comparten Ludwig Pfandl y Rubén Salazar Mallén, en sus destacados estudios sobre la poetisa.

---

[1] Cruz, Sor Juana Inés de la, *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, en: *Polémic*a, Mirla Alcibíades (ed.), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2004, p. 105.

[2] Véase Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE , México, 1982.

[3] *Cf.* Ezequiel A. Chávez, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*, Editado por la Asociación Civil Ezequiel A. Chávez, México, 1972, p. 43.

Dicha cuestión ha suscitado una gran polémica que no se ha podido zanjar, debido a que Sor Juana nunca quiso revelar expresamente su universo interior y por ello torció muchas veces sus palabras y llegó a firmar con el pseudónimo de Julia. De ahí que el carácter más estudiado y enfilado en su obra haya sido el circunspecto y reflexivo.

Esta exposición es tan sólo un modesto trazo que pretende arrojar luz sobre esa parte que no se puede soslayar, a saber: la vida interior de Sor Juana, a través de algunos fragmentos de su vida y obra para identificar sus más hondas preocupaciones, tanto especulativas como morales. Consignar tales rasgos es una tarea intrincada, no obstante, para aproximarnos de una manera más o menos objetiva al conocimiento de su personalidad, es menester acudir a tres textos básicos:

1. Las notas biográficas que sobre Juana Inés escribió Diego Calleja, amigo íntimo de Sor Juana, y a las que autores como Alfonso Méndez Plancarte y Antonio Alatorre acuden para afianzar sus obras.[4]
2. La *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, que la Fénix de México escribió en 1691.
3. La *Carta de la madre Juana Inés de la Cruz escrita al Padre Antonio Núñez, de la Compañía de Jesús*, escrita en 1682.

Sin embargo, quedan muchos cabos sueltos, como: la importancia que tuvo para ella el saberse hija ilegítima —situación que intentó ocultar por mucho tiempo—, el rotundo motivo que la llevó a abandonar la corte de los virreyes para refugiarse en el convento, el saber si vivió o no un profundo amor como el que describe en sus poesías y, quizás el más importante: la causa de su repentina conversión y el abandono de la actividad intelectual. Así pues, es menester continuar indagando en su obra y en sus contextos para abrir líneas interpretativas, igualmente fiables, sobre estas cuestiones no menos importantes para la historia, la cultura y, por supuesto, para la filosofía.

Juana Inés de Asuaje y sus entornos

El proceso de colonización en México, señalado por la introducción de nuevas estructuras políticas, sociales y culturales, generó de forma sucesiva un ambiente

[4] Ambos autores realizan interesantes estudios y ofrecen grandes aportaciones en la introducción a las *Obras Completas* de Sor Juana Inés de la Cruz, editadas por el FCE, México, 1997 y 1999.

de desconcierto y angustia existencial que dio lugar a nuevas formas de percibir la realidad y, por ende, a una nueva conciencia. De este sentimiento de ofuscación participaron igualmente los conquistadores, los indígenas y los criollos. Por una parte, los conquistadores, si bien contemplaron su empresa con los ánimos propios de la modernidad occidental, también es cierto que permanecían sujetos a las ideas y a los valores del medioevo, de manera que no gozaban de plena autonomía. Por otra parte, los precolombinos, se sentían usurpados, amputados de sus creencias y lacerados en sus valores. Finalmente, los criollos, miraban con gran turbación su circunstancia al no pertenecer a ningún estamento en la sociedad y, por ende, carecían de una identidad auténtica. De aquí que sea posible enmarcar un problema ontológico y axiológico que merece la pena atender y analizar cuidadosamente en estudios específicos.

Aunado a esto, en las comunidades religiosas de la colonia surgieron enfrentamientos entre los frailes criollos y peninsulares que cuestionaban o apoyaban la conservación del régimen moral e intelectual de la escolástica decadente en que vivían. Para mitigar la tensión entre los frailes, el Papa Urbano VIII emitió un decreto que ordenaba la alternancia de los sacerdotes criollos y peninsulares en los altos cargos de las iglesias. Sin embargo, en la práctica, la frecuente omisión de tal decreto desencadenó conflictos importantes que darían lugar a movimientos mayúsculos de sublevación, que más tarde repercutieron en los ámbitos político, económico, social y cultural.[5]

En este embrollado entorno, trazado por el sentimiento de desamparo, el anhelo de concordia política y social y la inquietud por alcanzar un mayor discernimiento al estilo de la modernidad occidental, se desarrolló el barroco novohispano, que, en tanto inclinación artística, al no tener que apoyarse en una sola tendencia: "abjura de los modos del pasado inmediato, más aún, pretende desasirse de la historia."[6] Por ello, se trata de un arte excéntrico, en comparación con el románico, el gótico o el renacentista, que apuntaban a exaltar características determinadas y, por ende, apoyados siempre en la formalidad. El barroco novohispano, en cambio, es un arte que pudo valerse de cualquier argucia técnica, ya que no que no se ciñó a ninguna finalidad ajena a sí mismo. En él se conjugaban emociones e intenciones diversas, pues también se manifestó como el intento de establecer una modernidad alternativa al movimiento reformista, o como la denuncia de la falta de coherencia en el capitalismo, por citar algunos ejemplos. De aquí que se pueda corroborar que el

[5] Véase Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Ediciones del IV Centenario de la UNAM, México, 1951, pp. 105 y ss.

[6] Ruíz, Beatriz, "Una idea sobre el barroco en México", en: Peña, Margarita (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, Coordinación de Difusión Cultural UNAM, México, 1995, p. 365.

barroco novohispano es un arte que también expresa una actitud, una necesidad de llenar vacíos.[7]

En este difícil entorno de incertidumbre y descontento, llegó al mundo Juana de Asuaje y Ramírez que, tras descubrir en Chimalhuacán el acta de bautismo, la mayoría de los críticos aceptan que nació el 12 de noviembre de 1648 en San Miguel Nepantla.[8] Desde sus primeros años, como ella misma confiesa en su famosa *Respuesta*, tuvo un feroz apremio por acercarse a la lectura, pues, en modo alguno, sospechaba que los textos documentados podían mitigar la sed de curiosidad que le impelía a descubrir lo que a simple vista, pese a ser cotidiano, le parecía indescifrable. Señala, pues, con precisión, que no habiendo cumplido los tres años de edad, solía acompañar a su hermana mayor a que la enseñaran a leer, fue justo ahí donde sintió ese enorme deseo de encausarse en las letras.[9] Y luego, recordando los años que pasó en la Panoaya, hacienda de sus abuelo, ratifica: "despiqué [*sic*] el deseo en leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni represiones a estorbarlo."[10]

En esta confesión es posible reconocer una actitud de incertidumbre y de fascinación, que son dos rasgos característicos del preludio filosófico, y dado que Juana Inés se acercó ávidamente a la lectura para descubrir aquello que "tenía que decirse" a través de la pluma, es innegable su disposición filosófica, signada por un *logos*, una razón o una capacidad intelectual inflamada en dudas que quería atenuar. Desde entonces se dispuso a la tarea de "estudiar para ignorar menos",[11] a tal punto que dejó de comer queso por haber escuchado que provocaba rudeza o, mejor dicho, torpeza.[12]

Aprendió gramática en veinte lecciones y después manifestó su idea de asistir a la Universidad para cultivarse en el saber científico, materia por la que sentía gran

---

[7] *Cf. Ibid*., p. 369. De acuerdo con Beatriz Ruíz, las cascadas de oro que bañan la madera en las iglesias barrocas novohispanas, son una muestra de lo propiamente mexicano, pues si bien los detalles y los ornamentos que caracterizan a este arte tenían la función de exaltar los valores cristianos, también mostraban la riqueza natural que había en las minas de aquellas grandes y enigmáticas comarcas. Era, igualmente, una forma de gritar la necesidad que se tenía de Dios. Asimismo, el barroco, también se manifestó en otras disciplinas y técnicas del México colonial, como la gastronomía y la confección, pues en la primera se crearon guisos con más de 30 ingredientes, la dulcería conventual utilizaba distintas formas y colores llamativos, lo cual no era nada común; mientras que las indumentarias tradicionales se desbordaban en adornos e igualmente en colores.

[8] Existen desacuerdos sobre la fecha de nacimiento de Juana de Asuaje, pues Georgina Sabat de Rivers y Alejandro Soriano Vallés sostienen que el año exacto oscila entre 1651 y 1652, dado que no hay pruebas suficientes que atestigüen que el acta de bautismo es legítima, por el contrario, presenta inconsistencias, pues sostienen que Juana no utilizó el nombre de Inés sino hasta que ingresó al convento y que, además, tuvo una hermana en marzo de 1649. Véase Soriano Valles, Alejandro, *Aquella Fénix más rara. Una historia del alma en la que se enfrenta la vanidad intelectual con la humildad ante Dios*. Grupo Editorial Patria, México, 2000.

[9] Véase Cruz, Sor Juana Inés de la, *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, en: *Polémic*a, *op. cit*., p. 78.

[10] *Ídem*.

[11] Véase *Ibid*., p. 102.

[12] Véase *Ibid*., pp. 78-79.

interés, pero al ver reprimida esa intención, y en plenos años mozos hacia 1664, inició su etapa en la corte como dama de la virreina, donde al poco tiempo se ganó la admiración y el aprecio de los marqueses de Mancera, que quedaron atónitos ante la suntuosidad de su intelecto, y para quienes la joven poetisa compuso hermosos veros. Y así hasta 1667, en donde al no tener más futuro como dama de la corte —pues los virreyes eran sustituidos frecuentemente—, además su negativa a someterse a la voluntad de un marido, y sin medios económicos propios —dado que no era heredera de ninguna fortuna y en el siglo XVII no era permitido que la mujer se empleara en asuntos que no fueran los de su hogar—, no tuvo más opción que tomar los hábitos, pues como ella lo menciona: "era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación".[13] Ingresó primero al convento de las carmelitas descalzas, pero sólo vivió ahí tres meses porque se dice cayó enferma. Posteriormente se integró al convento de San Jerónimo, al que perteneció toda su vida, donde desarrolló intensamente su labor intelectual, que le concedió excelsos honores y fama pero también muchas penas y quizá enemigos. Quizá esto último fue lo que la llevó a soltar la pluma y renunciar secamente a su empresa intelectual.

Sobre el final de su vida existen distintas versiones. La oficial, apoyada en Calleja, sostiene que murió cuando la peste entró en el convento de San Jerónimo en abril de 1695, pero autores como Antonio Alatorre y Elías Trabulse sostienen que se suicidó, el primero, y que fue asesinada, el segundo.[14]

Sor Juana: El amor al conocimiento, la teología y el método del sueño

En la testificación de su *Respuesta*, Sor Juana corrobora cuán vehemente fue el apetito de conocimiento que la llevó a la vida conventual, pues incluso creyó que

[13] *Ibid*., p. 79.

[14] Elías Tarbulse contradice la exégesis de Calleja y asegura que de haber muerto Sor Juana por una epidemia, la población del convento hubiera disminuido de forma descomunal, lo cual, de acuerdo a sus indagaciones, no sucedió. Se ha dicho también que, al no contar ya con el respaldo de amigos influyentes ni con la asistencia de la corte, la poetisa se quedó completamente sola a expensas de las vejaciones de la iglesia, que se había volcado sobre ella, de manera que no tuvo más remedio que transigir y convertirse en la contadora del convento, pues de esa manera sabía que podía protegerse de los embates de sus enemigos, pero esta situación la tenía en una intranquilidad profunda, que más tarde la llevó al suicidio. Esta hipótesis la defiende el sorjuanista Antonio Alatorre, quien notó en la actitud de la Fénix un total abatimiento al verse privada de sus libros, de sus cosas personales y, sobre todo, de su pluma. En esas condiciones, según Alatorre, cualquier autor moderno, como lo fue nuestra poetisa, no puede pensar en otra cosa que no sea la enorme urgencia de morir. Finalmente, la opinión de Elías Trabulse es que Sor Juana fue asesinada, pues para él no es extraño deducir que el exceso de autoridad de la iglesia novohispana desapareció a varios personajes incómodos, entre ellos, por supuesto, a la autora barroca. Véase Trasbulse, Elías, *La muerte de Sor Juana*, Centro de Estudios de Historia de México, México, 1999.

el aislamiento "voluntario" podría sosegar ese feroz ímpetu que no la abandonaba y que, en modo alguno, le afligía.

> Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el cielo, pues de apagarse o embarazarse con tanto ejercicio que la religión tiene, reventaba como pólvora, y se verificaba en mí el *privatio est causa appetitus*.[15]

Ciertamente, el claustro fue una válvula de escape que le permitió desarrollar su actividad intelectual, pero tampoco se puede omitir que la poetisa fue, al mismo tiempo, una mujer de una profunda convicción religiosa, adosada a algunos principios de la fe cristiana. En su obra, hay elementos e imágenes que no dejan de lado la vivencia de valores como la humildad, la caridad, el amor a Dios, los desposorios y la unión transformante del alma con Cristo entre otros aspectos.

Sin embargo, paradójicamente a ello, sus cuidadosas observaciones le permitieron notar que existe una apreciable diferencia entre la fe y el conocimiento, puesto que a nuestra autora no le interesó auspiciar con la razón las creencias religiosas ni los dogmas del credo católico, como fue el principal quehacer de los escolásticos medievales, ya que para la poetisa era evidente el orden distinto al que cada uno de estos ámbitos pertenecía. Más aún, en este rubro, Sor Juana fue más lejos que cualquier mujer de su época y homologó a la fe con ignorancia. De aquí se sigue que la razón —y por ende la filosofía— no tiene por que ser más una *ancilla* de la teología, sino que queda emancipada y sin la responsabilidad de dar amparo a la fe, tal como lo pretendieron los grandes intelectuales modernos en Occidente.

Asimismo, en la polémica *Carta atenagórica*, Sor Juana apunta a un aspecto que la centra en un humanismo, en tanto que libera al hombre de la dependencia absoluta de Dios para entregarle su propia potestad. En un primer momento, la autora sigue las instancias del credo católico, pero sus tesis sobre los beneficios negativos, la distancia radicalmente de la ortodoxia. Sostiene la poetisa que: "La mayor fineza del Divino Amor, en mi sentir, son los beneficios que nos deja de hacer por nuestra ingratitud"[16] Esto es así porque al haber una distancia sustancial y ciclópea entre Dios y el ser humano, la única forma en que éste puede responder a Dios es a través de la ingratitud y de la indiferencia, pues no hay que olvidar que es un ser efímero, lleno de flaquezas, que no son perniciosas ni deshonrosas, sino que simplemente lo definen y le impiden ir más allá de sus limitaciones, como lo pretende el dogma católico. En esa trayectoria, afirma Sor Juana: "Dios dio al hombre libre albedrío

[15] Cruz, Sor Juana Inés de la, *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, en: *Polémic*a, *op. cit*., p. 79.
[16] Cruz, Sor Juana Inés de la, *Carta atenagórica*, en: *Polémica*, *op. cit*., 62.

con que puede querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó."[17] Así pues, Dios guarda silencio, pues ¿qué sería del mundo si todo fuese palabra de Dios, si todo fuese sólo *Logos* divino?

En otras palabras, el Dios sorjuanino es un Dios que se retira de su propia creación, se reprime para que el ser humano pueda ser libre y tenga la posibilidad de ser lo que es. Entonces, el mayor beneficio negativo estriba en esa contención divina en la vida del hombre para que éste resuelva su propia condición y agote sus posibilidades racionales, que denotan la parte divina que hay en él.

Sin embargo, pese a que existe este vínculo con lo divino, el amor entre ambas esencias es imposible, pues el ser humano no puede amar más que como lo que es, por ello el primer mandamiento cristiano: "Amarás a Dios sobre todas las cosas", implica el sacrificio de la esencia humana, que es temporal y de carácter disonante.

Por otra parte, al ser innegablemente heredera de la tradición neoplatónica y escolástica —y como rasgo distintivo del ambiente barroco—, se valió de las obras de Kircher,[18] quien consideró que el saber científico y la contemplación estética del cosmos era una sola e inseparable forma de conocimiento. De ahí que la Décima musa hiciera converger ideas y conceptos de la tradición aristotélico-tolomeica y del hermetismo neoplatónico, un quehacer por demás inusitado en aquel entonces. En sus composiciones, es innegable la aproximación que tiene a importantes cuestiones de índole física, metafísica y de filosofía del lenguaje, que más tarde serán objeto de análisis por otros célebres personajes de la filosofía y la ciencia. Basta con observar las alusiones que hace a problemas como el de la potencia, de la presencia bilocada y de la denominación extrínseca, donde se muestra, además, versada y cierta.[19]

En su juego conceptual, Sor Juana hace confluir tradiciones filosóficas contrarias, como el neoplatonismo, el hermetismo y la aristotélico-tomista que es más bien escolástica, con la finalidad de encontrar la metodología más adecuada para comprender el mundo natural y alcanzar un conocimiento verdadero. De aquí que los versos sorjuaninos puedan constituirse en un importante eje de reflexión filosófica y no sólo estilística o artística.

---

[17] *Ibid*., p. 57.

[18] Kircher fue gran estudioso de la cultura egipcia y de los jeroglíficos y aseguraba que estos últimos debían leerse como símbolos y no como conceptos.

[19] Tan sólo algunos ejemplos de estos análisis se encuentran en el Romance intitulado: "Ya que para despedirme", donde la Fénix hace alusión al tema de la bilocación, vv. 73-75; otro más en: "Letras para cantar" vv. 1-8, donde apunta a cuestiones cosmológicas, objeto de la física moderna, y en otro lugar se refiere al problema de la significación, específicamente en: "Escribiendo a un caballero que decía tener el alma de nieve", vv.93-96, donde dice expresamente: "Varias denominaciones/ a una misma cosa hallamos,/ sin que la substancia inmute/ lo exterior de los vocablos (…)".

Para Sor Juana, el saber científico destaca también como experiencia estética y existencial, de modo que no es un saber aislado y de acceso exclusivo para cierto sector, pues también conviene reconocer que el desarrollo de la ciencia se ha nutrido del pensamiento simbólico, pues como afirma Elías Trabulse:

> muchas de las más abstractas conquistas de las ciencias exactas —desde la física hasta la astronomía— tuvieron cono axioma fundamental […] una forma de pensamiento simbólico por medio del cual se deseaba penetrar en los aspectos más profundos —que por ser tales escapaban a la observación científica— de la realidad, ya que estos aspectos desafiaban —y desafían— cualquier otra forma de conocimiento.[20]

En su afán por desvelar los misterios del mundo natural, Sor Juana utiliza la imagen del sueño para hacer que las inconstancias de la realidad permanezcan estáticas, pues para aquilatar el mundo y sus componentes es preciso que todo se encuentre en reposo, y así observar detalladamente lo que en ocurre en cada elemento natural para descubrir el misterio que pone en marcha a semejante orbe.[21]

En la epistemología sorjuanina, Dios está ausente en el acto mismo de conocer, en el modo de aprehensión de las cosas, de manera que sólo es una correlación entre el sujeto cognoscente y el objeto apuntado, lo cual, para su tiempo, implicó una osadía moral, pero también una provocación para el intelecto.

El *Primero sueño* es una *experiencia* personal y, por tanto, es posible darse cuenta de que su procedimiento es inverso al panteísmo, pues en éste el universo está lleno de Dios, mientras que para Sor Juana el universo está lleno del hombre, impregnado, por decirlo así, de humanidad, pues el mecanismo de todas las cosas es muy semejante al que se produce en los seres humanos.

En su simbología, la "piramidal funesta de la tierra" es una sillería que abre paso a una abisal sombra que oscurece las condiciones del universo y las formas recónditas que operan en la naturaleza. En ese tenor, la tiniebla de la ignorancia aprisiona al universo, y es menester de la luz del raciocinio verter su resplandor sobre todas las cosas con el fin de desvelarlas y mostrarlas tal cual son. Esto es una crítica a las formas canónicas de la comprensión del mundo en la Nueva España, pero también, y sobre todo, es una actitud que denota provocación.

---

[20] Trabulse, Elías, "Sor Juana Inés de la Cruz y la ciencia perdida", en: Peña, Margarita (comp.), *op. cit.*, p. 21.

[21] A partir del verso 210 del *Primero sueño*, la poetisa señala en varios momentos de su composición que el cuerpo juega un papel imprescindible en el ejercicio del conocimiento, con lo que presenta su tendencia aristotélica. Específicamente en el verso 252, Sor Juana confirma que el estómago: "templada hoguera del calor humano", envía los vapores de los cuatro humores: flema, bilis negra, bilis amarilla y sangre, que forman los llamados "simulacros" al sentido común, y éste a la imaginación para que después ésta los guarde en la memoria y puedan formarse múltiples imágenes, que posteriormente se puedan extraer en momentos determinados. Véase Cruz, Sor Juana Inés de la, *Primero Sueño*, pp. 500-502, versos 252-269, en: *Obras completas I, Lírica personal*, Antonio Alatorre (ed.), FCE, México, 2009.

Cuando Sor Juana busca los métodos que le permitan alcanzar el conocimiento de las cosas, no piensa en derribar la "piramidal funesta de la tierra", sino coordinarla con la posición del sol, de modo que la sombra se aleje.

cuyos cuerpos opacos
no al Sol opuestos, antes avenidos
con sus luces, si no confederados
con él (como, en efecto, confinantes),
tan del todo bañados
de su resplandor eran, que —lucidos—
nunca de calorosos caminantes
al fatigado aliento, a los pies flacos,
ofrecieron alfombra
aun de pequeña, aun de señal de sombra.[22]

De aquí que la "piramidal funesta" no sea otra cosa más que el muro de los prejuicios, la conciencia ciega que ha de abrir sus ojos y llenarse poco a poco de luz.

Cuando la poetisa se percata de que la intuición no puede abracar la totalidad de las cosas, acude a una metodología conciliadora, y al darse cuenta de que este proceder tampoco es del todo eficaz —sin olvidar sus innegables provechos—, se siente doblegada con la próxima llegada del amanecer. Es este el momento en el que Sor Juana confirma las limitaciones humanas y, sin embargo, el deseo de saber no cesa. De ahí que Unamuno invierta las palabras de la Fénix de México y se atreva a sostener junto con ella: "Si es para saber tan poco, ¿de qué sirve vivir tanto?"[23]

En este contexto, donde acaece la conciencia de un Todo y el anhelo que se percibe ineficaz al querer alcanzarlo, es posible decir que existe una hendidura emocional por la que se cuela la nostalgia, si entendemos que ésta surge ante la falta o la ausencia que se percibe en el fondo del alma y la invade cuando se separan realidad e idealidad. Pero justo en ese momento se traba un lazo que mantiene unidos a estos dos principios.

Mientras la Gracia me excita
por elevarme a la esfera,

[22] Cruz, Sor Juana Inés de la, *Primero sueño*, *op. cit.*, versos 369-378, pp. 507-508.
[23] Unamuno, Miguel de, "Sor Juana Inés, hija de Eva" en: *Obras completas IV*, Escelicer, Madrid, 1971, pp. 1051-1053.

más me abate a lo profundo
el peso de mis miserias.[24]

Esta expresión emotiva, que apela a las circunstancias, puede extrapolarse al terreno del conocimiento, pues no hay que olvidar que si el *Primero sueño* es la obra más personal de Sor Juana, y donde expone con prestancia que el mayor de sus amores es el "saber para ignorar menos", sin duda manifiesta también su sentir cuando se encuentra con la luz del día que le revela su natural demarcación.

Ni el panteón profundo (…)
ni el vengativo rayo fulminante
mueve, por más que avisa,
al ánimo arrogante
que, el vivir despreciando, determina
su nombre eternizar en su ruina.[25]

Y en otro lugar apunta:

Tan severo en mi contra has procedido,
que me persuado, de tu duro intento,
a que sólo me diste entendimiento
porque fuese mi daño más crecido.[26]

Así pues, Sor Juana experimenta una caída que le revela un tiempo perdido, un "¿para qué vivir tanto?". En ese sentido, el espíritu nostálgico acaece en la ruptura entre el deseo humano por alcanzar un fin y una realidad impenetrable que se lo impide, es también el sentimiento que ocurre en la exaltación nocturna de acostarse sin tener la esperanza del mañana.

[24] Cruz, Sor Juana Inés de la, "Mientras la Gracia me excita", versos 1-4, en: *Poesía lírica*, José Carlos González Boixo (ed.), Cátedra, Madrid, 8ª ed., 2009, p. 248.
[25] Cruz, Sor Juana Inés de la, *Primero sueño*, en: *op. cit.*, versos 796-802, p. 531.
[26] Cruz, Sor Juana Inés de la, "¿Tan grande, ¡ay hado!, mi delito ha sido…?", versos 5-8, en: *Poesía lírica*, *op. cit.*, p. 255.

Referencias Bibliográficas

Benítez, Laura, "Sor Juana Inés de la Cruz y la reflexión epistemológica en el *Primero sueño*", en: Peña, Margarita (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, Coordinación de Difusión Cultural UNAM, México, 1995.

Chávez, Ezequiel A., *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*, Editado por la Asociación Civil Ezequiel A. Chávez, México, 1972.

Cruz, Sor Juana Inés de la, *Carta atenagórica*, en: *Polémic*a, Mirla Alcibíades (ed.), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2004.

— Sor Juana Inés de la, *Poesía lírica*, José Carlos González Boixo (ed.), Cátedra, 8ª edición, Madrid, 2009.

— Sor Juana Inés de la, *Primero Sueño*, en: *Obras completas I, Lírica personal*, Antonio Alatorre (ed.), FCE, México, 2009.

— Sor Juana Inés de la, *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, en: *Polémic*a, Mirla Alcibíades (ed.), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2004.

Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Ediciones del IV Centenario de la UNAM, México, 1951.

Glantz, Margo, "Prólogo", en: Cruz, Sor Juana Inés de la, *Obra selecta*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1994.

Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE , México, 1982.

Ruíz, Beatriz, "Una idea sobre el barroco en México", en: Peña, Margarita (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, Coordinación de Difusión Cultural UNAM, México, 1995.

Soriano Vallés, Alejandro, *Aquella Fénix más rara*, Nueva Imagen, 1ª edición, México, D.F., 2000.

Trabulse, Elías, *La muerte de Sor Juana*, Centro de Estudios de Historia de México, México, 1999.

— "Sor Juana Inés de la Cruz y la ciencia perdida", en: Peña, Margarita (comp.), *Cuadernos de Sor Juana*, Coordinación de Difusión Cultural UNAM, México, 1995.

Ugalde González, Rosalba, La filosofía del amor de Sor Juana Inés de la Cruz, Instituto Nacional de las Mujeres, 1ª edición, México, D.F., 2009.

Unamuno, Miguel de, "Sor Juana Inés, hija de Eva" en: *Obras completas IV*, Escelicer, Madrid, 1971.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.014
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 291-304

On the orteguian condemnation of literature: presicion and speech "in partibus infidelium"

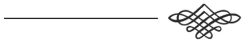
Sobre la condena orteguiana de la literatura: precisión y discurso "in partibus infidelium"

Francisco Javier Clemente Martín

Universidad de La Laguna
fclementemartin@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.015
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 305-320

Trabajo cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Economía, Industria, Comercio y Conocimiento y por el Fondo Social Europeo (FSE) Programa Operativo Integrado de Canarias 2014-2020, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).



Recibido: 23/03/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Este trabajo pretende esclarecer la ambigua posición que ocupa la perspectiva literaria en la obra de José Ortega y Gasset, manifiesta en la tensión que se da entre la condena explícita que hace de la literatura en algunos de sus textos y el carácter literario que posee su propia escritura. Se trata, a la postre, de sugerir una lectura alejada de las líneas interpretativas que han definido tradicionalmente los análisis de esta cuestión, incidiendo en la importancia que los elementos literarios juegan en el entramado de la filosofía de Ortega incluso a pesar de esos juicios condenatorios.

Palabras clave: *Ortega, literatura, filosofía, discurso.*

Abstract

This paper aims to clarify the ambiguous role of the literary perspective in the work of José Ortega y Gasset, manifested in the tension between the explicit condemnation he makes of literature in some of his texts and the literary character of his own writing. In the end, the objective is to suggest a reading away from the interpretive lines that have traditionally defined the analyzes of this issue, emphasizing the importance that the literary elements play in the framework of the philosophy of Ortega even in spite of those condemnatory judgements.

Keywords: *Ortega, literature, philosophy, speech.*

1. Ortega ante la literatura[1]

La temprana fascinación de Ortega por la literatura ha quedado caracterizada de una forma particularmente elocuente —más, incluso, que la de aquella fotografía de mocedad en la que se le puede ver imitando a Balzac— en el retrato ofrecido por su hermano Manuel al describirnos una niñez que "pasó sin cuarentena de *Los tres mosqueteros* a los libros de cubierta amarilla de Renan".[2] Lector insaciable y perspicaz, precozmente inclinado a *devorar* la biblioteca paterna, Ortega acopia desde muy joven una lista casi interminable de lecturas literarias: Cervantes, Calderón, Homero y los trágicos, Mallarmé, France, Barrès y una plétora de écrivans franceses, Goethe, Shakespeare, Dostoievski y, por supuesto, prácticamente todo lo que publican sus contemporáneos... Resulta difícil concebir que esta atracción irresistible hacia las letras, esta avidez lectora oscilante entre "la formación clásica y la atención a las corrientes culturales de su tiempo",[3] no encontrase su efectivo correlato en la manera orteguiana de entender y profesar la actividad filosófica; y sin embargo, la cuestión sobre el papel que juega la perspectiva literaria en el entramado de su pensamiento resulta sumamente compleja y ha suscitado no pocos desacuerdos entre sus lectores.

En efecto, la obra orteguiana está impregnada de una profunda sensibilidad literaria, lo cual puede entenderse en aquel sentido en que Morón Arroyo señalaba que el haber dado a luz algunas de las "páginas más brillantes que jamás se han escrito en español"[4] ha sido un mérito capaz de poner de acuerdo a la generalidad de la crítica —incluso a la condenatoria—, o en el que Juan López Morrillas afirmaba que las páginas de Ortega "figurarán entre las más bellas de la prosa castellana".[5] Van sus textos al impulso de una atención al lenguaje y a la belleza escrita inusual en la discursiva filosófica al uso, el amor a la palabra y la inquebrantable voluntad

[1] Las referencias a los textos orteguianos remitirán a la edición de las *Obras Completas* listada en la bibliografía, e irán en lo sucesivo indicadas entre paréntesis con la abreviatura *OC* seguida del tomo en caracteres romanos y el número de página en arábigos.

[2] Véase Lasaga Medina, J., "Formación", *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 26.

[3] Molinuevo, José L., "Filosofía y literatura", *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002, p. 28.

[4] Morón Arroyo, C., "Literatura, filosofía y sistema", *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, p. 31.

[5] López Morrillas, Juan L., "Ortega y Gasset y la crítica literaria", en García de la Concha, V. (Ed.), *Historia y crítica de la literatura española VII. Época contemporánea: 1914-1939*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 46.

de estilo que los mueve configuran una idiosincrasia que no halla cobijo en el carácter meramente expositivo de la prosa filosófica convencional, sino que, antes bien, busca conmover, implicar, causar en el lector —como las buenas narraciones o poemas— un determinado *pathos* o afección anímica. Y así, aquella sentencia con la que Renan aceptaba que su filosofía era "poco más o menos lo que otros llaman literatura" (OC, I, 454), aquella búsqueda espiritual escindida entre la fruición estética y el rigor del pensamiento, nos abre también, como ha señalado José Luis Molinuevo,[6] la "morada interior" de Ortega. En la posibilidad de conciliar ambas propensiones se pone en juego una de las claves de su pensamiento.

Diversos autores han coincidido en el diagnóstico de una tendencia ampliamente arraigada entre los estudios de la obra orteguiana a analizar aisladamente sus aspectos formales y teóricos[7] —algo que no deja de resultar deshonesto con el espíritu de la misma, pues no ha de olvidarse: ya en *Meditaciones del Quijote* se declara el carácter consustancial de la forma y el contenido—. El vicio encuentra, según creo, una explicación plausible desde la óptica de aquella otra tendencia más amplia, denunciada reiteradamente en la actualidad por Martha Nussbaum, a considerar la preocupación por las elecciones formales más apropiadas para la exposición de una teoría como una cuestión que queda fuera de las competencias disciplinares de los filósofos, o, en el mejor de los casos, como un aspecto accesorio de su labor.[8] En lo que atañe a los análisis de los elementos literarios de la filosofía orteguiana, es posible identificar dos vías hermenéuticas fundamentales: la primera de ellas, espoleada, quizás, por las reacciones enardecidas del propio Ortega ante las críticas a su escritura, se inclina a considerar que existe en su obra una contradicción manifiesta entre la búsqueda de la precisión filosófica y el uso de un lenguaje expresivo, metafórico y connotativo; la segunda, ceñida a las "pautas autocomprensivas" [9] que él mismo diseñó y a las que se han acogido sus exégetas de forma casi unánime, sostiene que esos elementos literarios responderían estrictamente a una intención pedagógica definida de antemano, a una mera cuestión didáctica motivada por la circunstancia nacional.[10] Ambos puntos de vista van íntimamente relacionados

[6] Molinuevo, José L., "Literatura y filosofía en Ortega y Gasset", *Revista de Occidente,* nº 132, 1992, p. 73.

[7] Véase Blanco, I., "El periodismo filosófico", en Zambora Bonilla, J. (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, p. 190; Martín Cabrero, Francisco J., "Agudeza y arte de ingenio en las *Meditaciones del Quijote*", *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 142; o Pérez Martínez, Ángel R., "Algunas relaciones entre literatura y filosofía en la obra de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 24, 2012, p. 127.

[8] Véase, por ejemplo, Nussbaum, Martha C., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Machado Libros, 2005, p. 25.

[9] Martín Cabrero, Francisco J., *La tradición velada*, op. cit., p. 124.

[10] "Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color de carne. Era

entre sí: en la medida en que hay en sus escritos una tensión aparentemente irresoluble entre filosofía y literatura —irresoluble, al menos, dentro de los parámetros convencionales de la *ratio* filosófica y su *genus dicendi*—, solo merced a una licencia pedagógica, es decir, solo como los *peccata minuta* del profesor que desciende a la plazuela para enseñar filosofía "a los pobres españoles, poco habituados al uso metódico de la razón",[11] puede resolverse el galimatías.

Aun sin negar el peso de la intención pedagógica de Ortega, manifiesta en aquella archiconocida "cortesía del filósofo" que rehúye el lenguaje iniciático y se afana en lograr una "democratización de la filosofía",[12] considero que persistir hoy en el análisis de los aspectos literarios de su obra exclusivamente desde ese punto de vista desmerece el verdadero alcance y valor de los mismos. Y si la mayor parte de la crítica no ha trascendido esta explicación, después de todo, tal vez se deba en parte a que el propio Ortega no pudo ofrecer una resolución satisfactoria al conflicto, condenando a sus escritos a vivir, como el anciano Quirón, una existencia en el quicio de dos naturalezas aparentemente antagónicas, bajo la cual se adivina aquella misma lucha encarnizada entre el compromiso filosófico y la sensibilidad poética que María Zambrano percibía en los diálogos de Platón.

2. Precisión, literatura, o…

Uno de los factores que más han debido influir en esa percepción del carácter literario de la escritura orteguiana como un elemento anómalo de su obra filosófica es, probablemente, el de la ambigua posición que el propio Ortega mantuvo hacia la literatura a lo largo de su vida. A pesar de aquella fascinación lectora que le definía, a pesar incluso de que las figuras y temas literarios son recurrentes en sus trabajos o de aquella *literariedad* que caracteriza su escritura, no son pocas las ocasiones en las que el filósofo madrileño parece referirse al concepto de *literatura* con un cierto talante despectivo, al menos en lo que atañe a la posición de esta respecto al rigor de la actividad filosófica. Quizás la más célebre expresión de este aparente desdén sea aquella frase, tantas veces citada, según la cual "o se hace literatura o se hace precisión o se calla uno" (OC, I, 113).[13] Con ella sentenciaba la afirmación

menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos. […] Predomina la mente tosca que aplasta el menudo insecto de la idea articulada entre sus dedos gruesos de labriego" (OC, III, 270).

[11] Martín Cabrero, Francisco J., *La tradición velada*, op. cit., p. 124.

[12] Blanco, I., "El periodismo filosófico", *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 189.

[13] Como ha apuntado Pedro Cerezo: "no fue Ortega enteramente consecuente con ese planteamiento dilemático, pues su estilo [...] fue un compromiso lúcido y productivo entre el rigor del pensamiento y la fuerza retórica de la imagen" (Cerezo Galán, P., "De camino hacia sí mismo", en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 29).

de que, puestos en el dilema de tener que elegir entre la una o la otra, literatura o ciencia (y aquí *ciencia* conserva aquel sentido originario que engloba también a la filosofía), debemos decantarnos siempre por la última "sin pacto alguno con aquella" (OC, I, 113). Más allá de lo que podría considerarse un caso aislado, lo cierto es que los ejemplos de este tipo de formulaciones antinómicas no son precisamente escasos en su obra, llegando incluso a afirmar en correspondencia privada que "o lo has pensado [...] o es literatura".[14]

La cuestión se complica aún más si cabe si aceptamos aquella idea de Jordi Gracia según la cual la trayectoria filosófica de Ortega habría consistido en "defender como filosofía lo que los demás llaman despectivamente *literatura*, hasta que sea él mismo quien cambie de bando y ansíe escribir filosofía sin metáforas (ni literatura)".[15] Y es que, si fuese cierto que Ortega secundó de algún modo el rechazo filosófico a la literatura o que acabó decidido a renunciar a ella (movido, quizás, por la intuición de que a su obra le sería negado el ansiado reconocimiento mientras sus lectores siguieran interpretándola como mera literatura haciéndose pasar por filosofía, circunstancia que lamentaría amargamente en las postrimerías de su vida), cabe entonces formular una cuestión capital: ¿por qué conferir a sus textos, pese a todo, una cierta envoltura literaria? Se revela aquí la condición paradójica de una fractura entre el decir y el hacer, entre lo que afirma de lo literario en algunos de sus escritos y el cómo está escrita la amplia generalidad de los mismos; «tenemos, pues, por un lado, *lo que* Ortega dice en sus textos, y, por otro, lo que estos *muestran*».[16] ¿De dónde procede esta quiebra? ¿Cómo explicarla? ¿Por qué, se pregunta Morón Arroyo, al regresar a España pertrechado del rigor germánico optó por escribir como lo hacía?[17]

La cuestión merece ser analizada con detenimiento. En primer lugar, creo que es posible emplear aquí un argumento análogo al que utiliza Francisco José Martín cuando trata de vincular la filosofía de Ortega con la tradición humanista a sabiendas de que se muestra crítico con ella en ciertos lugares de su obra: en esas ocasiones en que Ortega usa el término *literatura* con un ademán condenatorio está

[14] Véase Gracia, J., "El vuelo del vencejo", *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014, p. 64.

[15] Ibid., p. 98. Para analizar en detalle esta problemática, véase Martín Cabrero, Francisco J., "Filosofía y literatura: Ortega desde dentro", *La tradición velada*, op. cit., p. 51; Martín Cabrero, Francisco J., "Filosofía y literatura en Ortega", *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 183; y Marías Aguilera, J., "El escritor", *Ortega. Circunstancia y vocación II*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 69.

[16] Martín Cabrero, Francisco J., "Raciovitalismo y tradición humanista", *La tradición velada*, op. cit., p. 107.

[17] Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 37. En una dirección análoga, ha escrito Francisco José Martín: "¿por qué entonces —cabría preguntar— el 'profesor de Filosofía' no se desembarazaba en su discurso de la literatura y tira su lastre por la borda para poder así elevarse y alcanzar las regiones aladas del pensamiento puro? ¿Por qué no hace corresponder su discurso filosófico con los requisitos de esa Filosofía que tan sinceramente profesa?" (Martín Cabrero, Francisco J., "Filosofía y literatura en Ortega", *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 183-184).

empleando una cierta acepción "típica de manual de historia de la filosofía",[18] está usándolo en aquel sentido lato en que equivale a lo anticientífico, irracional y falto de veracidad, se apoya en un lenguaje normalizado, en "lo consabido y comúnmente aceptado por su tiempo"[19]. Se vale allí, por tanto, de un sentido particular del vocablo que es ya —tanto entonces como ahora— de uso corriente, pese a ser el fruto de una línea tradicional de pensamiento a la que probablemente le ha faltado una comprensión más justa del fenómeno literario y que incluso entra en conflicto con el principio de integración que rige la propia obra orteguiana.

Literatura, en fin, en aquel sentido negativo con el que a menudo se emplea la palabra (y su campo semántico: *hombre de letras*, *literato*, etc.) incluso dentro del propio ámbito literario: se la ha hecho significar en estos casos "lo superfluo y acartonado",[20] "técnica externa y postiza […] oficio, receta, adorno, pegote, relleno, lo no esencial".[21] Es este mismo sentido específico y consuetudinario, fuente de innumerables paradojas, el que emplea Unamuno para hablar de «la cochina literatura» mientras escribe su particular *Quijote*,[22] y también Ortega cuando se refiere a la obra de Bergson en los siguientes términos:

"género impuro, mezcla de ciencia y arte zurcidas por el capricho y la inconsciencia, lleno de afirmaciones gratuitas y de nociones rotundas, vacuas de significación —eso, en fin, que llamamos literatura— […] hay en su obra algunos haces de equívoca literatura, desde un punto de vista científico taxativamente sin valor".[23]

Sobre esta crítica a Bergson, proferida en 1911, nos dice Jordi Gracia[24] que provoca en el lector de Ortega un escalofrío por lo que tiene de "profecía involuntaria", y no le falta razón, pues serán juicios semejantes los que él habría de recibir poco más tarde, amén de que, como hace notar Morón Arroyo,[25] esa filosofía "*demimondaine*" que juzga tan duramente parece corresponderse poco más o menos con la actividad que por entonces realizaba en los periódicos.

La explicación circunstancial ofrecida por Julián Marías[26] para salvar esta fractura iría, según el propio Arroyo, "contra los hechos": a la altura de 1911 la noción de *circunstancia* está aún —nos dice— ausente en el pensamiento orteguiano, por lo que a su juicio parece poco plausible que fuese el compromiso con ella lo que moviese a Ortega a escribir de un modo que contravenía su severa concepción de

[18] Martín Cabrero, Francisco J., "Introducción", *La tradición velada*, op. cit., p. 24.
[19] Ibid., p. 108.
[20] Castagnino, Raúl H., ¿Qué es literatura?, Buenos Aires, Nova, 1972, p. 47.
[21] Ibid., p. 53.
[22] Unamuno, M., "El sepulcro de Don Quijote", *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa Calpe, 1966, p. 17.
[23] Véase la referencia en Gracia, J., *José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 145.
[24] Ídem.
[25] Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 37.
[26] Véase Marías Aguilera, J., *Ortega. Circunstancia y vocación II*, op. cit., pp. 125 y 137.

lo literario;[27] en este sentido, se decanta por la interpretación de José Gaos sobre el exceso de estímulos recibidos, sobre una voluntad sistemática constantemente asediada y refrenada por la pluralidad de frentes (regeneracionista, pedagógico, periodístico, artístico, etc.) que reclamaban su interés.[28] Ese mezclarse —pese al escarnio que derrama sobre ella— con la "literatura jornalera" donde "las ideas se empuercan", respondería, así, a un forcejeo vocacional.[29]

El argumento se antoja insuficiente. Sin despreciar su porción de verdad, no parece concebible que alguien con el impulso de autenticidad de Ortega se sometiese a la disciplina periodística y literaria solo por suponer un modo de dar una cierta salida a sus múltiples vocaciones sin decantarse plenamente por ninguna de ellas. Para entender que contradijese con su forma de escribir sus propios juicios sobre la literatura (y es importante hacer notar que él mismo no reconocía tal contradicción, consideraba, más bien, que eran sus lectores quienes *resbalaban* sobre su escritura sin alcanzar el fondo de la misma),[30] no parece que baste aceptar que el periódico y la escritura bella constituyesen la única vía posible para dar salida a esa multiplicidad de intereses. Ha de existir una razón más profunda y elemental que sea capaz de dar cuenta de la aparente contradicción que representa su obra.

Francisco José Martín ha indicado que Ortega se quedó a las puertas de resolver la dialéctica clásica entre literatura y filosofía; no lo logró, afirma, pese a haber dispuesto los materiales que ello habría requerido (una obra que es ya en sí misma valedora activa de la integración entre lo literario y lo filosófico, la temprana declaración del carácter indisociable entre forma y fondo en el terreno de las artes, etc.) porque habría permanecido inserto, pese a todo, en una línea tradicional de pensamiento en su forma de conceptualizar la relación entre ambas nociones. De ahí que, puesto el problema de esta relación sobre la mesa, declare que "al pensar, el lenguaje se transforma en puro soporte de las ideas, de suerte que solo estas quedan —o deben quedar— visibles, mientras que el lenguaje está destinado a desaparecer en la medida de lo posible" (OC, IX, 635), y con esta afirmación parezca demoler el edificio entero magníficamente constituido con su obra.[31]

---

[27] "La idea de circunstancia como piedra angular de su pensamiento brilla por su ausencia en este período" (Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 37-38). La cuestión, no obstante, resulta más compleja de lo que pudiera parecer. Véase Marías Aguilera, J., *Ortega. Circunstancia y vocación II*, op. cit., p. 159. Es cierto que la noción carece por esa fecha del desarrollo y la centralidad que va adquirir en las *Meditaciones del Quijote*; pero no menos cierto es que ello no menoscaba necesariamente esa preocupación circunstancial que Marías atribuye a la obra del joven Ortega.

[28] Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 38-39.

[29] Ídem.

[30] "Ortega, como Fray Luis y los 'clásicos' del siglo XVI, no sentía disparidad alguna entre la riqueza de la forma y la exactitud conceptual" (Marichal, J., *La voluntad de estilo*, Barcelona, Seix Barral, 1957, p. 263).

[31] Martín Cabrero, Francisco J., La tradición velada, op. cit., pp. 85-87 y 107. Insiste con énfasis este autor en la idea de que la incapacidad de Ortega para resolver la oposición tradicional entre literatura y filosofía responde

Esta vía parece más prometedora: Ortega está convencido de que lo que él hace, no importa la consideración que tengan sus críticos, no es literatura; y lo está, precisamente, porque acepta como punto de partida aquella distinción tradicional en el marco de la cual lo literario aparece, por definición, como escritura sin veracidad ni fundamento.[32] Quizás le habría bastado con cuestionar esa misma oposición y ese mismo matiz semántico para defenderse de sus críticos (aquellos que, considerándolo literato, han creído menoscabar el valor de su pensamiento), quizás debió haber adoptado una posición menos rígida y conservadora a la hora de *explicitar* algunas de sus consideraciones sobre la literatura, lo cual podría haberle supuesto aliviar la tensión inherente a su obra y reconocer la absoluta pertinencia de esos elementos literarios que brotaban de su propia filosofía. Pero no lo hizo, permaneció sujeto al arrastre de la corriente generada por cierta visión escolástica que no terminó de someter decididamente a examen crítico, y en consecuencia, no logró resolver con sencillez "esa tensión entre la filosofía y la literatura de que son tan característicos sus textos, y ante la que él mismo, en ocasiones, se manifestó con inquietud y desasosiego, y de la que no siempre dio muestras de asumir de manera serena".[33]

He aquí aquella explicación primaria y fundamental: hay en Ortega una pulsión creadora, poética, que se le impone en su forma de hacer filosofía, a la cual corresponde una cierta forma integral de ser, un estilo, y ese estilo es irreconciliable *de facto* con ciertos retales de tradición —ciertas *creencias*, y entiéndase aquí la palabra en la plenitud de su sentido orteguiano— que permanecen operantes en algunos de sus juicios. Ortega *cree,* como heredero de la cultura de su tiempo, que filosofía y literatura son cosas distintas y necesariamente contrapuestas; y, sin embargo, cuando se trata de dar forma a sus ideas genuinas, de pergeñar su propio pensamiento, esta creencia parece disolverse, desdecirse y ceder lugar a una espontánea y dinámica integración de lo literario y lo filosófico. Y la clave que esclarece este aparente contrasentido reside en que no alcanza —pese a lo cerca que se queda de ello— a reformular la relación de manual entre filosofía y literatura, quiero decir,

al hecho de que seguía, pese a todo, bajo el influjo de la fe moderna en la razón: se trataba de reubicarla, de «ponerla en su lugar» en relación a la vida, al servicio de esta y arraigada en ella; pero, al fin y al cabo, el raciovitalismo seguiría, a su juicio, posicionando esa razón en un lugar preeminente sobre las demás facultades del espíritu (véase ibid., pp. 98-99 entre otras).

[32] En relación a este distanciamiento consciente y deliberado de Ortega respecto a la literatura, véase Martín Cabrero, Francisco J., "Filosofía y literatura en Ortega", *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 180.

[33] Martín Cabrero, Francisco J., *La tradición velada*, ob. cit., p. 107. Con respecto a los exabruptos de Ortega frente a quienes malentendían la condición literaria de sus escritos, ha observado José Lasaga: "esta reacción malhumorada no puede ocultar que Ortega nunca se sintió cómodo ante su obra publicada". Y añade la interesante hipótesis de que tal vez el sistemático incumplimiento de sus promesas de una gran obra venidera se debiera a que "dejó de creer que fuera posible una filosofía de la vida humana estructurada según las convenciones del 'sistema escolar'". Véase Lasaga Medina, J., "La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta", *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 74.

a explicitar una reflexión superadora de esta dicotomía esencial, a aclarar en qué consiste exactamente esa literatura que condena y en qué se diferencia de lo que a él le recriminaban por tal.[34]

Ahora bien, de todo lo anteriormente expuesto se desprende una importante conclusión, y es que, dejando a un lado la —a menudo excesiva— dureza de algunos de sus juicios contra la literatura y contra los literatos, es manifiesto que Ortega no se opone, en cualquier caso, a la escritura bella (a la cual el lenguaje al uso tiende a dar también el nombre de *literatura*), se opone a la escritura vacua, y por la inercia que imprime cierta manera común de hablar y de pensar, le pone la etiqueta de lo literario. Esto nos conduce a una segunda consideración en relación al problema de aquella aparente contradicción entre el decir y el hacer: los elementos que pueden tomarse por literarios en los textos orteguianos van, en su generalidad, orientados por un imperativo de exigencia, responden a la búsqueda permanente de un "ideal literario de utilidad".[35] Existen sobradas muestras del valor filosófico que Ortega concede a lo literario en su obra —baste considerar que busca en Cervantes la clave del destino y la regeneración de la cultura española—, pero ese valor se constituye en la capacidad de "resistir el rigor técnico", que es "el criterio de la veracidad" (OC, I, 111). Aquella frase, "o se hace literatura o se hace precisión o se calla uno", fue proferida en el contexto de un debate con Maeztu sobre la imprecisión intelectual española; solo así, contextualizada, puesta en circunstancia, cobra su verdadera significación, y solo así puede entenderse que sea precisamente Ortega quien diga que "[el] método literario sí que hace daño a España" (ibíd., 112). Lo que suscita sus críticas hacia ese "método literario" que asumían sus coetáneos no es, desde luego, el cuidado de la escritura, sino la escritura puesta al servicio del capricho y el culto romántico a la subjetividad hipertrofiada. "El hombre sincero cuenta lo que en realidad sienten sus nervios y con ello cree haber cumplido", afirma, "el hombre veraz […] procura elevarse del humor de sus nervios a lo que es en verdad, al τὸ ὄντως ὄν platónico" (ibíd., 111).[36] Puede concluirse, por consiguiente, que el amor a la

[34] Entre las notas de trabajo de Ortega encontramos este revelador precepto: "no protestar jamás la estúpida e insincera actitud de los que fingen despreciar la claridad de la expresión del pensamiento y las cualidades estéticas (*lo que no significa sin más ni más 'literarias*') de un libro de filosofía" (Ortega y Gasset, J., "Notas de trabajo", *Revista de Occidente*, nº 132, 1992, pp. 64-65). La frase que destaco en cursiva denota el énfasis que pone Ortega en marcar distancias respecto a la literatura (véase nota 33). Ahora bien, ¿qué significa, "sin más ni más", *literatura*? ¿Cuál es la definición precisa de esa literatura de la que se distancia? Es en este punto donde faltó a Ortega, quizás, una reflexión pormenorizada.

[35] Mainer, Juan C., "La crítica intelectual a los noventayochistas y la *Revista España*", *Historia y crítica de la literatura española VII,* op. cit*.,* p. 25.

[36] Julián Marías ha observado con gran acierto que la cruzada orteguiana de estos años contra la literatura, la sinceridad y la retórica se dirige hacia lo que circunstancialmente se tenía por tales nociones: la lucha de Ortega es, en realidad, contra la "voluntad de chabacanería y falta de rigor", y frente a ella, "va a reivindicar la veracidad" (Marías Aguilera, J., *Ortega. Circunstancia y Vocación II*, op. cit., p. 95). José Luis Molinuevo, por su parte, ha

palabra es fundamental aquí en tanto adscrito a la voluntad de veracidad,[37] que puede hacerse "precisión" al tiempo que se hace literatura siempre que esta vaya preñada de un impulso clarificador.[38] Es cierto que Ortega no siempre ratifica esta idea con sus palabras, pero la ejecuta escrupulosamente *en* sus textos.

Si cabe recriminarle algo, en definitiva, es el haber perpetuado el uso de la denominación *literatura* en aquel sentido con el que la deriva moderna le adscribió irremediablemente falta de veracidad y rigor, y que aún operaba con plena vigencia en su tiempo.[39] A Ortega, quien alcanzó una unidad de estilo donde lo retórico hace valer su particular pertinencia en el entramado significativo del texto, le faltó una reflexión explícita que desanduviese el camino de lo escrito y se hiciera cargo de la relación literatura-filosofía no ya según la "dicotomía disciplinar",[40] sino en función de lo que acontecía en sus propios escritos. Le faltó, quizás, aquello que Julián Marías ha señalado como un acierto orteguiano al abordar otras cuestiones, a saber: ir por debajo del supuesto para "descubrir los suyos y mostrar que no son sostenibles ni suficientes".[41] Y es aquí donde resulta conveniente asumir el criterio procedimental sugerido por Francisco José Martín de "prescindir del *principio de autoridad* que se concede respecto de un texto a su autor".[42]

En una nota aneja de *Origen y epílogo de la filosofía* puede leerse lo siguiente:

"¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de si lo que yo hacía era literatura o filosofía o ridiculeces provincianas de este jaez!" (OC, IX, 404).

---

incidido en cómo la crítica juvenil de Ortega hacia la literatura responde, fundamentalmente, al cuestionamiento de la tradición literaria francesa y de los ideales noventayochistas (véase Molinuevo, José L., «Literatura y filosofía en Ortega y Gasset», op. cit., pp. 71-73).

[37] Como subraya Pedro Cerezo, «el acento había, pues, que ponerlo, según Ortega, en el valor objetivo de la cultura» (Cerezo Galán, P., "De camino hacia sí mismo", en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 29).

[38] Nos recuerda Francisco José Martín, en este sentido, que «a él toca salvar la literatura. Es exigencia moral de su propio pensamiento, de su propia filosofía, de esa filosofía creadora que funda el proyecto general de las *Meditaciones*» (ibid., p. 185).

[39] "Entre 1920 y 1935, aproximadamente, la palabra proscrita entre los escritores españoles era… 'literatura', que entonces se oponía a 'poesía' y no suscitaba sino desprecio. Por las mismas fechas —quizás unos años antes—, esa función la había desempeñado 'retórica', con un área un poco más amplia: quiero decir que se llamaba 'literatura' a toda poesía inauténtica, y se reservaba 'retórica' para descalificar todo escrito —verso o prosa— que no satisfacía las exigencias del momento" (Marías Aguilera, J., *Ortega. Circunstancia y vocación II*, op. cit., p. 93). Para un estudio en profundidad de la problemática concepción orteguiana de la retórica, véase Martín Cabrero, Francisco J., «El significado filosófico de la retórica», *La tradición velada*, op. cit., particularmente las pp. 137 y 138.

[40] Martín Cabrero, Francisco J., "Agudeza y arte de ingenio en las *Meditaciones del Quijote*", *La tradición velada*, op. cit., p. 141.

[41] Marías Aguilera, J., *Ortega. Circunstancia y vocación II*, op. cit., p. 176.

[42] "Ningún autor puede avanzar un derecho de prioridad sobre las interpretaciones de sus textos […]. Más allá de su autor, los textos siguen dialogando, con otros textos o con cuantos interlocutores quieran acercarse a ellos" (Martín Cabrero, Francisco J., *La tradición velada,* op. cit., p. 124).

Estimo que resulta conveniente adoptar una actitud crítica hacia esta sentencia. Porque precisamente en el hecho mismo de "plantear la cuestión", de afrontarla sin evasivas, encarando la tarea de revisar el tópico *manualístico* de la supuesta incompatibilidad entre filosofía y literatura, radica la plenitud de sentido de aquella peculiar forma de expresarse que le caracterizaba y una disolución no forzada de la tensión definitoria de sus escritos. Urgía, por cuanto tiene de equívoco y ambiguo, una clarificación del concepto de *literatura* que Ortega no llegó a ofrecer plenamente, permaneciendo sujeto a un cierto uso habitual del término; y así, aun cuando afirme, en relación a quienes trataban de definirle inequívocamente con la etiqueta de *literato* o de *filósofo*, que "pájaros de hogaño no se pueden cazar con redes de antaño",[43] se retuerce y hace contorsiones para zafarse de la red tosca y torpemente zurcida de una dicotomía tradicional incapaz, en cualquier caso, de atrapar el vuelo alado de su escritura.[44] Quizás el camino más corto y fecundo para defenderse de sus críticos hubiera sido aceptar, en su plena y radical significación, la condición literaria de su obra, y con ello desmantelar aquella equiparación entre literatura e inexactitud de la que en ocasiones se mostró partidario. Un sí rotundo y enérgico a la literatura, a una literatura que no significaba ya capricho y vaguedad a la manera que afirmaba el lugar común, sino voluntad metafórica y una necesaria sensibilidad para lo concreto y cambiante por agotamiento de lo ubicuo y perenne.

Cabe añadir una apreciación más en relación a esta problemática: cuando se achaca a Ortega la presunta contradicción que supone militar a favor del rigor germánico y no terminar, pese a ello, de desprenderse del componente literario nutrido de la circunstancia nacional, se pasa por alto que la voluntad de europeización de la cultura española que defiende su obra juvenil no significaba una rendición incondicional a los fundamentos de la *gran* filosofía europea. No debe olvidarse que en ese movimiento hacia Europa va comprendida ya la salvación del espíritu español.[45] En ocasiones no se ha reparado adecuadamente —y al hacerlo, se ha desmerecido su auténtico sentido— en lo que implica la convergencia de la cultura hispánica con un proyecto cultural europeo a la manera que propugna

[43] Ortega y Gasset, J., "Notas de trabajo", op. cit., p. 65.

[44] La "pregunta insidiosa" por la condición literaria o filosófica de la obra de Ortega, ha escrito Francisco José Martín, era "la trama de una emboscada de la que no supo —o no pudo— escapar. [...]El mismo Ortega tardó en darse cuenta. Sintió la mordedura de su impertinencia, pero con su lamento aceptaba su justicia" (Martín Cabrero, Francisco J., "Filosofía y literatura en Ortega", *Guía Comares de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 172).

[45] Afirmaba María Zambrano, en relación a Ortega, que "el hecho de ser un filósofo que, desde su primera juventud, se plegó a la disciplina filosófica más estricta —la escuela neokantiana de Marburgo— ha ofuscado con frecuencia la atención de los que consideran su obra y su acción, impidiéndoles ver esa fidelidad inicial a la tradición española de pensamiento" (Zambrano, M., "Ortega y Gasset, filósofo español", *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002, p. 115). Y es que, en rigor, se trataba de lo siguiente: "era necesaria esta inmersión en la filosofía para poder luego hacerla desde la 'originalidad' de España. [...] Provisto de la estricta disciplina europea, se dispuso a ser un español que mira" (ibid., p. 113).

la obra orteguiana: Ortega busca salvar la tradición patria, no se trata de negarla para adscribirse incondicionalmente a los postulados de la filosofía moderna, pues también esta había de ser superada (OC, I, 209), reformulada desde sus principios elementales —incluyendo aquí su lenguaje—; no hay contradicción alguna, por tanto, en propender hacia el rigor germánico *desde* el horizonte filológico y artístico que las letras españolas habían abierto a la actividad filosófica. Se trataba de una integración y una puesta a punto por y desde ambas partes, no de una deserción. Tomadas aisladamente, las críticas de Ortega a la ambigua noción de *literatura* pueden conducir a esta conclusión equivocada.

3. Conclusiones

Lo que es innegable, al margen de enredos terminológicos, es que su obra concede un papel preminente a lo literario y que hay claves suficientes en ella como para desentrañar este valor y potenciarlo, más allá incluso de algunas de las afirmaciones proferidas por el propio Ortega. Los estudios de su obra han de asumir el compromiso de no seguir atendiendo a la vertiente literaria de esta como un aspecto marginal, extraño, decorativo, devaluador o puramente didáctico de su filosofía; solo en un sentido cabe hoy rescatar esa relación tan íntima que se da en sus escritos entre lo filosófico y lo poético: como el testimonio de una filosofía —la de la razón vital— que busca implicar al hombre por entero, ya no apelando a una razón aislada en la frialdad de su recinto fortificado, sino en la plenitud de su condición patética y vital. Una filosofía, por tanto, que no podría valerse, sin resultar profundamente incoherente con sus principios fundamentales, de esa retórica sistemática, expositiva e impersonal que la tradición ha blindado como único modelo discursivo filosóficamente válido.[46]

El lenguaje literario, ha sugerido Martha Nussbaum, apunta con particular énfasis al plano afectivo-emocional de la vida humana y está especialmente capacitado para dar cuenta de lo inmediato y diverso.[47] Nada más justo, por consiguiente, que el hecho de que ese esfuerzo tan característico de la obra orteguiana por corregir los excesos de una filosofía moderna "enferma de presbicia" —afanada en construir ideales grandilocuentes y abstractos mientras descuida cuanto atañe a la dimensión

[46] "La historia de la filosofía no es más que una narración de una sucesiva contienda entre los distintos 'modos de pensar' por la conquista del dominio del espacio intelectual. Esa narración refleja siempre el punto de vista del vencedor" (Martín Cabrero, Francisco J., "Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la 'tradición velada'", *Revista de Occidente*, Madrid, nº 394, 2014, pp. 10 y 11).

[47] Véase Nussbaum, Martha C., *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p. 85, y "La imaginación literaria en la vida pública", *Isegoría*, 11, 1995, p. 45.

inmediata de la vida— se configure en un lenguaje vivaz y conmovedor, capaz de despojar a la teoría de su "tonalidad en gris menor" y colmarla de jovialidad. Desde este punto de vista puede entenderse aquella afirmación de Julián Marías según la cual "solo con literatura se puede lograr cierta precisión superior",[48] o lo que es lo mismo, "para hacer precisión verdadera no hay más remedio que hacer literatura".[49] Porque "precisión verdadera" no significa aquí más que el esfuerzo por revitalizar el lenguaje, despojándolo de la costra sedimentaria que adquiere en su uso corriente, haciéndolo más próximo y vividero. Un pensamiento que trata de ofrecer reconocimiento a nuestra condición sintiente y a la multiplicidad inagotable de perspectivas en que se configura la realidad humana requiere de un lenguaje decididamente metafórico y expresivo.

Forma y fondo actúan conjuntamente en una unidad teórico-formal irreductible. Ortega lo sabía, y por ello emprendió su particular batalla contra aquellos que le recriminaban el lirismo de su escritura. El célebre episodio de la "corbata vistosa" lo pone de manifiesto: es consciente de que su forma de escribir no es impostada ni responde a una intención ornamental o estrictamente pedagógica, antes bien, está inscrita de forma indeleble en su mismo ser, en su singularísima posición ante el mundo, en la autenticidad de su filosofía; de ahí que, acusado de no ostentar con su discurso más que un adorno tan colorido como superficial, recurra a la sugestiva metáfora de la columna vertebral que se le transparenta como forma de afirmarse en la genuinidad de su decir.

Y, sin embargo, esta clarividencia a la hora de identificar la profunda implicación que se da entre la forma y el contenido no la llevó Ortega a sus últimas consecuencias, no le bastó para formular una propuesta capaz de desmantelar aquel tópico —cuyos fundamentos tienen hoy cada vez más visos de resultar insostenibles— sobre la absoluta incompatibilidad entre el lenguaje literario y la voluntad filosófica. Sus páginas parecen estar a cada instante a punto de lograrlo, se intuye a través de la textualidad orteguiana el advenimiento de una teoría capaz de hallar un espacio de convergencia entre ambas potencias. Y esa tarea que permanece incompleta en su obra publicada puede aún ser retomada por sus lectores, lo cual exige tanto el reconocimiento del carácter anticipatorio y pionero de sus escritos en lo que respecta a la efectiva integración que se da en ellos entre lo filosófico y lo literario, como el replanteamiento de algunas de sus consideraciones explícitas sobre la literatura.

[48] Marías Aguilera, J., *Ortega. Circunstancia y vocación II*, op. cit., p. 19.
[49] Ibid., p. 40.

Referencias Bibliográficas

Castagnino, Raúl Héctor, ¿Qué es literatura?, Buenos Aires, Nova, 1972

García de la concha, Víctor (Ed.), *Historia y crítica de la literatura española VII. Época contemporánea: 1914-1939*, Barcelona, Crítica, 1984

Gracia, Jordi, *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014

Lasaga medina, José, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003

Marías Aguilera, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación II*, Madrid, Revista de Occidente, 1973

Marichal, Juan, *La voluntad de estilo*, Barcelona, Seix Barral, 1957

Martín Cabrero, Francisco José, "Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la 'tradición velada'", *Revista de Occidente*, nº 394, 2014

— *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999

Molinuevo, José Luis, "Literatura y filosofía en Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, nº 132, 1992

— *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002

Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968

Nussbaum, Martha Craven, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Machado Libros, 2005

— "La imaginación literaria en la vida pública", *Isegoría*, 11, 1995

— *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona, Andrés Bello, 1997

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1964-1966

— "Notas de trabajo", *Revista de Occidente*, nº 132, 1992

Pérez Martínez, Ángel Rubén, "Algunas relaciones entre literatura y filosofía en la obra de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012

Unamuno, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa Calpe, 1966

Zambrano, María, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002

Zamora Bonilla, Javier (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.015
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 305-320

Epistemology according to historical reason

La epistemología de la razón histórica

David Antonio Yáñez Baptista

UCM-UNED
david_maca@hotmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.016
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 321-336

Recibido: 17/08/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

El conocimiento no es algo natural, sino uno de los modos de pensar a los que el hombre ha llegado en el curso de sus experiencias vitales. De este modo, tanto el conocimiento como su correlato, el ser de las cosas, son dos creencias históricas, y ésta es una de las grandes diferencias entre la metafísica de Ortega y Gasset y el pensamiento de Martin Heidegger.

Palabras clave: *pensamiento, conocimiento, razón, Ortega, Heidegger.*

Abstract

Knowledge is not natural, but one of the ways of thinking achieved by man throughout the course of his vital experiences. Thus, both knowledge and his object, the being of things, are two historical beliefs. This is one of the big differences between Ortega's metaphysics and Martin Heidegger's thought.

Keywords: *thought, knowledge, reason, Ortega, Heidegger.*

1. Introducción

Decía Ortega que la filosofía no es una ciencia, sino una indecencia, porque todas las cosas, todas las realidades, las deja como vinieron al mundo: desnudas.[1] Por eso, el mejor nombre que se haya dado a la verdad, esa verdad que la filosofía busca, se lo pusieron los griegos hace más de dos mil años, cuando llamaron a la verdad ἀλήθεια, es decir, descubrimiento. Uno de los fenómenos que podemos poner al descubierto es el conocimiento; ésa es la labor de la epistemología o gnoseología, o, dicho con más sencillez, de la teoría del conocimiento.

El conocimiento es la abstracción del conocer como el sustantivo es la abstracción del verbo. El verbo, a su vez, sigue siendo abstracto si no se concreta, si no se individúa en la vida de un hombre. No se trata, por tanto, del conocimiento en general, sino del esfuerzo que yo *hago*, con mis aparatos mentales, para conocer una determinada realidad. Por eso Ortega distinguía el 'hacer' de la mera 'actividad'.[2] La actividad se convierte en hacer cuando no se dispara mecánicamente sino guiada por mi voluntad. Respiro automáticamente, pero puedo hacerlo lenta y profundamente cuando el médico me lo pide para auscultarme. Si quiero desplazarme, mi voluntad pone en marcha la actividad de caminar, pero ésta también se verifica en los sonámbulos. Lo mismo acontece con las actividades psíquicas. Mi inteligencia, mi imaginación y mi memoria funcionan por su cuenta; otra cosa es que yo me *ponga a hacer* algo con esas facultades, como hacen el intelectual, el novelista y el hombre que escribe sus memorias.[3]

Los mecanismos mentales han sido una de las ocultaciones del conocimiento.[4] Para ejecutar éste es preciso movilizar unas facultades, pero el conocimiento no se reduce a ellas; por eso una epistemología que se limite a la descripción de las potencias psicológicas del hombre carece de la radicalidad necesaria para mostrar la consistencia de los fenómenos estrictamente filosóficos. Lo cierto es que toda ocupación con cualquier ingrediente de mi circunstancia –incluyendo en ella no sólo

[1] Cf. Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, en *Obras Completas X*, Madrid, Taurus y Fundación J. Ortega y Gasset, 2010, p. 202 (en adelante, las referencias a esta edición de las *Obras Completas* se harán con el tomo en números romanos y las páginas en arábigos).

[2] Cf. Ortega y Gasset, J., *Principios de metafísica según la razón vital Lecciones del curso 1933-34*, en *O.C. IX*, pp. 49-53.

[3] Ídem.

[4] Cf. Ortega y Gasset, J., *Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia*, en *O.C. VI*, p. 10 -14.

lo que solemos llamar 'mundo exterior', sino también mi cuerpo y mi psique– es siempre una pre-ocupación por mi propio ser. Ahora hago algo con las cosas y las demás personas, movilizando con ello mis aparatos físicos y psíquicos, porque así voy *revelando* una determinada figura de mí mismo. Entonces el hombre no tiene naturaleza, sino historia. El hombre va siendo lo que va haciendo de sí mismo; es un artista, original o plagiario, de su propia existencia. Esta existencia adquirió una nueva figura hace ya más de dos mil años, una forma de vida distinta de la primitiva, que ya no era mágica, ni visionaria, ni mitológica: el hombre inventó la vida contemplativa. Una teoría del conocimiento que esté a la altura de los tiempos tiene que dar cuenta y razón de esta historicidad del *homo theoreticus*. Por eso, el análisis psicológico de las facultades que intervienen en el conocimiento es insuficiente, como lo es el análisis lógico de las condiciones de su pretensión de verdad.[5] Todo esto da por supuesto el conocimiento sin radicarlo en la vida humana, que es histórica. Es preciso recordar lo que Ortega advertía: que todos los problemas filosóficos tienen sus raíces en el estudio de la vida, es decir, en la metafísica de la razón vital e histórica.[6]

2. La raíz metafísica del pensamiento

¿Qué es la metafísica? La palabra 'metafísica', como cualquier otra, está embarazada de significados históricamente heredados, fecundada por mentes innovadoras en tiempos pretéritos y siempre presta a dar a luz en el momento en que la utilicemos. Pero por esta palabra no corre nuestra sangre, sino la ajena; lleva significados bastardos e ilegítimos. Nos ocurre esto cuando la metafísica sólo es una disciplina ya hecha que repetimos al aprenderla; sin embargo, la metafísica, como todo lo humano, no está hecha: es algo que hay que hacer. Fecundemos la metafísica con nuevos sentidos. Si nos limitamos a repetir y comentar escolásticamente una metafísica, nos falsificamos con lo que hacemos, porque renunciamos a hacerlo nosotros. Pero no debemos tener prurito de originalidad, porque desvirtúa la pureza de la vocación intelectual. Ocuparse de lo que otros han pensado es haber empezado ya a pensar, es decir, a filosofar. Y para poder afrontar intelectualmente un problema es menester estar a la altura que la circunstancia exige de nosotros, y para ello hay que recorrer la serie de soluciones –algunas, aprovechables, íntegra o parcialmente; otras, desechables– que los pensadores más destacados forjaron en otros tiempos.

[5] Ídem.
[6] Cf. Ortega y Gasset, J., ¿Qué es la vida? *Lecciones del curso 1930-1931*, en *O.C. VII*, p. 447.

En este sentido, la filosofía necesita de su historia, y el que la recorre y se instala en un pensamiento que está a la altura, aunque no sea el suyo, en cierto modo también lo es, porque lo hace suyo integrándolo en su perspectiva. Ahí está la originalidad.

La metafísica de Ortega, pensada en español y hecha para los españoles –por tanto, circunstancialmente– significó la posibilidad de la filosofía en España.[7] No se trata de una metafísica sólo porque se ocupe de entes que están más allá de lo físico. Con ello se recae en la ontología, que es una interpretación histórica de la metafísica. La metafísica de Ortega responde al sentido que Aristóteles quiso dar a esta disciplina cuando todavía no estaba hecha: *zetouméne episteme*, es decir, la ciencia buscada.[8] Toda ciencia se define por su objeto. La metafísica, a lo largo de la historia del pensamiento, ha ido cambiando de objeto, por tanto, va ella misma cambiando, siendo otra que la que antes era. La metafísica, al ir en busca de su objeto, va en busca de sí misma. Este objeto no es otro que la realidad de las realidades, cuya ciencia ha de ser autónoma y pantónoma, última e integral.[9] El objeto de la metafísica es la realidad radical: es mi vida.

Ortega nos ofreció en 1914, en sus *Meditaciones del Quijote*, la fórmula que reúne en un punto de máxima densidad la riqueza de su pensamiento metafísico: 'yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo'.[10] El primer 'yo' significa 'mi vida', el segundo 'yo' se refiere al 'proyecto', y la circunstancia es todo aquello con lo cual ejecuto el proyecto que soy. 'Yo soy yo y mi circunstancia' significa, por tanto, que mi vida en el momento presente es la ejecución de quién pretendo ser en la circunstancia en la que me toca vivir, con las cosas y las demás personas. Pero Ortega añade: si no salvo mi circunstancia tampoco me salvo yo. Acordándose de los platónicos, Ortega pide que salvemos las apariencias, esto es, que busquemos el sentido de los que nos rodea; que interpretemos la circunstancia convirtiéndola en mundo.[11]

El hombre no puede hacer nada sin un mundo, o lo que es igual, el hombre sin mundo no es alguien, es nadie. ¿Por qué? Porque el hombre no puede interpretarse a sí mismo sin una mínima interpretación de su circunstancia, no de algunos de sus aspectos particulares, sino de todo cuanto hay. Lo particular se aclara en vista de la totalidad. Esta interpretación que la vida hace de sí misma, de la circunstancia y del yo, es lo que Ortega llama razón vital. La vida, al hacerse, está siempre autointepretándose, sabiéndose y aclarándose a sí misma; por eso razón y vida son dos si-

[7] Cf. Marías, J., *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 401.
[8] Cf. 983a21, 995a24, 996b3.
[9] Cf. *Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930*, en íbid., p.207; ¿Qué es filosofía?, en íbid., p. 278-290.
[10] Cf. Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, en *O.C. I*, p. 757.
[11] Ídem.

nónimos. Ésto, que por lo pronto puede parecer la doctrina madura de Ortega, está ya, *in statu nascendi*, en un artículo bien temprano, de 1910, titulado "Adán en el paraíso". Allí Ortega diferencia entre 'percatarse' y 'saber'. "Ni la piedra ni el animal se percatan de que viven", nos dice Ortega.[12] En rigor, sólo el hombre vive, criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. Dios, según el filósofo madrileño, es "el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas".[13] Pero el hombre no es Dios, es como Dios. Al vivir, se da cuenta de que vive, es decir, de que está en una circunstancia teniendo que hacer algo con ella, a saber, la propia vida, pero lo que tengo que hacer y lo que la circunstancia es, eso el hombre lo desconoce. Adán en el paraíso es la metáfora de la situación prístina, original del hombre: la vida desnuda y virgen de interpretaciones, sabiendo que tenemos que hacer nuestra vida libremente, pero sin saber cómo hacerlo. Si fuéramos autómatas esta situación no sería problemática. Nuestra conducta ya estaría prefijada y sólo seriamos espectadores de nosotros mismos. Pero la libertad es nuestro privilegio, nuestra responsabilidad, la de inventar –en su sentido etimológico, hallar– el programa íntegro de nuestra vida. Ése es el problema en que la vida humana consiste: percatarse de sí mismo en una circunstancia, sin saber nada de la circunstancia ni de mi conducta en ella. Esta distancia entre percatarse y saberse es la misma que hay entre el hombre y Dios.

"Adán en el paraíso" es un texto complejo que merecería un estudio detenido, pero ahora conviene retener sólo algunas de sus ideas. Las aquí enunciadas siguen su desarrollo, por ejemplo, con lo que Ortega más tarde llamó 'primer atributo de la vida'.[14] La vida tiene conciencia de sí misma, se percata de sí, se es presente. También se sabe, pero este saber no es en principio evidente; no lo es en acto, sino en potencia. Hacemos nuestra vida interpretándola según ciertas creencias con las cuales contamos, pero en las cuales no reparamos. Todos tenemos una interpretación de todo cuanto hay, es decir, del mundo y de nosotros mismos, pero el hombre corriente –que no filosofa– no lo sabe, no repara en ello. Desde que nacemos, el trato con los demás, la escuela y el propio idioma –sedimento de teorías vetustísimas– configuran el suelo más o menos implícito de las convicciones de nuestra vida. El filósofo sólo se diferencia porque tematiza radicalmente esas convicciones, las pone en cuestión, revalidándolas o cambiándolas por otras nuevas: es toda una crítica de la vida ordinaria en la cual sale a relucir el mundo que el hombre construye sobre la circunstancia desnuda. Incorporada a la filosofía, la razón histórica de Ortega tiene por misión mostrarnos los distintos mundos en los cuales han vivido los hombres hasta el día de hoy.

---

[12] Cf. Ortega y Gasset, J., "Adán en EL Paraíso", en *O.C. II*, p. 64.

[13] Ídem.

[14] Cf. Ortega y Gasset, J., ¿Qué es filosofía?, en op. cit., p. 353-365; *Principios de metafísica según la razón vital Lecciones del curso 1932-33*, en op. cit., p. 565-585.

3. Razón histórica del pensamiento

> "El pensamiento es un mecanismo mental y nada más, si bien un mecanismo que más o menos está relativamente a nuestra disposición como la Gillete con que nos hacemos la barba o el elevador con que subimos a nuestra casa."[15]

Siguiendo a Ortega, el mecanismo mental en funcionamiento sólo es una 'actividad'. Para que sea efectivo 'hacer' es preciso que la voluntad ponga en marcha ese mecanismo por algo y para algo, es decir, con un motivo y un fin, o dicho de otro modo, con un porqué y un para qué.[16] Todo cuanto hacemos sólo se vuelve inteligible cuando aclaramos la situación en la que nos encontramos en función de esas dos coordenadas. Ahora bien: el hombre, cada vez que ejecuta una actividad, transforma su situación; va avanzando indefinidamente construyendo nuevas situaciones a partir del material de las viejas. De ahí el carácter originariamente técnico de la vida humana, que se inventa a sí misma mediante proyectos que escorzan incesantemente la circunstancia en dirección hacia el futuro. ¿En qué situación debió de encontrarse el hombre para tener que movilizar su intelecto con la pretensión de conocer los que las cosas son? ¿Por qué y para qué, desde Grecia, ha habido hombres que dedicaron su vida a pensar el ser de las cosas?

No basta con definir el conocimiento diciendo que consiste en pensar o en saber el ser de las 'cosas', como si el hombre siempre hubiera realizado esta actividad con toda naturalidad. El hombre no ha creído siempre que su mente sirva para conocer, por tanto, tampoco ha creído siempre que las cosas tengan un ser. Sin embargo, en el siglo pasado, Martin Heidegger quiso reavivar el problema del ser enfocando sobre él toda su filosofía. Según el filósofo alemán, el ser es obvio, evidente, comprensible de suyo. Constantemente empleamos la palabra 'ser' cuando hablamos y escribimos, y al hacerlo nos entendemos los unos a los otros.[17] Heidegger llama a esto 'comprensión preontológica del ser'. Se trata de una comprensión implícita, previa a la que tendríamos si fuéramos filósofos que se hacen la pregunta ontológica, es decir, la pregunta por el ser. El carácter histórico de esta pregunta radica, según Heidegger, en su planteamiento u olvido, y en caso de plantearse, de qué modo, y en caso de responder, de qué manera. Las interpretaciones de esta tradición ontológica tienden a solidificarse y volverse obvias. Aquí es donde entra en acción la

---

[15] Ortega y Gasset, J., *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-34*, en op. cit., p. 659.

[16] Cf. Ibid., p. 53; *La razón histórica [Curso de 1944]*, en op. cit., p. 659; *Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia*, en op. cit., p. 11 (n.1).

[17] Cf. Heidegger, M., §1, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 4; *Ser y Tiempo*, Gaos, J. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 13.

destrucción, ablandando la tradición endurecida.[18] Dicho en términos orteguianos, las ideas de la ontología se convierten en creencias que el hombre no pone en cuestión porque no las considera interpretaciones, sino que las toma por la auténtica realidad. Las ideas las tenemos, en cambio, las creencias nos tienen a nosotros, son el suelo que nos sostiene. Esta solidificación de las ideas de la ontología en forma de creencias es reversible, y ésa es la tarea de la destrucción heideggeriana. Sin embargo, a la luz de la filosofía de Ortega, salta a la vista que la historicidad heideggeriana (*Geschichtlichkeit*) no afecta radicalmente a la pregunta por el ser. Para Heidegger, el existir o *Dasein* se caracteriza permanentemente por la comprensión preontológica del ser. La ontología sería la radicalización conceptual de esa comprensión, que según Heidegger constituye lo humano en el hombre.[19] En cambio, para Ortega, el ser es una creencia entre otras, de modo que no todos los hombres han tenido esa precompresión, por no hablar de los hombres que han filosofado, que siempre han sido cuatro gatos. Y si el ser es una creencia, también lo es su correlato: el conocimiento, que primariamente es el filosófico. Así nos lo dijo Ortega:

> "Dije, frente a Heidegger, que la filosofía no nace de la extrañeza que el mundo nos produce cuando falla como sistema de enseres o utensilios, falla que nos descubriría esa su independencia de nosotros que llamamos su Ser. E indiqué que esto me parecía un error, porque no ha habido ni puede haber un momento en que el hombre no esté extrañado del mundo, y sin embargo, no siempre –menos aún, casi nunca– ha pensado que las cosas tuviesen un Ser, o lo que es igual: casi nunca se ha ocupado en filosofar. Dije, en cambio, que la filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva vía o método para salir de esta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de ésta al Universo".[20]

En este párrafo de *La idea de principio en Leibniz* Ortega presenta, en síntesis, el problema del conocimiento filosófico desde la razón histórica. Empecemos donde Ortega empieza: con Heidegger.[21] Como es sabido, dentro del proyecto general de Heidegger de tratar el problema del sentido del ser, el filósofo alemán despliega una ontología de un ente especial, el *Dasein* o existir humano, el cual está en el mundo, en un trato (*Umgang*) con los demás entes, ocupándose (*Besorgen*) siempre de algún utensilio (*Zeug*) que está inmerso en una totalidad de enseres (*Zeugganzes*), en referencia (*Verweisung*) los unos con los otros y todos conmigo 'en

[18] Cf. Heidegger, M., §6, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 19-27; *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 30-37.

[19] *"Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seins-verständnisses"* (cf. §4, *Sein und Zeit*, op. cit., p.15; *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 24).

[20] Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, en op. cit., p. 1130.

[21] Cf. Heidegger, M., 15-18§, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 66-88; *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 80-103.

vista de' (*Worum-willen*) mi posibilidad de ser en cuanto *Dasein*. Heidegger llama 'respectividad total' (*Bewandtnisganzheit*) al conjunto de referencias utilitarias en vista de las posibilidades que pongo en juego. Esta respectividad es lo que confiere significatividad (*Bedeutsamkeit*) a nuestra vida aquí y ahora.

Ortega llama 'sistema de utensilios o enseres' a esa totalidad de útiles en respectividad de la que habla Heidegger. Ese sistema falla, por ejemplo, cuando un útil resulta inútil, inadecuado, quizá estropeado; quizá un martillo es demasiado pesado para mí. Entonces ocurre que el instrumento deja de 'estar a la mano' (*Zuhanden*) y anuncia que 'está ahí delante', 'a los ojos', 'subsistiendo' (*Vorhanden*). Y esto que se anuncia se radicaliza en la enunciación teórica, en la cual pensamos del martillo lo que éste es en cuanto tal, es decir, con independencia de mí. El martillo, que es un objeto artificial, de tal color y hecho de tal material, es demasiado pesado para mí. Pero quizá no lo es para un conocido mío, dispuesto a hacerme un favor. Este conocido ingresa en el antes fallido sistema de referencias de mi vida revalidándolo y entonces podemos volver a contar con el martillo.

Si en vez de un martillo se tratara de alguna realidad para nosotros enteramente desconocida, intentaríamos descubrir qué es lo que tenemos delante, qué es eso que hay ahí con independencia de mí. Recorreríamos el objeto con la percepción, lo someteríamos a ciertos experimentos para ver cómo reacciona, lo compararíamos con otras realidades y finalmente lo conceptuaríamos y enjuiciaríamos de determinada manera; todo ello para saber qué es, en su esencia, lo que tenemos delante. Pero si nos esforzamos en descubrir de modo racional el ser de los fenómenos es porque previamente creemos que las cosas tienen un ser que podemos captar cognoscitivamente. Esta creencia permea nuestra circunstancia convirtiéndola en un mundo plagado de entes, pues 'ente' significa 'lo que es', 'lo que tiene ser'. Pero no siempre ha sido así.

Ortega puso el ejemplo de las batatas.[22] Para un occidental, eso que hay, a lo cual llamamos batata, tiene un ser que comparten todas las batatas del mundo. Da igual que yo sepa o no cómo es una batata, que la cultive o no, que la coma o no; lo que la batata es, lo es con independencia del hombre, y no sólo del hombre, sino de las demás cosas. Claro que la batata se relaciona con su contorno, asimila los nutrientes del suelo y aprovecha la luz del sol, pero estas relaciones con el medio son actividades que brotan de la naturaleza interna de la batata. Esta naturaleza (φύσις) es el ser de la batata, gracias al cual es autárquica, es decir, tiene el principio (ἀρχή) del cambio en sí, un cambio por el cual la batata se orienta, no hacia otra cosa, sino hacia sí misma, llegando a ser lo que ya era (τὸ τί ἦν εἶναι). La batata en cuanto

[22] Cf. Ortega y Gasset, J., *Comentario al Banquete de Platón*, en IX, pp. 754-755.

ente se sostiene a sí misma en el ser. Esta interpretación de la batata, que es la que tenemos cualquiera de nosotros en forma de creencia, tiene su origen en la idea de οὐσία, la cual, según Aristóteles, es el sentido principal del ente. Esta οὐσία griega vertió su significado en el vocablo latino '*res*' y ésta, a su vez, en nuestra manida palabra 'cosa'. De este modo, resulta que la palabra 'cosa', dicha tanto por el pescadero como por el catedrático, inyecta en esos hombres una vieja interpretación de cuanto hay. Las palabras nos entregan la herencia que portan del pasado: esta herencia es un mundo. Por eso decía Ortega lo siguiente:

> "Yo sostengo que el hombre no ha filosofado siempre pero, en cambio, pienso que desde que hay filosofía todos los hombres pertenecientes a la civilización occidental, o por ésta influidos, filosofan al hablar, quieran o no, en una u otra cuantía. Ejemplo de ello es que emplean el vocablo 'cosas' = 'sustancias' o sus homólogos en cada idioma. Todos, en efecto, llevamos –o arrastramos – una herencia ontológica […] El eficaz automatismo de nuestra inveterada creencia ontológica obligándonos a tomar las cosas = sustancias no como meras ideas o hipótesis, sino como la realidad misma, nos dificulta admitir que, para otros hombres, la realidad sea muy distinta y no crean que *hay verdaderamente* cosas".[23]

¿Cómo? ¿Hay hombres que no creen que lo que hay son entes, sustancias; que no creen que las realidades *sean*? ¿En qué van a creer los hombres si no? Si yo conozco la naturaleza de la batata, puedo sembrarla en cualquier terreno, siempre que ese terreno tenga una naturaleza compatible con la de la planta. Aristóteles diría que la batata tiene potencias activas respecto del suelo, el cual tiene, respecto de la batata, sus potencias pasivas. Pero el mundo del hombre primitivo es muy distinto. Si fuera de la tribu de los dobu, en Papúa Nueva Guinea, creería que mis batatas no crecerán si las cultivo en el huerto de otra familia, porque las batatas de los dobu no tienen ser, no son entes, sino que consisten en una realidad mágica llamada *susu*. El *susu*, literalmente, es la leche materna, y, en sentido derivado, es el principio que explica las batatas.[24]

La sociedad dobu es matrilineal, así que sus familias la forman las madres y sus descendientes, y de entre éstos, los descendientes de las mujeres, y así sucesivamente. Cuando los dobu se casan heredan por parte materna las semillas de reserva para cultivar al año siguiente sus propios huertos. Pero a un hombre dobu no se le ocurriría cultivar batatas con las semillas de su padre, o con las de un amigo, ni tampoco cultivaría las semillas que hereda de su madre en el huerto de su esposa; no porque esté mal visto, simplemente creen que sería inútil. Las batatas no crecerían.

[23] Ibid., pp. 753-754.

[24] He tenido en cuenta las obras que el propio Ortega consultó sobre los dobu, debidamente referidas al final en la bibliografía: *Sorcerers of Dobu* y *Patterns of culture*.

Los dobu están convencidos de que sólo crecen las batatas cultivadas en sus propias tierras y con semillas de su línea materna.

El *susu* es un principio explicativo que abarca conjuntamente la familia, las tierras de cultivo y las batatas de generación en generación.[25] Este *susu* no es el ser de la batata, y no lo es por dos razones, la primera, porque el ser esencial de la batata abarca todas las batatas, mientras que el *susu* de las batatas es distinto en función de las familias que las cultiven. Y esto nos lleva a la segunda razón: el ser es independiente del hombre, mientras que el *susu* depende de él; en rigor, depende de las mujeres. Por eso las batatas-dobu no son entes ni sustancias. Las batatas-dobu, junto con la familia y la tierra, forman 'un convoluto de realidad' que responde a un 'modo de pensar', que Ortega llama 'primigenio' o 'mágico'. Es un pensar 'confuso', pues forma 'convolutos' con realidades que simplemente tienen algo que ver.[26] Confundir las cosas es ya una manera de pensarlas.[27]

Si por 'ser' entendemos, en sentido estricto, la creencia que heredamos de los griegos, entonces los dobu no tienen, respecto de las batatas, la precomprensión del ser que Heidegger atribuye al hombre. Y si ampliamos la palabra 'ser' para designar con ella lo que nos plazca, por ejemplo, el *susu*, entonces la filosofía deja de ser un afán de claridad y nos perdemos en la noche de los gatos pardos.[28] Lo que es más: si el ser es una creencia, el pueblo que no crea en el ser tampoco creerá que las facultades mentales sirvan para conocer. En vez de conocimiento, habrá otro modo de pensar, otro método para saber a qué atenerse que quizá recurra a otras facultades distintas.[29] El pensar confuso de los dobu es uno de los muchos modos de pensar de los que el hombre se sirve para construir un mundo sobre la circunstancia en la que nos toca vivir. Por tanto, el pensamiento es un género en el que caben diversas especies, que no son posibilidades permanentes sino invenciones históricas.[30] Además

---

[25] Cf. Ortega y Gasset, J., *Comentario al Banquete de Platón*, en op. cit., p. 755.

[26] Cf. Ortega y Gasset, J., *Idea del Teatro*, en op. cit., p. 870.

[27] Ídem.

[28] Cf. Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, en op. cit., p. 1121.

[29] No olvidemos que las fantasías de los sueños y las alucinaciones, ficciones para nosotros, han sido para los pueblos primitivos el instrumento de la verdad; cf. Ortega y Gasset, J., *La razón histórica [Curso de 1944]*, en op. cit., pp. 644-646. En cuanto a los autores que Ortega leyó y que ilustran los modos del pensamiento primitivo, por ejemplo: cf. Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Weinberg, G. (trad. y prólogo), La Pléyade, Buenos Aires, 1972. Sobre el pensar mágico de los primitivos en Lévy-Bruhl, pero tratado filosóficamente desde la razón vital, cf. Marías, J., *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, décima edición, Madrid, 1969, pp. 337-347.

[30] No es cierto que la historicidad de los modos de pensar sea una idea exclusiva de las teorías maduras de Ortega, fruto de sus lecturas antropológicas, entre ellas, por ejemplo, las de Lévy-Bruhl. Si bien es en su madurez cuando aparecen estos temas en toda su plenitud, sus gérmenes están en su juventud. Ya en 1912 Ortega hablaba de 'maneras de pensar', distinguiendo la mitología de la fisiología presocrática. En último término, esta historicidad del pensamiento llega a hundir sus raíces en la obra de su maestro neokantiano Hermann Cohen [Cf. Ortega y Gasset, J., "Notas sobre el ápeiron de Anaximandro", en *O.C. VII*, Madrid, Taurus y Fundación J. Ortega y Gasset, 2007, pp. 146-154; "La 'idea' de Platón", en op. cit., pp. 224-225].

de este pensar primigenio o mágico, que acabamos de describir, Ortega habla del pensar visionario o místico, el pensar mitológico o emotivo-imaginativo y el pensar perceptivo-conceptual.[31] Sólo a éste último lo llamamos 'conocimiento'.

Pero no olvidemos el texto central que citamos y que estamos comentando, el de *La idea de principio en Leibniz*. En él Ortega achaca a Heidegger haber inflado indebidamente los conceptos de 'ente' y 'ser', desorbitado con ello el pensar filosófico que nació en Grecia. Según Ortega, la filosofía brotó cuando el hombre perdió su fe o sistema de creencias tradicionales, el cual, cayendo en la duda, supo hallar una nueva vía para salir de ésta: un nuevo pensar. Se trata del famoso paso del *mithos* al *lógos*. Antes Grecia vivía instalada en una religión primigenia, semejante a las creencias de los llamados pueblos primitivos; de ahí pasó a una concepción mítica, homérica, del mundo. La quiebra de esa fe fue una misma cosa con la construcción de la visión filosófica y científica del universo.[32] Veamos ahora en qué consiste el pensamiento mítico de cuya quiebra emergió la filosofía.

En *El hombre y la Gente* Ortega escribió que de la circunstancia sólo tenemos, por lo pronto, impresiones.[33] Merced a ellas, las sensaciones de los once sentidos, nos encontramos viviendo entre las 'cosas', tomando esta palabra no en su sentido ontológico, sino en la significación absolutamente amplia equivalente a 'algo'. Pero necesitamos saber a qué atenernos respecto de esos algos, y por eso sobre la sensación trabaja luego la interpretación. Sobre la materialidad – como ya decía en "Adán en el Paraíso" y en las *Meditaciones*– trabaja la forma, el sentido.[34] Dos hombres escuchan el mismo sonido del agua que corre sin prisa y se acercan para mojar sus manos en la frialdad del agua oscura que espuma blancura en los desniveles de su curso. Uno es mitólogo, el otro es ontólogo. ¿Cómo interpretan esos dos hombres las sensaciones que les presenta ese algo que llamamos 'río'? Así nos lo explica Ortega:

> "Podemos interpretar la 'cosa ahí' que es este río de sesgo curso, como un dios. Con ello referimos el río a un imaginario mundo de dioses, o mundo divino, y lo que hemos hecho es divinizarlo. *Hablamos* (*lógos*, *légein*) de las cosas en tanto que dioses: *teo-logizamos* o *mito-logizamos*. Es una interpretación. Podemos igualmente referir las cosas a un mundo constituido por elementos imaginarios, cada uno de los cuales tiene estos caracteres: es idéntico a sí mis-

[31] Cf. Ortega y Gasset, J., *La razón histórica [Curso de 1944]*, en op. cit., p. 638, *Comentario al Banquete de Platón*, en op. cit., p. 755; *La idea de principio en Leibniz*, en op. cit., pp. 1132, 1151(n.2) [en la última página indicada parece que hay una errata que identifica el pensar mitológico con el visionario].

[32] En cuanto a la religiosidad primitiva de Grecia, véase *Psiqué*, de Erwin Rohde, debidamente referida en la bibliografía utilizada. Según Ortega, se trata de un libro portentoso que cada día cobraba nueva y mayor refulgencia [cf. *Idea del teatro*, en op. cit., p. 859 (n.29)].

[33] Cf. Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente* [Curso de 1949-1950], en op. cit., 179-180.

[34] Cf. Ortega y Gasset, J., "Adán en EL Paraíso", en op. cit., p. 68; *Meditaciones del Quijote*, en op. cit., pp. 781, 813.

mo, no se contradice con los demás y entra en relaciones diversas con ellos sin perder por ello su identidad. A la 'cosa ahí' interpretada en tanto que elemento de ese mundo –por tanto, poseyendo esos caracteres–, decimos que es un *ente*, y lo que en cada una de ellas aparezca como idéntico, etcétera, lo llamamos *ser de ese ente*".[35]

Ortega contrapone aquí dos tipos de *lógos*: uno mítico, otro de entes. La misión de ambos es la construcción del mundo, es decir, de una figura del incanjeable universo en el cual nos toca vivir. La razón mítica y la razón que nosotros consideraríamos propiamente tal son ambas razón por igual, son razón vital, es decir, son vida que se está haciendo en constante interpretación de su circunstancia y, en general, de sí misma. Ahora bien, frente al pensar lógico, la 'mitopeia' es un pensamiento emotivo-imaginativo del mundo. Emocionado ante la regularidad de la naturaleza, el hombre inventaba narraciones que circulaban de generación en generación, adquiriendo el carácter de inmemoriales y suplantando así el pensamiento estrictamente individual de cada cual.[36] No es el hombre el que piensa el mito, es la colectividad la que lo piensa por él.

La filosofía nació cuando los griegos sintieron la debilidad de sus creencias tradicionales, cuando les empezó a parecer que no hay un mundo de dioses. Entonces, redescubriendo la original extrañeza del hombre frente a su circunstancia, desorientados, necesitaron descubrir otro mundo, firme y seguro, en el que hacer pie. Ésta es la justificación del filosofar: no el fallo del sistema de útiles, sino el fallo –no parcial, sino radical– de las creencias desde las cuales interpreto esas realidades de las que me sirvo para hacer mi vida. Filosofo *porque* no sé a qué atenerme y *para* seguir viviendo, es decir, para poder seguir descubriendo quién soy en función de un mundo, esto es, de una interpretación de todo cuanto hay.

4. Recapitulación

A diferencia de las cosas, la vida humana no tiene un ser fijo al cual ajustarse. La vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, hay que hacerla, cada cual la suya; por eso la vida es proyecto. La vida, propiamente, no es, sino que tiene que ser. Inmersos en su realización, vamos cambiando, siendo otros que los que ya éramos: vamos siendo y des-siendo. Por eso Ortega quiso ponernos delante el concepto tradicional de 'ser', para mostrar que no nos sirve para referirnos a la vida como

[35] Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, en op. cit., p. 1018.

[36] Cf. Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, en op. cit., p. 1151-1153; "El ocaso de las revoluciones", en *O.C. III*, Taurus y Fundación J. Ortega y Gasset, 2005, pp. 621-625.

realidad radical. En efecto, para Ortega, el ser no es más que una interpretación, una creencia, correlativa a la creencia en el conocimiento en cuanto modo de pensar acerca de todo cuanto hay. De ahí que la teoría orteguiana de la vida humana no sea la ontología de un ente que destaca por una esencial referencia al ser, como lo es para Heidegger.[37]

Más allá de la cuestión del ente como figura del mundo, para que haya mundo es preciso que cada cual mire la realidad desde un punto de vista que le corresponde, organizando lo real para crear un panorama distinto, que es –según la expresión de Ortega en "Adán en el paraíso"– una ficción de totalidad.[38] Desde ella, cuando la atención se centra en algo, ese algo se relaciona con lo demás dentro de una totalidad de conexiones. Merced a esta totalidad, aunque no se nos presente la materialidad entera de cuanto hay en la vida, todo en ella queda organizado según cierta forma: "la materialidad de la vida de cada cosa es inabordable; poseamos, al menos, la forma de la vida".[39] Ya dije que Ortega repite esto mismo en las *Meditaciones del Quijote*, donde contrapone materialidad y sentido. Por un lado, las impresiones nos dan la carne de las cosas, su materialidad; por otro lado, las ideas –es decir, los aspectos de lo real resultantes de nuestra perspectiva– tienden relaciones que construyen estructuras de impresiones, sometiéndolas así a ordenación y generando sentido.

La filosofía significa para Ortega el mayor afán de conexión entre las cosas, responsable de que se enlacen las unas con las otras construyendo la totalidad de sentido que es el mundo. Por eso, para Ortega, la filosofía es la ciencia radical, autónoma y pantónoma, o última e integral. Esta filosofía es una metafísica, y la metafísica es construcción del mundo. La que Ortega propuso consistió en un enérgico ensayo de organizar el universo desde el punto de vista de la vida; una cultura, por tanto, desde la vida y para la vida desorientada de los españoles, a cuyo servicio estuvo la vocación de claridad del pensador madrileño.

A la altura de nuestro tiempo no hay otro modo más auténtico ni más responsable de hacerse cargo del problema de la vida que no sea la filosofía.[40] Los mundos griegos primitivo y mitológico están demasiado atrás, conservados y superados, es decir, absorbidos (*Aufhebung*) en el nuestro, un mundo más viejo y más complejo merced a esa dialéctica de experiencias históricas con la que, según Ortega, soñaba Dilthey.[41] Pero la filosofía que nos compete acaso no se parezca a ninguna de las

[37] Para una comparación entre el pensamiento de Ortega y el de Heidegger que complete el problema aquí tratado de la razón histórica del conocimiento: cf. De Nigris, F., "La razón vital de Ortega y Gasset y la analítica existencial de Heidegger", en *Ideas y Valores* nº 148, abril 2012, pp. 115-129.

[38] Cf. Ortega y Gasset, J., "Adán en EL Paraíso", en op. cit., pp. 66, 68.

[39] Ídem.

[40] Cf. Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, en op. cit., IX, 1155.

[41] Cf. Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, en op. cit., p.72

anteriores, porque desnaturaliza los problemas del conocimiento y del ser gracias al método de la razón histórica, única razón que nos permite entender qué ha hecho el hombre de sí mismo mundificando la circunstancia en la que vive. El hombre no se adecúa a formas naturales, porque no es un ente. El hombre no tiene naturaleza, tiene historia:

> "[La razón histórica] no cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y facultades […] sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e incluso nos declara cómo han venido a ser esos 'hechos' –los instintos y las facultades–, que no son, claro está, más que ideas –interpretaciones– que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir".[42]

[42] Ibid., 80-81.

Referencias Bibliográficas

Aristóteles, *Metafísica*, Calvo, T (introducción y traducción), Gredos, Madrid, 2013.

Benedict, R., *Patterns of culture*, Mariner books / Houghton Mifflin company, Boston / New York, 2005.

De Nigris, F., "La razón vital de Ortega y Gasset y la analítica existencial de Heidegger", en *Ideas y Valores* nº 148, abril 2012, pp. 115-129.

Fortune, R.F., *Sorcerers of Dobu*, Routledge and Kegan Paul, revised edition, London, 1963.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001.

— *Ser y Tiempo*, Gaos, J. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Gregorio Weinberg (trad. y prólogo), La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

Marías, J., *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

— *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, décima edición, Madrid, 1969.

Ortega y Gasset, J., *Obras Completas,* 10 tomos, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

Rohde, E., *Psiqué*, Wenceslao Roces (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.016
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 321-336

With regard to The Quixote

A propósito del Quijote

Manuel Herranz Martín

CEI, Instituto Complutense de Estudios Internacionales
IE University
mherranzm@faculty.ie.edu

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.017
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 337-354

Recibido: 17/08/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

El texto es una revisión del significado del *Quijote* para señalar que su propósito realista, al tiempo que ejemplar, ha resultado tergiversado como consecuencia de la apropiación de la obra por parte del estado, pues la propuesta cervantina es humana y, por tanto, socava su carácter absoluto. Si bien, *El Quijote* también encierra una solución que no ha sido percibida en su propuesta de desarme o unión humana como sustitución de la división en estados o unidades armadas.

Palabras clave: *Cervantes, Quijote, humanidad, desarme.*

Abstract

This paper is a review of the meaning of the Quixote pointing out that its realist purpose, as well as exemplar, has been distorted once the state has taken possession of Cervantes work because its original concern is humanity and it, therefore, undermines the state´s absolutist character. However, *The Quixote* also entails a way out which has not been perceived in its proposal for disarmament o human unity as replacement for our division in states or armed units.

Keywords: *Quixote, Cervantes, humanity, disarmament.*

El modelo literario de Cervantes en *El Quijote* se nos deja entrever en los dos únicos poemas de los que lo prologan que no refieren a los libros de caballerías y quedan además ambos bajo el mismo título: «Del donoso, poeta entreverado a Sancho Panza y Rocinante», siendo el poeta, lógicamente, el propio Cervantes. El poema dirigido a Sancho remite a *La Celestina* (1499) y el dedicado a Rocinante al *Lazarillo* (1554). Cervantes califica la obra de Fernando de Rojas como «libro, en mi opinión, divino si encubriera más lo humano», esto es decir, si no mostrase tan crudamente las bajezas humanas.

La Celestina no solo prolonga y exacerba el estilo realista que caracteriza a la literatura española de las tres culturas frente a la europea -algo que ha sido puesto de manifiesto por nuestros filólogos, entre otros por Menéndez Pidal al caracterizar al *Mío Cid* por su realismo como su distintivo frente a los otros cantares de gesta europeos, pero *La Celestina* además dirige una voluntariosa y aguda crítica contra el Idealismo, que en su tiempo se imponía inexorablemente en España en su forma gótica-cristiana. Nos presenta una visión realista del amor -uno de los más altos conceptos de la jerarquía idealista- mediante la descripción de la insensatez del enamorado y de cómo este es manipulado por aquellos que conocen su motivación y la pueden poner al servicio de sus intereses. Sin embargo, esos intereses o motivos de los manipuladores son la codicia y la lujuria; esos aspectos 'humanos' a los que refiere Cervantes que impiden que *La Celestina* sea un libro divino.

De modo que si la referencia al Idealismo como instrumento de manipulación no es desacertada en *La Celestina* y tampoco lo será en la picaresca en general, no deja por ello de asumir una parte consustancial de aquel al atribuir explícita o implícitamente la causa del mal a la naturaleza humana sometida a la *corrupción del mundo sensible o sublunar*, según se expresa Platón, de modo que la carencia de respuestas o soluciones alternativas al desenmascaramiento o *desilusión* de *La Celestina* nos aboca a un callejón sin salida cuyo temprano desenlace será *El Guzmán de Alfarache,*(1599), mediante el que Mateo Alemán expone la maldad irremediable de este mundo ante el cual solo nos cabe poner la vista en Dios y esperar en la otra vida, etc.

Cervantes disiente de este planteamiento así como de su resultado y asume el reto de mantener el punto de vista realista, pero ejemplarmente, esto es, expone el mundo tal cual es al modo de la picaresca sin el falso velo del Idealismo y manteniendo el esfuerzo por despertar a las personas de la simpleza avivando su discreción, pero, además, se propone ser ejemplar -modelo y referencia humana.

Cervantes, digámoslo sin demora, encuentra el origen del mal en las circunstancias en las que se desenvuelve el ser humano, entorno que moldea su supuesta 'naturaleza', y ese medio ambiente es uno en el que se da el arma, la violencia y la guerra, («que es lo mesmo las armas que la guerra» Discurso de las Armas y las Letras), pero el mal no es propio de la humanidad o naturaleza humana misma, esta es básicamente libre o tiene la facultad o capacidad de serlo, de adaptarse, pero nos ocurre que nos vemos arrastrados al mal reactivamente, involuntaria e incluso inconscientemente coaccionados por un contexto o condición cuyo elemento determinante es el arma.

La aparente falta de conexión entre las aventuras de don Quijote y la novela del *Curioso Impertinente* se nos desvela plenamente por su relación con ese propósito ejemplar cervantino que lo distingue y distancia de la picaresca al iluminar a ambos a una luz. La ejemplaridad que se propone Cervantes, tanto en *El Quijote* (1604) como en las novelas que llevan ese nombre, se nos manifiesta con la máxima intensidad en este extraordinario caso de los adúlteros virtuosos, ¿podría darse algo más alejado de los planteamientos de la picaresca? Y, sin embargo, comparte su esencia con el género en el objeto de mostrar – ¿qué mejor que con un caso de adulterio?- la distancia entre las figuraciones de las palabras, así como otras *representaciones* -particularmente la que hace Camila ante su marido- y los hechos reales que encubren, disimulan y distorsionan.

En el extraño caso del *Curioso Impertinente* Camila y Lotario engañan a Anselmo contra su 'voluntad' pues no es la lujuria o la falta de respeto de estos a su marido y a su amigo lo que les lleva al adulterio o a la traición sino las circunstancias, el condicionamiento al que les somete el loco Anselmo. Es el contexto, entorno o circunstancia la causa de su asocial conducta y no *la maldad de la naturaleza humana*. Se nos muestra además en la novela de modo minucioso cómo se produce también el *cambio de determinación, mentalidad, principios o ideas* de los fieles amigo y esposa hacia la condición de amantes adúlteros y traidores sometidos a la atracción de sus cuerpos. Cervantes lo expresa de este modo:

> Rindióse Camila, Camila se rindió... Pero ¿qué mucho, si la amistad de Lotario no quedó en pie? Ejemplo claro que nos muestra que solo se vence la pasión amorosa con huilla y que nadie se ha de poner a brazos con tan poderoso enemigo, porque es menester fuerzas divinas para vencer las suyas humanas (Q. I. Cap XXXIIII. Donde se prosigue la novela de "El Curioso Impertinente").

Y hablando de fuerzas divinas, nótese el lugar de Dios –palabra suprema del Idealismo- en el *Curioso Impertinente*:

> Pero, fiada en su bondad, **se fio en Dios** y en su buen pensamiento, con que pensaba resistir callando a todo aquello que Lotario decirle quisiese, sin dar más cuenta a su marido,

por no ponerle en alguna pendencia y trabajo; y aun andaba buscando manera como disculpar a Lotario con Anselmo, cuando le preguntase la ocasión que le había movido a escribirle aquel papel. Con estos pensamientos, más honrados que acertados ni provechosos, estuvo otro día escuchando a Lotario, el cual cargó la mano de manera que comenzó a titubear la firmeza de Camila, y su honestidad tuvo harto que hacer en acudir a los ojos, para que no diesen muestra de alguna amorosa compasión que las lágrimas y las razones de Lotario en su pecho habían despertado. Todo esto notaba Lotario, y todo le encendía. (Q. I. Cap XXXIIII. Donde se prosigue la novela de "El Curioso Impertinente").

En la Segunda Parte del *Quijote* se mantiene este mismo propósito tanto desvelador como, al tiempo, ejemplar, algo que podemos ver explícito en el escrito de aprobación del licenciado Márquez Torres, atribuida sin controversia a Cervantes, en el que se incide muy repetidamente en ese carácter distintivo del *Quijote* en contraste con otros que quieren enseñar dando mal ejemplo:

Ha habido muchos que, por no haber sabido templar ni mezclar a propósito lo útil con lo dulce, han dado con todo su molesto trabajo en tierra, pues, no pudiendo imitar a Diógenes en lo filósofo y docto, atrevida, por no decir licenciosa y desalumbradamente, le pretenden imitar en lo cínico, entregándose a maldicientes, inventando casos que no pasaron para hacer capaz al vicio que tocan de su áspera reprehensión, y por ventura descubren caminos para seguirle hasta entonces ignorados, con que vienen a quedar, si no reprehensores, a lo menos maestros dél. Hácense odiosos a los bien entendidos; con el pueblo pierden el crédito, si alguno tuvieron, para admitir sus escritos; y los vicios que arrojada e imprudentemente quisieren corregir, en muy peor estado que antes, que no todas las postemas a un mismo tiempo están dispuestas para admitir las recetas o cauterios, antes algunos mucho mejor reciben las blandas y suaves medicinas, con cuya aplicación el atentado y docto médico consigue el fin de resolverlas, término que muchas veces es mejor que no el que se alcanza con el rigor del hierro." (Q. II. Aprobación del Licenciado Márquez Torres, Q. II)

En el año 1933 Dámaso Alonso publica *El hidalgo Camilote y el hidalgo don Quijote, 1*trabajo que, quizás desapercibido por el estallido de la guerra civil, reeditará en 1958 y otra vez en 1968 entre varios ensayos de su libro *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas.* Dámaso Alonso señala la influencia sobre *El Quijote* del estrafalario personaje Camilote que aparece con su feísima amada Maimonda entre otros personajes del *Primaleón* (Francisco Vázquez, 1512), libro de caballerías que gozó de gran popularidad a tenor de las muchas ediciones que se hicieron a lo largo del siglo XVI. Señala Dámaso Alonso siete coincidencias entre Camilote y don Quijote que considera excesivas como para ser obra de la casualidad. Solo les diferencia que

[1] Alonso, Dámaso (1933): «El hidalgo Camilote y el hidalgo don Quijote», *Revista de Filología Española,* nº 20, págs. 391-397. Y ALONSO, Dámaso (1958): *Del siglo de oro a este siglo de siglas*. Madrid, Editorial Gredos (segunda edición en 1968).

Camilote exige a caballero tras caballero confesar la belleza de la fea Maimonda o batirse con él en duelo a muerte y tras matar a varios caballeros resulta muerto él mismo a manos de don Duardos, mientras que don Quijote se nos presenta en un tono cómico. Pero señala Dámaso Alonso también que sobre don Duardos, el matador de Camilote, hace una versión el genial dramaturgo Gil Vicente, *La Tragicomedia de don Duardos* (Gil Vicente, 1522), en la que de modo idéntico a *El Quijote* se centra solo en el aspecto humorístico de Camilote y señala que Cervantes muy seguramente también leyó la obra de Gil Vicente dado el enorme interés por el teatro de Cervantes y nos consta su estancia en Portugal. Alonso concluye su ensayo en que, aunque *El Quijote* pudiera tener otras influencias, «ninguna de ellas explicaría la idea central del libro: la fe en la hermosura de su Dulcinea, su Maimonda, tratada en vano de ser impuesta al escéptico mundo».[2]

Diversos autores, como Maldonado de Guevara en *La maiestas cesárea en el Quijote*[3] de 1947 o José Antonio Maravall en *El humanismo de las Armas en El Quijote*[4] de 1948, han señalado que *El Quijote* es una crítica a los ideales imperiales españoles, particularmente a la cultura caballeresca y utópica importada con la corte de Carlos V, cuyo imperio, como el de su hijo Felipe II, se desplegaba hacia los cuatro puntos cardinales para *hacer confesar*: al Oeste conquistando América a fin de convertir a los indígenas al cristianismo, al Norte y Este luchando contra los anglicanos y protestantes y al Sur haciendo frente a los infieles turcos y musulmanes en general, al tiempo que reforzando también la *confesión* en el interior con la Inquisición como instrumento así como con las expulsiones de los judíos y los moriscos. Sostenemos aquí, sin embargo, que el significado del *Quijote* va más allá de cualquier coyuntura o momento histórico y entendemos como un importante malentendido de lo que sea el pensamiento realista, ciertamente del interés de muchos pensadores modernos españoles, de Ortega y Gasset a José Luís Mora, transformar injustificadamente la circunstancia en historia[5], pues en lo sustancial, en la realidad, la circunstancia humana es la misma en todo tiempo y lugar[6].

---

[2] Op. cit. p 396

[3] Maldonado de guevara, "La locura mayestática (La espiritualidad cesárea de la cultura española y *El Quijote)", Revista de Estudios Políticos* Nº 33-34, Instituto de Estudios Políticos (Actualmente Centro de Estudios Políticos y Constitucionales), 1947, Maldonado de Guevara volvería a publicar este escrito en el nº 7 de *Anales Cervantinos*, 1958.

[4] Maravall, José Antonio, *Humanismo de las Armas en Don Quijote*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1947.

[5] Mora, José Luís, *Bajo Palabra,* "El Realismo español: palabras y cosas", 2015, http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.023

[6] Otra cosa es que solo nuestro momento histórico de globalización hace realizable lo que no solo Cervantes sino otros importantes autores (Kant, Mozi, etc.) ya han entrevisto.

La aventura de don Quijote que refleja nítidamente la actitud del hidalgo Camilote es la segunda, la del encuentro con los comerciantes toledanos, a los que don Quijote quiere hacer creer y confesar que Dulcinea es la más hermosa y así nos lo manifiestan las palabras claves del episodio que se repiten un buen número de veces en él, incluso una detrás de otra: « (….) habéis de creer, confesar, jurar, afirmar y defender…». (Q. I, Cap IV. De lo que le ocurrió a nuestro caballero cuando salió de la venta)

Ese modo de pensar realista lo utiliza de hecho la *inteligencia*, también conocida como *servicio secreto* de los estados, en tanto que pone entre paréntesis el contenido de la confesión o lo que piensen o esperen los creyentes de la misma; ir al cielo, ser felices, lograr justicia, etc. y atiende solo a su efectos *reales* en términos de *alineamiento, sometimiento o toma de partido,* con lo que podríamos decir que la novela de Cervantes publica, universaliza ese *secreto*, exponiendo la *inteligencia* por vez primera a los ojos del género humano, en feliz consonancia con el completo descubrimiento del mundo que se lleva a cabo en su época.

El idioma árabe, del que Cervantes tenía sin duda nociones, nos acerca también a esta perspectiva si consideramos que su palabra paz, *salam*, resulta ser lo mismo que sometido, fiel o creyente, *muslim*, todas estas palabras de la misma raíz *slm* que las aporta su significado. Ese punto de vista subyace en el Discurso de las Armas y las Letras, lectura difícilmente comprensible, si no quizás inadmisible para españoles o cristianos, cuando en él se lee que el Maestro enseñó a los suyos que «cuando entrasen en alguna casa dijesen: "Paz sea en esta casa».

Pese a la referencia de la segunda aventura al esclarecedor caso de Camilote, más intensa y detalladamente escenifica Cervantes en la primera esa inteligencia con la que sin escándalo nos quiere discretos (Q. I, Cap IV. De lo que le ocurrió a nuestro caballero cuando salió de la venta). El recientemente armado caballero encuentra a Andrés *confesando y prometiendo*, no podríamos decir que la verdad, pues claramente solo reacciona como mejor puede a los latigazos que le está propinando su amo. La llegada de don Quijote y su amenaza apuntando la lanza a la cara del labrador rico hace que sea ahora este el que entre en pánico y *confiese y prometa*. Incluso las sagradas matemáticas platónicas en las que se funda el idealismo filosófico son objeto de burla en virtud de la lanza amenazante; repasa: nueve meses a siete reales, setenta y tres reales, esa es la deuda con el pastorcillo establece don Quijote, a lo que no replica el atemorizado Juan. Finalmente, se retira don Quijote y Juan vuelve a flagelar a Andrés con redoblada saña sin que el autor nos refiera o detalle los hechos que han generado el conflicto. No olvidemos que Cervantes es Dios, que necesariamente sabe todo, pues ese todo es justo lo que quiere saber ante el papel en blanco y, por lo tanto, solo es de interés para la historia el fenómeno de la fuerza actuando

como motor de la confesión y sumisión, mientras que carece de él la llamada *contradicción* o causa puntual del conflicto, de la que el autor no nos da noticia, muy en contraste con lo puntual que es en aclararnos todo en el resto de las aventuras del caballero. Es también una aventura de especial brillantez y pertinencia en la crítica al modo de pensar idealista en tanto que suele tender a expresar que las armas solo actúan puntualmente y luego rige el 'derecho', sin embargo, el caso de Juan Haldudo nos manifiesta que la presencia de la amenaza de las armas es requerida para que se confiese y cumpla aquello *acordado* y *prometido* al acabar el tiempo que dura el desafío, guerra, destrucción mutua o violencia explícita.

Expuesto el inequívoco origen y destino del *Quijote* -el cervantino hay hoy que señalar- nos surge de inmediato una reflexión consecuente: ¿tampoco sus contemporáneos, o los más significados de estos, tenían duda de cuál era el sentido de *El Quijote*? Sabemos ya el temprano dictamen o, más bien, amenaza de Lope: «no hay poeta tan necio que alabe *El Quijote*» (Lope, 1604)[7] pero, a despecho de Lope, *El Quijote* triunfó ante el «desocupado lector» al que apela Cervantes en el Prólogo; el lector sin función pública o militancia, frecuentemente remunerada, las Letras, y de ahí posiblemente la respuesta y el intento disolvente de la beata publicación de Avellaneda (1614) que coge a don Quijote de su mano para acabar dejándolo en el manicomio bajo la protección del Nuncio de Toledo.

¿Avellaneda? Bien pudo ser seudónimo de Lope, el Ave Fénix, a quien Góngora (1561-1627) en ocasiones llama "Llana" (Poema «Patos del aguachirle castellana»), en lugar de Vega, para poner de relieve su superficialidad. Igualmente, la repetida mención del «sinónimo voluntario» en el Prólogo al *Quijote* apócrifo bien puede referir a Camilote. Afortunadamente, Cervantes aún nos dejó otro *Quijote* cortado de la misma tela del primero para que no hubiese duda.

Y una buena muestra de ello la tenemos en el capítulo LVIII de la Segunda Parte, el que precede a la noticia del apócrifo, donde tiene lugar el famoso encuentro con los caballeros santos, pasaje que algunos exaltados autores leen como hito en ese peregrinaje del *héroe* hacia su destino en devotísima conversión. Las imágenes de estos caballeros están cubiertas y el texto abunda en *descubrirlas*, pues es muy propio del estilo cervantino repetirse en lo que quiere enfatizar:

> Fue a quitar la cubierta de la primera imagen, que mostró ser la de San Jorge puesto a caballo, con una serpiente enroscada a los pies y la lanza atravesada por la boca, con la fiereza que suele pintarse.
>
> —Este caballero fue uno de los mejores andantes que tuvo la milicia divina: llamóse don San Jorge y fue además defendedor de doncellas. Veamos esta otra.

[7] Lope de vega, Félix Arturo (1604), Carta al Duque de Sessa

Descubrióla el hombre, y pareció ser la de San Martín puesto a caballo, que partía la capa con el pobre; y apenas la hubo visto don Quijote, cuando dijo:

—Este caballero también fue de los aventureros cristianos…,

Pidió que quitasen otro lienzo, debajo del cual se descubrió la imagen del Patrón de las Españas a caballo, la espada ensangrentada, atropellando moros y pisando cabezas; y en viéndola, dijo don Quijote:

—Este sí que es caballero, y de las escuadras de Cristo: este se llama don San Diego Matamoros, uno de los más valientes santos y caballeros que tuvo el mundo y tiene agora el cielo.

Luego descubrieron otro lienzo y pareció que encubría la caída de San Pablo del caballo abajo, caballero andante por la vida y santo a pie quedo por la muerte.

—Por buen agüero he tenido, hermanos, haber visto lo que he visto, porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas, sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino y yo soy pecador y peleo a lo humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza[8] (Q. II – LVIII Que trata de cómo menudearon sobre don Quijote aventuras tantas, que no se daban vagar unas a otras)

Y aún conviene continuar leyendo el capítulo para ver cómo don Quijote es, tal como dice, tan caballero como ellos. Después de explicar a Sancho lo que significa ¡Santiago y cierra España!, encuentran a un grupo de gente que se entretiene representando *La Arcadia*, gente que invita y trata muy cortésmente a don Quijote, quien, por ello, les quiere pagar con su moneda o virtud caballeresca y se pone en mitad del camino para hacer confesar como los caballeros santos, diciendo:

…sustentaré…que estas señoras zagalas… son las más hermosas doncellas y más corteses que hay en el mundo, excetando solo a la sin par Dulcinea del Toboso, con paz sea dicho de cuantos y cuantas me escuchan.

Es entonces cuando llegan los lanceros con los toros

Confesad, malandrines, así, a carga cerrada, que es verdad lo que yo aquí he publicado; si no, conmigo sois en batalla. (Q. II – LVIII Que trata de cómo menudearon sobre don Quijote aventuras tantas, que no se daban vagar unas a otras)

[8] Esta misma expresión, en la que equipara las *ideas* al *cielo*, se utiliza en el Discurso de las Armas y las Letras de la Primera Parte y expone el sentido del *Quijote* al que nos referimos, la percepción de Cervantes de las ideologías como confesiones forzadas a causa en último término del inmanente estado de guerra, u su consecuente necesidad de acatamiento en todo así en las consignas o maneras de significarse, pero ajenas al discurrir del pensamiento natural de las personas. Seguir luchando por valores e ideas es hacerlo contra molinos de viento, un ejercicio estúpido e inútil, se trata de que encaremos esa realidad, cuyo elemento determinante, como ya dicho, es el arma y la consecuente división humana en unidades armadas o estados, como se ve en que, en efecto, unirnos no es otra cosa que desmantelar fronteras y desarmarnos.

Los hechos históricos del tiempo de Cervantes, tales como la expulsión de los moriscos así como las verdaderas historias de moros y renegados sirven para apuntalar la *tesis* novelística-histórica del *Quijote*. Y ahí tenemos como bien *significativo* ejemplo el diálogo con Lela Zoraida en el mismo capítulo y como introducción al discurso de las Armas y las Letras. A Zoraida le preguntan cuatro veces, cuatro, si estaba bautizada. Se adelantará a contestar en su lugar el cautivo y ella, aunque no está bautizada, «llena de angustia y donaire» interviene para decir que su nombre es María, Zoraida *macangue* -que quiere decir *no*, nos traduce el autor. ¿Pensamos, acaso, que les preocupaba a sus inquisidores la salvación de su alma? Si Zoraida se bautiza sus hijos serán *buenos*, matarán al lado de Santiago Apóstol, pero si Zoraida no se bautiza serán malos, demonios, endriagos, gigantes, *yihadistas*……hasta hoy día…. ¿por los siglos de los siglos? Si entendemos nuestra circunstancia como historia –la evolución de las unidades armadas- entonces no busquemos solución, pues la hemos descartado de antemano. A esto, por cierto, refiere la enigmática aventura de los molinos de viento tomados por gigantes, historia bajo la cual Cervantes no pone nombre como hacia Orbaneja bajo sus pinturas.

La experiencia internacional de Cervantes como militar y, sobre todo, como cautivo cinco años en Argel motivó y aportó un elemento determinante a ese caldo de cultivo de la literatura realista española, tanto más ante la clara evidencia de la condición e igualdad humana básica, independientemente del ámbito, estado, religión o ideología en que se desenvuelva, en contraste con la incompatibilidad de sus *figuraciones* que, sin embargo, paradójicamente se presentan como nuestro medio propio de integración. No hay una figuración más realista que otra; el Idealismo nos hace vivir en un sueño, más bien una pesadilla, en una utopía trágica que nos impide comprender y encarar la realidad de la existencia humana que solo es captada por el discreto, el término que usa Cervantes.

La doctrina a la que hace referencia el Discurso de las Armas y las Letras es el *si vis pacis parabellum,* si quieres la paz, prepara la guerra -esto es, ármate, siempre más y más y más, y la historia pasada o futura no es otra cosa, de lo que nos resulta algo incuestionable, obvio y siempre presente y que también se nos oculta: que las armas, el negocio del estado, son la producción suprema del hombre y el extremo de toda su capacidad en todo tiempo y lugar. El sentido último del Discurso se obtiene en la horrible comprensión de que no hay diferencia alguna entre la circunstancia, las penurias de un soldado cristiano o español y de otro país o de otra religión o ideología cuyo destino es:

> "y con todo esto, con intrépido corazón, llevado de la honra que le incita, se pone a ser blanco de tanta arcabucería y procura pasar por tan estrecho paso al bajel contrario. Y lo que

más es de admirar: que apenas uno ha caído donde no se podrá levantar hasta la fin del mundo, cuando otro ocupa su mesmo lugar; y si este también cae en el mar, que como a enemigo le aguarda, otro y otro le sucede, sin dar tiempo al tiempo de sus muertes." (Q. I-XXXVII. Discurso de las Armas y las Letras)

El Quijote se propone desvelarnos la realidad humana oculta por el Idealismo, cuyo origen es la parcialidad o inhumanidad del estado o unidad armada, que controla tanto la muerte o los muertos como lo que se publica. Releamos la locura del hidalgo:

Se daba a leer libros de caballerías con tanta afición y gusto…. y más cuando llegaba a leer aquellos requiebros y cartas de desafíos…..y desvelábase por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mesmo Aristóteles, si resucitara para solo ello….se enfrascó tanto en su letura….,y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía….rematado ya su juicio….le pareció convenible y necesario hacerse caballero andante y irse por todo el mundo con sus armas y caballo….. Y lo primero que hizo fue limpiar unas armas... (Q I-I)

Si obviamos las poéticas especulaciones del caballero sobre los nombres, la actividad de don Quijote es proveerse de armas y *armarse caballero*, y esto último se consigue con simplemente velarlas, por cuanto exponer que le pertenecen es lo mismo que declarar *soberanía*, calidad de caballero o derecho propio y no subordinado al uso del arma, lo que adecuadamente le vale para dar comienzo a sus aventuras.

Lo usual es considerar las armas por su acción, esto es; la destrucción o muerte que puntualmente causan, sin embargo, el arma nos fuerza o determina virtualmente con la amenaza de daño y con la realidad de la privación, pero, lo que es más importante, sin que medie voluntad (malvada) alguna. Cervantes es bien consciente de ello y nos lo quiere mostrar de inmediato, por eso, las primeras personas que vieron a don Quijote en el mundo, las mozas de la venta

(….) como vieron venir un hombre de aquella suerte armado, y con lanza y adarga, llenas de miedo se iban a entrar en la venta" (y este) "coligiendo por su huida su miedo" (tuvo que retenerlas con palabras tranquilizadoras) "…no fuyan las vuestras mercedes…" (Q. I-II)

Y continúa con sus caballerosas palabras hasta mover a risa a las jóvenes. Entonces sale el ventero:

(….) el cual viendo aquella figura contrahecha, armada de armas tan desiguales, como eran la brida, lanza, adarga y coselete no estuvo en nada en acompañar a las doncellas en las

> muestras de su contento. Más, en efecto, temiendo la máquina de tantos pertrechos, determinó de hablarle comedidamente (Q. I-II)

La simple presencia de las armas sin que medie acción ni indicio de voluntad alguna es suficiente para provocar, en el primer caso, y modificar, en el segundo, el comportamiento de los presentes. Y más allá incluso de la presencia, el hecho de su simple existencia en la naturaleza, anterior a cualquier tipo de conciencia en el ser humano, es suficiente para constituirse en el elemento más determinante y nos lleva ineludiblemente a estar organizados en unidades armadas o estados y a que nuestra única forma de relación sea sumisión en un sistema jerárquico o cadena de mando o, de lo contrario, desafío, circunstancia a la que solo da respuesta la unión humana, que es lo mismo que el desarme.

Cuando vuelven a encontrarse en la venta con el barbero al que robaron el *baciyelmo,* la argumentación de don Quijote es la siguiente: sobre la albarda no sabe, pero sobre el yelmo que, por cierto, posiblemente le libró de la muerte a pedradas de los galeotes, dice

> (….) fue, es y será yelmo de Mambrino, el cual se le quité yo en buena guerra, y me hice señor dél con ligítima y lícita posesión! (I-XLV Donde se acaba de averiguar la duda del yelmo de Mambrino y de la albarda con otras aventuras sucedidas, con toda verdad)

¿Medió, acaso, conflicto alguno para que pueda hablarse o no de legitimidad o licitud? Ninguno. Simplemente el yelmo –al menos para don Quijote- es un arma; pues, «que es lo mesmo decir armas que guerra». La argumentación sobre la ilegalidad de la acción de don Quijote se basa naturalmente en que el objeto en cuestión es civil, pero también una bacía, tal como la albarda, o una ínsula, son botín o ganancia de las armas, su privación, la *justicia distributiva* de la que particularmente se habla en la aventura de Roque Quinart, que es también motivo por el que Sancho acompaña a don Quijote. La propiedad privada no es primigenia, es una cesión eventual y condicionada de soberanía y la unión humana o desarme conduce, por tanto, al *reino de los fines,* a la comunidad humana.

En «Una visión cristiana de *El Quijote*», el título del prólogo de Julián Marías al libro de Denis Armand Gonthier, *El drama psicológico del Quijote*[9]*,* señala Marías que la idea del yelmo no es de don Quijote sino del barbero, al que se le ocurrió ponérselo en la cabeza. Pues bien, según esto se le ocurrió antes a Cervantes y así lo advierte y señala con acierto Antonio Gómez Galán precisamente comentando esta

[9] Armand Gonthier, Denys, *El drama psicológico del Quijote.* Prólogo de Julián Marías, Studium, Madrid, 1962

misma escena en su artículo «El día y la noche en *El Quijote*»"[10] publicado en *Arbor* en 1961. Esta relación, que se percibe más allá o, mejor, antes de las palabras, nos muestra la intención escenificadora del autor del *Quijote*, y es también la que produce y capta la inteligencia, la facultad de los discretos y la carencia de los simples, pues tanto vale un si como un no –ambos son el movimiento de un poco de aire. Cervantes, dice Gómez Galán, hizo llover -«Comenzó a llover un poco», se lee en el texto- para que el barbero se pusiera la bacía en la cabeza.

Marías expone brillantemente el concepto de la *razón vital* que comparte con Ortega en el primer capítulo de otro libro también relacionado con Cervantes y *El Quijote*, *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes y Valle Inclán*[11] donde afirma:

> Lo que llamamos entender consiste en hacer que algo funcione dentro de mi vida. Se entiende, por ejemplo, lo que es un objeto, una pluma, un vaso, un cuchillo, anticipando en la imaginación la función vital que es escribir, o beber, o cortar, viendo el objeto en cuestión ejecutando virtualmente esa función; si yo muestro una pluma a alguien que no sepa qué es escribir, que no conozca esa posibilidad humana, jamás verá una pluma.[12]

El modo en que vivimos es, en efecto, anticipando (virtualmente). Sin embargo, Marías continúa:

> Es mi proyecto el que se interpone y se intercala entre la realidad y yo, el que hace las cosas o cosifica lo real, porque el proyecto, que no solo es algo real sino una potencia realizadora, es él mismo una realidad imaginaria. Esto es una mesa porque proyecto sobre ella apoyar los codos, poner un libro o un vaso encima; pero se convierte en leña ante el proyecto de hacerla arder en la chimenea; en balsa como resto de un naufragio…[13]

Vemos aquí por qué Marías quiso hacernos notar que era el barbero quien *proyectaba* desde la bacía el yelmo, pero no es correcto decir que esto es una mesa porque yo proyecto apoyar los codos sobre ella sino más bien que ella me proyecta a mí esa posibilidad de apoyarlos o apoyar otras cosas. Por eso, el vitalismo ortegiano y español, que seguramente hunde sus raíces en la literatura del siglo XVI, resulta al fin un idealismo reseteado con la idea de 'proyecto'. No hay tal 'yo soy yo y mis circunstancias', en la realidad solo hay circunstancias. Y, en efecto, esta es la premisa con la que nos justificamos a nosotros mismos, mientras que no les reconocemos a los otros la misma condición.

---

[10] Gómez Galán, Antonio (1961), «El día y la noche en el Quijote», *Arbor* Nº 49, p.185

[11] Marías, Julián, *La imagen de la vida humana; y dos ejemplos literarios: Cervantes y Valle Inclán*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1971

[12] Op. Cit. p. 8

[13] Op. Cit. p. 9

Estamos de acuerdo con Marías en un buen trecho: si vemos una mesa patas arriba, afirmaremos sin duda alguna que está mal puesta, pero solo porque conocemos su uso, pues alguien que lo desconociera no podría decir si está mal o bien puesta –algo que ya afirmaba Marías al decir que quien no sabe para qué sirve una pluma no sabe que es una pluma aunque la tenga en la mano. Pero lo que aquí nos importa señalar es que no es necesario hacer consciente ese *entendimiento* del uso de la mesa sino que lo anticipamos *incorporándonosla* virtualmente, el pensamiento realista no existe sin el cuerpo. Con el arma sucede igual, solo que su *incorporación* virtual se nos genera de dos modos opuestos: empuñándola y encarándola y esa experiencia virtual, pero real, nos vuelve esquizofrénicos, nos divide e inoxerablemente nos enfrenta y su resultado es el conocido, *si vis pacis parabellum,* ármate todo lo que puedas aún contra la buena idea de que lo racional, humano y bueno sería la cooperación de todos por el beneficio común.

Vivimos, en efecto, anticipando, preocupándonos de cómo mejorar y, sobre todo, conservar la vida pero nos resulta que, en general, lo más urgente e importante es ocuparnos de lo que está ahí ya para directamente quitárnosla, y cuyo efecto real inmediato y constante es la privación.

Si el prólogo al Discurso de las Armas y las Letras es el de la inquisición a Zoraida, su epílogo es la historia del cautivo en el que nos presenta Cervantes la «bandera blanca de paz» en el momento crucial del encuentro y vínculo entre ambos miembros de los irreconciliables e incomunicables bandos.

La bandera blanca es la señal que ofrece una referencia alternativa e inequívoca ante las Armas y nos infunde el espíritu necesario para detener la violencia que permita y active la comunicación para la unión o el desarme, que 'es lo mesmo decir desarme que comunidad humana'.

Con el desarme o unidad humana las figuraciones idealistas desaparecerán como el humo cuando cesa el fuego, pues ese cambio de circunstancias también resultará en compartir el modo natural humano de pensar.

La historia del cautivo en Argel tiene en Cervantes dos antecedentes: una primera en *Los baños de Argel,* compendio de lugares comunes que ha dado lugar a considerar esta obra como diseñada para recaudar dinero para los cautivos a base de conmover o sugestionar al espectador y otra posterior, *Los tratos de Argel,* obra mucho más compleja y sutil que, representada, mostrará repetidamente el paño blanco al espectador desde las ventanas sobre el escenario, aunque no se mencione con el nombre bandera blanca que propiamente es un término militar, un término de las Armas.

Pero vayamos a la Segunda Parte, al capítulo XVII tan famoso de los Leones titulado «Donde se declaró el último punto y estremo adonde llegó y pudo llegar

el inaudito ánimo de don Quijote con la felicemente acabada aventura de los leones».

Tal como hemos mencionado, la intención del autor realista se obtiene cuando se capta el artificio de la escenificación, esto es, el acopio por la fuerza impensada del azar -como lo fue la lluvia para el yelmo de Mambrino- de los componentes y factores necesarios para que se produzca el hecho deseado, en este caso la aventura de los requesones, que no es una simple broma o anécdota; con ellos se ducha a don Quijote de suero, de modo que se nos hace verosímil que no se lo meriende el león y le sirve igualmente al autor para que aparezca el paño blanco, el objeto necesario para dar fin a la aventura que ya se nos anunciaba en el capítulo previo como «la del carro de las banderas». Es la simple vista en la lejanía del «carro de las banderas» la que hace requerir apresuradamente a don Quijote las armas, seguro de que con las banderas se acerca la ocasión de la *hazaña*. Y ya en el capítulo XVII (releer el título), según se va acercando, se menciona otra vez el «carro de las banderas», en total cuatro veces, cuatro, todo para que, una vez que el león desprecie a don Quijote, éste pide al leonero que cierre la jaula:

> Hízolo así el leonero, y don Quijote, poniendo en la punta de la lanza el lienzo con que se había limpiado el rostro de la lluvia de los requesones, comenzó a llamar a los que no dejaban de huir ni de volver la cabeza a cada paso, todos en tropa y antecogidos del hidalgo; pero alcanzando Sancho a ver la señal del blanco paño, dijo:
>
> —Que me maten si mi señor no ha vencido a las fieras bestias, pues nos llama. (Q. II, Cap. XVII. Donde se declaró el último punto y estremo adonde llegó y pudo llegar el inaudito ánimo de don Quijote con la felicemente acabada aventura de los leones)

La bandera blanca no equivale a rendición sino al contrario, a la manifestación del entendimiento de nuestra interdependencia. Cesar unilateralmente en el uso de la violencia, del fuego, del emprendimiento para el daño (la producción de armas) e incluso en la inhumanidad requerida para competir resulta en lo contrario de lo que se pretende, en la sumisión, en el servicio y, prácticamente, en la integración en otra unidad armada (asaz del previo aumento de la violencia en la original para compensar la deserción del que no colabora para la destrucción) y, por último, incluso en la posibilidad misma de hablar, proponer. En efecto, el desarme unilateral no es tal, no es viable, el desarme solo puede llevarse a cabo con la cooperación de todos.

Pero, esto no es óbice para que la propuesta si requiera la unilateralidad –que es lo que realmente sucede con el levantamiento de la bandera blanca –el punto y estremo al que pudo llegar Cervantes, momento en el que todavía no se ha producido desarme alguno.

La sustitución de nuestra actual división en unas 200 unidades armadas por la unión humana solo puede realizarse con el acuerdo y la coordinación de todos. Si nos unimos, es decir, si nos des-*insulamos*, si vivimos juntos o convivimos, ¿Cómo podría haber ejércitos? Ni siquiera uno, pues obviamente son unos por otros y no por otro motivo. Ni siquiera existirá el objeto arma, pues, igualmente, unidos, ¿cómo podríamos admitir el emprendimiento para el daño, lo que, sin embargo, ahora es la actividad humana suprema? Pero, ni siquiera se trata de eso, se trata de que el desarme mismo es la construcción de la comunidad humana.

Referencias Bibliográficas

Alonso, Dámaso, *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas*, Madrid, Gredos, (segunda edición) 1969.

Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes*. Madrid, Editorial Hernando, 1925

— *Cervantes y los casticismos españoles*, Barcelona, Alfaguara, 1966.

Close, Anthony, *The romantic approach to 'Don Quixote'*, Cambridge University Press. Cambridge, 1978.

Díaz Plaja, Guillermo, *La técnica narrativa de Cervantes*, Barcelona, Diputación Provincial de Barcelona, Biblioteca Central, 1949.

Gaos, Vicente, *Cervantes, novelista, dramaturgo y poeta*, Barcelona, Planeta, 1979.

Giménez Caballero, Ernesto, *Don Quijote ante el mundo (y ante mi)*, Puerto Rico, Inter American University, 1979.

Maravall, José Antonio, *Utopía y contra-utopía en El Quijote,* Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976.

Marías, Julián, *El Alción. Imagen de la vida humana*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1971.

Mora, José Luis, "Lecturas filosóficas del Quijote", Gran Enciclopedia Cervantina, v. V, Dir. Carlos Alvar, Madrid, Castalia, 2008.

Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote: Ideas sobre la novela*, Espasa-Calpe, 1964

Rey Hazas, Antonio, *Poética de la libertad y otras claves cervantinas*. Madrid, Eneida, 2005

Rey Hazas, Antonio y Muñoz Sánchez, Juan Ramón, *El nacimiento del cervantismo. Cervantes y El Quijote en el siglo XVIII*, Madrid, Verbum, 2006.

Rosales, Luis, *Cervantes y la libertad,* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1985

Unamuno, Miguel de, *Vida de don Quijote y Sancho*. Obras Completas, Madrid. 1967

Zambrano, María, *Cervantes (Ensayos de crítica literaria)*. Ed. Enrique Baena, Málaga, Ed. Málaga, Fundación Málaga, 2005

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.017
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 337-354

Don Quixote in the spanish litterature
according to Dámaso Alonso

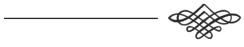
El Quijote en la literatura española según Dámaso Alonso

Manuel Piqueras Flores

Universidad Autónoma de Madrid
manuel.piqueras@uam.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.018
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 355-372

Este trabajo se ha llevado a cabo gracias a la financiación del Programa de Ayudas para la Formación del Personal Investigador de la Universidad Autónoma de Madrid.



Recibido: 11/06/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

El presente trabajo estudia los textos que Dámaso Alonso dedicó al Quijote. Se profundiza en dos aspectos fundamentales: el papel de la novela de Cervantes dentro de la historia de la literatura española y el acercamiento de Alonso a la obra desde los tres niveles que se pueden abordar un texto literario según sus planteamientos teóricos: la lectura habitual, la crítica y la Estilística o Ciencia de la Literatura.

Palabras clave: *Quijote, Dámaso Alonso, Estilística, Realismo español.*

Abstract

This paper analyzes the texts that Dámaso Alonso wrote about Don Quixote. We deepen in two fundamental points: the role of the Cervantes' novel in the spanish litterature history and the approach of Alonso to the work from the three differents levels according to his own theorical framework: the habitual reading, the critical Reading and the Stylistic or Literary Science.

Keywords: *Don Quixote, Dámaso Alonso, Stylistic, Spanish realism.*

Con el estallido de la Guerra Civil española en 1936, varios de los miembros más destacados de la joven Escuela Filológica Española —surgida bajo el magisterio directo o indirecto de don Ramón Menéndez Pidal— se vieron obligados a seguir su carrera académica fuera de nuestras fronteras. Como bien explica José Montero Reguera[1], muchos de los filólogos que abandonaron España eran eminentes cervantistas —entre ellos, Américo Castro, que con *El pensamiento de Cervantes* (1925) había marcado uno de los hitos fundacionales del cervantismo moderno—, mientras que entre aquellos que se quedaron existen pocos casos de estudiosos dedicados con asiduidad a investigar la literatura de Cervantes.

Para Montero Reguera, precisamente el hecho de que "los filólogos del Centro de Estudios Históricos en España no se ocuparon con frecuencia del *Quijote*"[2] tiene que ver con la importancia de las ideas de Castro:

> Quizás también el extraordinario influjo de las ideas de Castro sobre todos sus discípulos, tanto en Estados Unidos como en España: pero aquellas no eran del todo bien vistas en España, con una situación política que quiso hacer de Cervantes un héroe glorioso con una imagen afín al régimen, muy alejada de la que Castro nos ofreció.[3]

No obstante, el propio Montero Reguera admite que los trabajos sobre el *Quijote* de los filólogos que permanecieron en España «ofrecen páginas de enorme interés»[4]. Como ejemplo, cita a Rafael Lapesa y a Manuel de Montoliú, pero también a Enrique Moreno Báez y a Dámaso Alonso. El caso de Moreno Báez resulta interesante porque en sus *Reflexiones del Quijote* discrepa abiertamente con Castro, especialmente en lo que concierne a la cuestión religiosa en los textos cervantinos[5]. También Dámaso Alonso admite sus diferencias con Castro, no específicamente en cuanto a Cervantes y al *Quijote*, pero sí en cuanto a la "interpretación de la

[1] Montero Reguera, J., *El "Quijote" durante cuatro siglos. Lecturas y lectores*, Valladolid, Universidad de Valladolid, p. 96.
[2] Ibid., p. 97.
[3] Ídem.
[4] Ibid., p. 96.
[5] Moreno Báez, E., *Reflexiones sobre el "Quijote"*, Madrid, Editorial Prensa Española, pp. 47-60. No solo Moreno Báez, sino otros muchos discreparon con don Américo en este sentido, fuera de España —por ejemplo, Paul Descouzis en su *Cervantes a nueva luz*—, pero también dentro de ella. Particularmente importante resulta el *Cervantes, creador de la novela corta española* de Agustín González de Amezúa, publicado en el año 1956, que, si bien se ocupa sobre todo de las *Novelas ejemplares*, tangencialmente establece conclusiones sobre el *Quijote*, que se oponen casi frontalmente a las de Castro.

vida española" desde un punto de vista total[6], marco en el que precisamente se insertan los trabajos cervantinos de don Américo, no solamente *El pensamiento de Cervantes*, sino también *Hacia Cervantes* (1958) y *Cervantes y los casticismos españoles* (1966).

Más allá del peso de los trabajos críticos de don Américo, Pablo Jauralde plantea dos explicaciones posibles a la ausencia de un verdadero cervantismo español en gran parte del siglo XX: por un lado, la dificultad del lector español para distanciarse de su modo de concebir la novela de Cervantes[7], lo que Fernando Rodríguez Mansilla ha llamado una explicación "de índole metafísica"[8]; por otro, el método de estudio aplicado a los textos, la Estilística (entre cuyos resultados destaca "los estudios […] de Amado Alonso y Dámaso Alonso"[9]), que imposibilitaba para Jauralde "captar aquellos elementos que no se resolvían bonitamente en palabras y oraciones"[10]: Para el crítico, la generación de Amado Alonso, Dámaso Alonso y Rafael Lapesa era consciente de la limitación de su método:

> Los viejos maestros lo sabían —en realidad siempre supieron cuál era su tarea y dónde estaba el límite de sus trabajos—, y, pudorosamente, dejaron el campo de la crítica cervantina libre y siguieron enriqueciendo con su sabiduría filológica el tesoro de los textos bien editados, el estilo, la historia de la lengua…[11]

Y esta situación es la que explicaría precisamente la ausencia de textos críticos sobre Cervantes:

> Solo rebuscando mucho se encuentra uno con apuntes filológicos de Lapesa, con algún escarceo mínimo de Dámaso Alonso, con la agudeza filológica de Amado Alonso, con la sabiduría cervantina de Alonso al fondo de toda su obra crítica y creadora. Cervantes, en todos estos casos, ocupa el fondo de la escena. Ninguno de ellos se ha asomado jamás, en profundidad, a Cervantes, cuya obra conocen soberanamente, doy fe de ello.[12]

Tanto Jauralde como Montero Reguera señalan la ausencia de lecturas críticas del *Quijote* hechas desde el mundo de la filología, pero hay que recordar que durante la posguerra española salen a la luz textos sobre la novela cervantina también desde otros ámbitos. Jauralde, por ejemplo, cita a Torrente Ballester y a Francisco Ayala

[6] Así lo explica en una entrevista para Televisión Española: Soler Serrano, J., "Entrevista a Dámaso Alonso", min. 16:55-17:05.
[7] Jauralde, P., "Cervantes y la escuela filológica española", en *Voz y letra*, vol. 16, p. 7
[8] Rodríguez Mansilla, F., "Dámaso Alonso lee el *Quijote*: nación, realismo e intrahistoria en el cervantismo español", en *eHumanista*, vol. 9, p. 175.
[9] Jauralde, P., op. cit., p. 4.
[10] Ibid., p. 7.
[11] Ibid., p. 7.
[12] Ibid., p. 5.

(este último, por cierto, en el exilio)[13]. El caso de Dámaso Alonso, como el de otros miembros de la generación del 27, es singular, porque su dedicación a la literatura se dio desde dos puntos de vista diferentes: la del creador (más concretamente, la del poeta) y la del estudioso. Como poeta, Dámaso Alonso se convierte junto con Vicente Aleixandre en uno de los grandes referentes de las jóvenes generaciones tras la guerra civil. Como filólogo, en 1941 obtiene la cátedra de Filología Románica en la Universidad Central, vacante desde que Menéndez Pidal la dejara. Además, en 1948 ingresa en la Real Academia Española, de la que con posterioridad llega a ser director, sustituyendo en este cargo también a Menéndez Pidal[14].

En este sentido, los trabajos sobre el *Quijote* parecen sin duda escritos por el Dámaso Alonso filólogo, y no por el Dámaso Alonso poeta[15]. En general, los distintos textos sobre Cervantes conforman los nueve apartados de *La novela cervantina*, opúsculo publicado en dos ocasiones, en 1950 y 1969; todos excepto "El hidalgo Camilote y el hidalgo don Quijote" y "Maraña de hilos", dos artículos sobre posibles fuentes del *Quijote* y *Los baños de Argel* respectivamente. Como decíamos, estos trabajos pertenecen al ámbito de la filología tanto por su objeto de estudio como por su afán de rigurosidad. Sin embargo, pueden encontrarse algunas afirmaciones del propio Alonso en la introducción de *La novela cervantina* que en principio matizan esta categorización:

> Quiero sencillamente traer ante ustedes mis reacciones personales frente a la novela cervantina. He dicho mis reacciones personales, y debo en seguida rectificar. Mis reacciones se han producido dentro de una tradición y dentro de una evolución general del la Humanidad culta. Las llamo "personales" porque dentro de esa gran tradición yo soy un lector más, una sensibilidad puesta enfrente de esa gran vibración, de ese gran destello que es la obra cervantina.[16]

Las palabras de Dámaso Alonso cobran un significado especial si las leemos a la luz de su marco teórico. En *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, seguramente su trabajo crítico más importante (del que Jauralde, para expresar el predominio de la Estilística, dice que "se leía como un delicioso evangelio

[13] Ibid., p. 3.

[14] http://www.rae.es/la-institucion/los-academicos/directores.

[15] Cabe precisar que muchos de los trabajos críticos de nuestro autor fueron publicados con ligeros retoques y con títulos diferentes en lugares distintos, especialmente en lo que concierne a sus trabajos cervantinos. El caso mejor explica esta situación es su articulito sobre el proceso de engaño y desengaño de Sancho Panza, publicado hasta cinco veces de forma autónoma antes de la muerte de Alonso en 1950, 1968, 1984 y 1989, además de ser traducido al alemán en 1968. Además, el texto se introdujo como apartado en *La novela cervantina* (1969). Para un panorama completo de esta situación bibliográfica, puede verse Jaime Fernández, *Bibliografía del "Quijote" por unidades narrativas y materiales de la novela, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos*, pp. 57-58.

[16] Alonso, D., *La novela cervantina,* en *Obras completas,* vol. 8, Madrid, Gredos, p. 587.

crítico"[17]), Alonso distingue entre dos posibles conocimientos de la literatura (y, en especial, de la poesía): el del lector habitual y el del crítico:

> Dos son los conocimientos normales de la materia literaria […]. El primer conocimiento de la obra poética es, pues, el del lector, y consiste en una intuición totalizadora […]. Pero hay un segundo grado de conocimiento poético. Existe un ser en el que las cualidades del lector están como exacerbadas […]. Ese otro ser excepcional, el crítico, no sólo tiene una poderosa intensidad de expresión, sino que reacciona, en general, ante todas las intuiciones creativas.[18]

La propuesta de su estudio consiste precisamente en proponer un tercer tipo de conocimiento literario, el de la Estilística o, término que él prefiere, el de la Ciencia de la Literatura, una disciplina en ciernes:

> Fui primero, pues, lector entusiasta; y luego me aupé –con juvenil osadía– a crítico […]. Como en otra parte de este libro se explica, había pasado por el primer conocimiento poético y por el segundo, y estaba empeñado en los caminos del tercero: de un conocimiento del poema (de este y de aquel poema) como problema, como objeto de indagación científica, puente a su vez por el que se podría llegar al planteamiento del problema total de la poesía.[19]

Resulta llamativo que uno de los filólogos más importantes de la España del siglo XX, aquel que propone la creación de un tercer escalón en el conocimiento literario[20] por encima del conocimiento del lector y del conocimiento del crítico, al reflexionar sobre el *Quijote*, la joya de nuestra literatura, lo haga desde sus "reacciones personales", como "un lector más" dentro de "una gran tradición"[21]. Al presentar *La novela cervantina* como el resultado de una lectura más del *Quijote*, Dámaso Alonso se sitúa en el primer escalón del conocimiento literario tal como él lo entiende. Tres son los objetivos que el autor se propone al inicio de *La novela cervantina*:

> ¿Se puede aún hablar de realismo? ¿Se puede hablar aún de "literatura española"? ¿Se puede aún hablar de Cervantes en una esfera de normalidad crítica, es decir, sin pretender ver en él lo que nunca habían visto millones de lectores durante tres siglos y medio? Sí, todo eso intento: hablar, una vez más, del realismo de la literatura española, hablar de Cervantes sin tratar de colarles a ustedes algún descubrimiento sensacional.[22]

Nos interesa ahora, sobre todo, el tercer punto: la normalidad crítica a la hora de abordar la obra cervantina. Estas palabras constituyen una crítica contra las

[17] Jarualde, P., op. cit., p. 6.
[18] Alonso, D., *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos, pp. 37, 38, 203.
[19] Ibid., p. 9.
[20] Ibid., p. 403.
[21] Alonso, D., *La novela cervantina*, p. 587.
[22] Ídem.

sobreinterpretaciones que, desde diversos ámbitos, se habían hecho del *Quijote*. En *Poesía española*, precisamente al explicar la importancia del lector habitual, Alonso hace uso de la ironía para censurar comportamientos críticos, usando como ejemplo el *Quijote*:

> Las obras literarias han sido escritas para un ser tierno, inocentísimo y profundamente interesante: "el lector". Ni el *Quijote* se creó para los cervantistas (aunque haya algún cervantista que piense de otro modo), ni el teatro de Shakespeare para la filología alemana.[23]

Si *La novela cervantina* se presenta, sobre todo, como un conjunto de reflexiones a partir de una lectura personal de la obra de Cervantes (no solamente del *Quijote* sino también de algunas de las *Novelas ejemplares*), podemos entender entonces que Dámaso Alonso optara por no incluir, como un apartado más, "El hidalgo Camilote y el hidalgo don Quijote", uno de sus primero estudios sobre el *Quijote*. Este pequeño artículo indaga en la relación entre Camilote, personaje ridículo del *Primaleón* (libro de caballerías que Alonso conocía muy bien), y don Quijote. En efecto, empezando por lo parecido del nombre, las coincidencias son muchas: hasta siete consigue exponer el estudioso en una clara explicación[24]. En general, cuando el cervantismo posterior se ha referido a este trabajo, no lo ha hecho para refutarlo, sino para considerarlo una importante aportación. En *Cervantes y su concepto del arte*, Helena Percas comenta brevemente el artículo de nuestro autor:

> En "El hidalgo Camilote y el hidalgo don Quijote" de su libro *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas* (Madrid, 1962), establece Dámaso Alonso los puntos de contacto entre el *Primaleón* y el *Quijote* (págs. 20-28), así como las divergencias: Camilote acaba siendo un caballero en serio, vencedor de varios otros (pág. 23), mientras que Cervantes desarrolla el aspecto cómico, igual que Gil Vicente en *El Don Duardos*, inspirado, igualmente, en la misma historia de Camilote y Maimonda.[25]

También Giuseppe Grilli, al estudiar las reescrituras cervantinas de los libros de caballerías recuerda a Alonso:

> Es sabido cómo Dámaso Alonso quiso leer en la investidura de Camilote una premisa o antecedente de la ironía cervantina. Y efectivamente las semejanzas entra ambas burlas son

[23] Alonso, D., *Poesía española*, p. 37.
[24] Alonso, D., "El hidalgo Camilote y el hidalgo Don Quijote", en *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas*, Madrid, Gredos, p. 22.
[25] Percas, H., *Cervantes y su concepto de arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del "Quijote"*, Madrid, Gredos, p. 29.

evidentes, aunque el episodio del *Primaleón* más parece acordarse con cierto espíritu de la *Segunda parte*.[26]

Hay ocasiones en las que el cervantismo no cita siquiera Alonso, al hablar de la identificación entre don Quijote y Camilote, lo que supone una prueba de la aceptación de su contribución. Así, en su edición del *Quijote*, Florencio Sevilla y Antonio Rey explican simplemente:

> El nombre, desde luego, extrema de todo punto la burla, pues, sobre denotar 'la pieza del arnés que cubría el muslo del caballo' (*Tesoro*), incorpora el sufijo *–ote*, con sus connotaciones ridiculizadoras, que alcanza cotas de parodia literaria y caballeresca cuando se asocian con *Lanzarote* […] o con *Camilote* (el ridículo hidalgo, enamorado de la feísima Maimonda, en el *Primaleón* y *Polendos* [1516] y en *Don Duardos* [1522], de Gil Vicente.[27]

En cuanto a si Cervantes tomó como modelo el personaje original de Camilote, del *Primaleón*, o su recreación de la *Tragicomedia de Don Duardos*, Dámaso Alonso se inclina por la primera opción, aunque puntualiza que "lo verosímil, lo humanamente pensable es que conociera lo mismo el *Primaleón* que la *Tragicomedia de Don Duardos*"[28].

Como vemos, aunque en su propuesta de creación de una Ciencia de la Literatura Dámaso Alonso defiende una investigación ahistórica[29], este concepto "no le impide rastrear como pocos las fuentes de nuestra literatura"[30], por decirlo con palabras de José Portolés. Por ello, como decíamos, dentro de los tres grados de conocimiento literario que Alonso distingue teóricamente, "El hidalgo Camilote y el hidalgo don Quijote" se situaría en el segundo grado, el del territorio del lector crítico. La naturaleza de este artículo, por lo tanto, sería en principio distinta a la de *La novela cervantina*.

No obstante, aunque Dámaso Alonso sitúe *La novela cervantina* en el ámbito de ese primer conocimiento literario (el del lector), intentaremos demostrar en nuestro trabajo que también aquí (en uno de esos "escarceos mínimos" a los que se refería Jauralde[31]) pueden encontrarse sin duda también elementos que pertenecen al segundo escalón (crítica literaria) en incluso al tercer escalón (el de la Ciencia

[26] Grilli, G., *Literatura caballeresca y re-escrituras cervantinas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos*, pp. 98-99.
[27] Rey, A., y Sevilla, F., "Notas" a *Don Quijote de la Mancha*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, p. 35.
[28] Alonso, D., "El hidalgo Camilote y el hidalgo don Quijote", p. 27.
[29] Alonso, D., *Poesía española*, pp. 205-207.
[30] Portolés, J., *Medio siglo de Filología Española (1896-1952): Positivismo e Idealismo, Madrid, Cátedra*, p. 181.
[31] Jauralde, P., op. cit., p. 5.

de la Literatura). Cabe señalar que la primera versión de *La novela cervantina* ve la luz en 1950, es decir, algunos años antes de la publicación de *Poesía española* (cuya primera edición data de 1957). La reflexión de Alonso sobre los modos de acercarse a la materia literaria no ha encontrado todavía su formulación definitiva, por lo que resulta lógico que su autor no ubique con exactitud su trabajo dentro de sus propias coordenadas teóricas.

Como decíamos, tres son los objetivos que se proponen al inicio de *La novela cervantina*: hablar de realismo, de literatura española y, por último, de Cervantes, con esa "normalidad crítica" a la que Dámaso Alonso apela[32]. El opúsculo se centra en realidad en establecer una serie de relaciones entre los dos primeros puntos y el tercero. Como ha indicado recientemente Rodríguez Mansilla en un artículo ya citado, la lectura del *Quijote* hecha por Alonso parte de la clásica idea de Menéndez Pidal, según la cual el hecho diferenciador de la literatura española respecto al resto de literaturas europeas es el carácter realista de la primera:

> *La novela cervantina* es la suma de una serie de trabajos previos de Dámaso en torno a un tema que los discípulos de Menéndez Pidal, agrupados en el Centro de Estudios Históricos, heredaron de su maestro: el realismo como rasgo esencial de la literatura española.[33]

El propio Dámaso Alonso explica que su trabajo es también un diálogo con aquellos que le han antecedido:

> Son, por otra parte, las reacciones de un hombre que ha dedicado parte de su vida a considerar estos temas; que ha querido contrastar, para ver si eran legítimas o no, opiniones que nos legaron nuestros mayores, sobre eso que se ha llamado el realismo español.[34]

Pero aquí Alonso no se está planteando esta problemática, precisamente porque ya la había estudiado anteriormente. Le basta con resumir las conclusiones extraídas de sus trabajos, conclusiones que se adhieren perfectamente a las tesis de Menéndez Pidal:

> No queramos hacer piruetas; el realismo español existe, pero es necesario un adjetivo caracterizador; es un realismo psicológico. Desde el *Poema del Cid* (frente a la *Canción de Roldán*) y a través del Arcipreste de Hita, del *Arcipreste de Talavera*, de *La Celestina* y de *El Lazarillo de Tormes*, la literatura española con una constancia y en una gradación que se diría dirigida dentro de un plan supremo, se ha propuesto la pintura del alma humana.[35]

---

[32] Alonso, D., *La novela cervantina, en Obras completas, vol. 8, Madrid, Gredos*, p. 587.
[33] Rodríguez Mansilla, F., op. cit., p. 176.
[34] Alonso, D., *La novela cervantina*, p. 588.
[35] Ídem, p. 588.

Como vemos, Dámaso Alonso parte de una idea, común por otra parte a lo largo del siglo XX, de que la literatura progresa. Ya en *Enlace del realismo* encontramos un apartado titulado "A la busca de la novela moderna. Tanteos españoles en el siglo XVI"[36], donde se estudia la evolución de nuestra narrativa como la búsqueda de un nuevo molde que fuera capaz de sustituir a la épica y cuyo nacimiento definitivo hemos de situar en el *Quijote*. Es esta una visión habitual también hoy, que implica un concepto de progreso no demostrado (y posiblemente no demostrable) que impregna los estudios literarios, no solo en cuanto al realismo o al nacimiento de la novela, sino también, por ejemplo, en cuanto al surgimiento de nuestro teatro clásico. A propósito de esta idea, Rodríguez Mansilla comenta que:

> Dámaso parte de esta visión providencialista, a partir de la cual Cervantes es la expresión máxima de algo más grande, la literatura española, que se mantiene uniforme en tema, técnica y propósitos desde su inicio con el *Poema de Mío Cid*.[37]

No obstante, hemos de entender adecuadamente las palabras de Dámaso Alonso. En rigor, como filólogo, no expone una visión providencialista. Sus palabras exactas son: "se diría dirigida dentro de un plan supremo". En esta expresión se plasma la admiración y perplejidad por la evolución de nuestra literatura. Se apunta, sí, un progreso artístico continuado, pero como descubrimiento, no como presupuesto. Esta diferencia resulta importante sobre todo si creemos posible considerar que "*La novela cervantina* es un texto que refuta, aunque sin referirlo explícitamente, a *Mimesis* de Erich Auerbach"[38], porque en *Mimesis* se sostiene –y esta es probablemente su tesis principal– que la representación de la realidad en la literatura occidental es cada vez más perfecta, siguiendo una línea ascendente que culmina en el realismo decimonónico. Para Rodríguez Mansilla, el texto de Dámaso Alonso se opone dialécticamente al texto de Auerbach, en un debate similar al mantenido por Ernst R. Curtius y Menéndez Pidal acerca de la épica. El propio Alonso, como hemos visto, no deja pasar la oportunidad de citar las diferencias entre el *Poema de mio Cid* y la *Chanson de Roland*[39], siguiendo la tesis de su maestro. Tanto Menéndez Pidal como su discípulo plantean la singularidad de la literatura española frente al resto de literatura europea, singularidad basada en el realismo como rasgo principal. En la búsqueda del realismo en la literatura española, Dámaso Alonso resalta dos "cimas"[40], utilizando una metáfora que incide en la idea de "gradual ascensión"[41]:

---

[36] Alonso, D., *Enlace del realismo*, pp. 483-486.
[37] Rodríguez Mansilla, F., op. cit., p. 180.
[38] Ibid., p. 176.
[39] Alonso, D., *La novela cervantina*, p. 588.
[40] Ídem.
[41] Ídem.

> Hay en esta serie como una gradual ascensión, como una tradición técnica en esta pintura de los procesos que se desarrollan en el alma humana, hasta llegar a dos cimas: *La Celestina*, en donde por primera vez la técnica del realismo psicológico ha plasmado grandes, intensos caracteres; y *El Lazarillo de Tormes*, porque en él, también por primera vez, esa maestría de raíz medieval ha ido a insertarse en una verdadera novela.[42]

Desde este punto de vista, existe un desarrollo del realismo de las almas cada vez mayor, en una ascensión cronológica que llega hasta el *Quijote* (solamente hasta este, no más allá), de tal forma que las obras citadas por Dámaso Alonso desde el *Cid* constituyen algo así como formulaciones imperfectas de ese realismo. Esta concepción de la historia de la literatura supone un problema, pues en cierto modo intenta entender los textos más antiguos con el molde de textos más recientes y más canónicos. No se valoran las obras por sí mismas, sino como tentativas no logradas de obras posteriores. De este modo es visto también el resto de la obra de Cervantes frente al *Quijote*:

> [Cervantes] acoge en su obra todas las formas novelescas que la modalidad española del Renacimiento, acoge en su obra todas las formas novelescas que la modalidad española del Renacimiento había creado. Las acoge a lo largo de su obra ensayándolas una a una en la *Galatea*, en las *Novelas Ejemplares* y en el *Persiles* […]. ¡Cervantes, movido por la penuria y por la fama, siente la misma desazón que todo el siglo XVI había sentido buscando con afán la fórmula de la nueva novela! Y así como el siglo XVI ve premiado su esfuerzo al hallar con el *Lazarillo* la novela realista, lo que ha de ser fundamentalmente la novela moderna, Cervantes –cuando por fin definitivamente acierta– combina en el *Don Quijote* esa técnica fundamentalmente realista con todos los otros tipos de novela que el siglo XVI había ensayado.[43]

La idea de que la búsqueda del realismo recorre la literatura española hasta llegar al *Quijote* conlleva suponer una vinculación entre los diferentes textos únicamente por el hecho de pertenecer a la misma nación de origen. Sin embargo, en su argumentación, Dámaso Alonso, pese a citar en principio textos medievales que conoce bien (el *Poema de mio Cid*, el *Corbacho* y el *Libro del Buen Amor*), recurre especialmente a la *Celestina* y al *Lazarillo* como antecedentes del *Quijote*, y lo hace no solamente por ser "cimas" importantes en el proceso, sino también porque son obras que Cervantes conocía bien y que sin duda admiraba. Por tanto, la conexión entre la *Celestina* y el *Lazarillo* y el *Quijote* va más allá de la pertenencia a un mismo sustrato cultural (lo que Rodríguez Mansilla atribuye al uso del concepto de intrahistoria[44]) y se sitúa en el terreno de las fuentes literarias, que tan bien conocía el crítico. En este sentido, resulta relevante que en el tomo VIII de sus *Obras com-*

[42] Ídem.
[43] Ibid., p. 590-591.
[44] Rodríguez Mansilla, F., op. cit., p. 177.

pletas de Dámaso Alonso, editadas bajo la supervisión del propio estudioso, el texto de la *Novela cervantina* se sitúe justo después de los siguientes trabajos: *Enlace del realismo*, *"Tirant lo Blanc", "La Celestina"* y *Tradición folklórica y creación artística en "El Lazarillo de Tormes"*. Es decir, en primer lugar se coloca un texto general sobre el realismo español, y posteriormente se sitúan tres trabajos sobre obras que, además de ser para Alonso fundamentales en la creación de ese realismo español, son también referencias indiscutibles en la narrativa cervantina. El propio estudioso lo señala, especialmente en su texto acerca del *Tirant*:

> Es innegable que Cervantes aprendió en el libro de Martorell una buena lección. Se suelen señalar algunos puntos concretos del *Quijote* que parecen dejar traslucir huella del *Tirant*. Sin negarlos (ni mucho menos), me parece mucho más decisiva la lección general: de hombre a hombre, de novelista a novelista, de técnica a técnica.[45]

Al situar sus estudios sobre el *Tirant*, la *Celestina* y el *Lazarillo* como antesala de la novela cervantina, lo que en un principio es una visión de conjunto sobre la literatura española y su esencia fundamental, indirectamente toma un cariz de protoestudio sobre fuentes y materiales de la narrativa cervantina, así como del concepto de literatura presente en el *Quijote*. En este sentido, no es de extrañar que, al establecer las semejanzas y diferencias entre el *Tirant* y el *Quijote* en cuanto al espíritu literario de ambas obras, Alonso nos dé una de sus claves fundamentales sobre su lectura de la novela de Cervantes:

> El *Tirant* y *Don Quijote* son libros que están como partidos por la mitad entre el idealismo caballeresco y positivismo diario. Esta coincidencia me parece el vestigio fundamental de que la obra de Martorell se encuentra en la de Cervantes. Evítese, sin embargo, la exageración. Porque ambas mitades están en conflicto o lucha en el *Quijote*; pero conviven sin desarmonía o contradicción en el *Tirant*.[46]

Al inicio de *La novela cervantina*, Dámaso Alonso insiste en que la búsqueda del realismo es el elemento constituyente fundamental de nuestra literatura. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que sus trabajos sobre Cervantes se insertan en el camino abierto por el propio estudioso en "Escila y Caribdis de la literatura española". Este texto, publicado por primera vez en el año 1933, es el resultado de una conferencia que Alonso dio en 1927 con motivo del tricentenario de Góngora y que llevaba por título "Altura poética de la literatura española". Su artículo, según las palabras del propio autor, "traía una noción general nueva sobre la literatura española"[47]. Si "Me-

[45] Alonso, D., "*Tirant lo Blanc*", p. 525-526.
[46] Ibid, p. 526.
[47] Soler Serrano, J., op. cit., min. 49:25-49:28.

néndez Pidal adelanta el realismo literario […], convirtiéndolo en rasgo primordial de nuestra epopeya y de toda la literatura española"[48], Dámaso Alonso propone en cambio que tan importante resulta la vertiente idealista como la realista. Esta idea teórica soporta no solo sus trabajos sobre la poesía española, sino también, como decíamos, sus estudios cervantinos. Así lo demuestran las palabras finales de *La novela cervantina*:

> De un lado el caballero y el ideal; de otro, la realidad. Y al estrellarse contra la realidad, se rompen a la par el último gran poema antiguo y la primera y máxima novela universal. Producto de un choque en el que los dos mundos que chocan se han fundido. Muerte y nacimiento a la vez. Glorioso nacimiento, pero triste. Y esto explica que ese libro que es todo un tesoro de cambiante humor, que ha hecho contorsionarse en carcajadas a millones y millones de rostros humanos, sea de verdad profundamente triste. A muchos nos hace llorar.[49]

Según Dámaso Alonso, Cervantes enfrenta el mundo del realismo y el del idealismo (representados en la novela por la realidad y la ficción caballeresca), y en el inestable punto de contacto entre ambos se crea una nueva literatura. Su punto de vista tiende de nuevo hacia lo general. En primer lugar, estas últimas palabras con las que cierra su trabajo suponen indirectamente un punto de acuerdo entre dos posturas críticas que sostendrán una agria polémica a lo largo del siglo XX. Como explica Montero Reguera[50], en "El concepto de verdad en el *Quijote*" (publicado en 1948, algunos años antes que *La novela cervantina*) Alexander A. Parker alertaba de que a partir del siglo XIX se había producido en la lectura del *Quijote* un alejamiento del sentido literal a favor de una interpretación simbólica. Décadas después, Peter E. Russell proponía entender la novela de Cervantes fundamentalmente como un libro cómico[51]. Por último, en *The Romantic Approach to "Don Quixote"* (1978), Anthony Close mostraba no solo su convencimiento de que en los siglos XVII y XVIII el *Quijote* fue entendido como un libro cómico, sino también de que esta era la única intención del propio Cervantes al crear su obra. De esta forma, se fue creando en el ámbito anglosajón una corriente que se oponía a la interpretación romántica de la novela. A este respecto, en su trabajo, Alonso es capaz de aunar ambas lecturas del *Quijote*, no solamente desde la perspectiva de la recepción de la obra, sino también desde el punto de vista de la intención autorial. Así, en *Poesía española* el crítico sostiene que "Don Quijote salió como su autor no lo esperaba; pero los primero capítulos tienen este mismo desamorado y truhanesco tono de cruda parodia"[52].

---

[48] Portolés, J., op. cit., p. 81.
[49] Alonso, D., *La novela cervantina*, p. 617.
[50] Montero Reguera, J., *El "Quijote" y la crítica contemporánea, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos*, pp. 106-109.
[51] Russell, P.E., "*Don Quixote* as Funny Book", en *Modern Language Review*, núm. LXIV, pp. 312-326.
[52] Alonso, *Poesía española*, p. 542.

En segundo lugar, Dámaso Alonso proyecta su estudio sobre algunos aspectos del *Quijote* no solo hacia el sentido último del libro, sino, como advierte en la introducción, hacia la literatura española en general. Y, como decíamos, por más que insista en hablar de realismo español (con especial mención a los apartados titulados "Realismo de almas" y "Realismo de cosas"), para él el sentido último de la novela se encuentra, como en el resto de nuestra literatura, entre Escila y Caribdis. Si el *Quijote* aparece sobre todo como un libro que oscila entre dos polos, la concreción de esta naturaleza literaria se produciría en el personaje de Sancho Panza. En el apartado "Oscilación del carácter de Sancho", Dámaso Alonso matiza la concepción romántica, que identifica al personaje con el realismo y lo opone al idealismo quijotesco, pero también la postura de aquellos –cita a Unamuno y a Giovanni Papini– que sostienen la semejanza entre Sancho y su señor:

> Durante mucho tiempo se ha pensado que de los dos planos, realista e idealista, que con genial confluencia forman la obra inmortal, Sancho era el neto representante del primero. Pero en nuestros días Unamuno y Papini han defendido la tesis de que sobre Sancho se vierte la idealidad del Caballero, que penetra así en el mundo de lo fantasmagórico, que es, a su manera, otro Quijote.[53]

Como Papini y Unamuno (y también como Salvador de Madariaga[54], a quien nuestro autor no cita), Alonso está de acuerdo en que al principio Sancho "entra plenamente en el mundo de las aventuras"[55], pero habla de un proceso de "engaño y desengaño"[56] como en el capítulo del hidalgo del *Lazarillo*, porque tras el bálsamo de fierabrás, el escudero "no cree ya en los encantamientos de su amo"[57], lo que lleva a utilizar la locura de don Quijote para engañarle:

> Sancho, en este instante, no sólo está fuera del mundo irreal, sino que cae dentro de la órbita picaresca, como Lázaro tras el coscorrón, como Guzmán tras los huevos con pollo y la carne mortecina.[58]

Pero es precisamente este ejemplo –de nuevo usa un texto fundamental de nuestra literatura que a la vez es una importante fuente cervantina–, el que le sirve para contraponer el personaje de Lázaro al de Sancho:

---

[53] Alonso, *La novela cervantina*, p. 595.
[54] Madariaga, S., *Guía del lector del "Quijote, Madrid, Espasa-Calpe*.
[55] Alonso, D., *La novela cervantina*, p. 598.
[56] Ibid., p. 599.
[57] Ibid., p. 599.
[58] Ibid., p. 599.

> Pero Sancho ha de titubear entre picaresca e idealidad a lo largo de todo el libro. Porque lo característico del alma de Sancho es que en ella el movimiento de ilusión y desilusión se reproduce, ondulatoriamente, a través de todas las páginas de la obra.[59]

Y, dialogando con los autores que habían reflexionado anteriormente sobre el personaje, concluye:

> La fórmula de Unamuno y Papini es demasiado sencilla: Sancho no pertenece ni al mundo de lo real (sería un pícaro), ni al de lo fantasmagórico (sería un caballero). Lo que le define es estar oscilando, pasando constantemente de un plano al otro, de la ilusión a la realidad desilusionada.[60]

Publicado de forma autónoma, el estudio de Dámaso Alonso sobre el carácter del escudero llevaba el título de "Sancho-Quijote; Quijote-Sancho". Se remarcaba así el estudio de Sancho Panza en comparación con el de don Quijote, tal y como había hecho la crítica precedente. En *La novela cervantina*, en cambio, al titular el apartado como "Oscilación del carácter de Sancho", se resalta la función del escudero como enganche entre los dos mundos que chocan en el *Quijote*: el idealismo y el realismo, que condensan el carácter fundamental de la literatura española según Alonso. Por ello, al final de su análisis, vuelve a establecer relaciones con las obras maestras de nuestra literatura: "en Cervantes, como en sus predecesores, el *Poema del Cid*, el Arcipreste de Hita, el Arcipreste de Talavera, la *Celestina* y e *Lazarillo*, las almas se desnudan hablando"[61]. En la versión original de su trabajo (concebido, como hemos dicho, como artículo independiente), estas relaciones se establecen no solo al final, sino también al comienzo, en un párrafo inicial que desaparece en *La novela cervantina*:

> En literatura española, la pintura de los procesos de engaño tiene una larga antigüedad (*Cantar de Mio Cid*, Arcipreste de Hita, *Celestina*). ¿Se ha estudiado alguna vez el largo y complicado proceso de engaño y desengaño que nos ofrece nuestro amigo Sancho Panza?[62]

Creemos haber demostrado que, pese a que Dámaso Alonso presente *La novela cervantina* como "sus reacciones personales"[63] frente a Cervantes, su estudio tiene también un gran componente de estudio crítico, de ese "segundo conocimiento literario" al que el crítico se refiere en *Poesía española*. Ahora bien, ¿es posible encontrar

[59] Ibid., p. 599.
[60] Ibid., p. 602.
[61] Ibid., p. 603.
[62] Alonso, "Sancho-Quijote, Sancho-Sancho", en *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas*, Madrid, Gredos, p. 9.
[63] Alonso, D., *La novela cervantina*, p. 587.

también algunos indicios de ese tercer conocimiento literario que Alonso denomina Estilística o Ciencia de la Literatura? Como veíamos al comienzo de nuestro trabajo, a priori parece complicado que desde la Estilística se pretendiera hacer un estudio global del *Quijote*, tal como apuntaba Jauralde[64]. No obstante, por la naturaleza de nuestro trabajo, nos referimos aquí no tanto a la Estilística como método de estudio de los textos que predominó en la Escuela Filológica Española, sino a la propuesta (casi anhelo) de un estudio científico de la literatura, en la concepción original que Dámaso Alonso expone en *Poesía española*. En este estudio, Estilística se define como "la ciencia del estilo"[65]. Por su parte, el estilo es "lo peculiar, lo diferencial de un habla"[66]. Así pues la estilística sería la ciencia del habla en dos aspectos, del habla corriente (estilística lingüística) y del habla literaria (estilística literaria o ciencia de la literatura)[67]. En principio, en *La novela cervantina*, así como en los escasos textos cervantinos que Dámaso Alonso dejó fuera del compendio, no encontramos un estudio del habla, como sí encontramos en otros estudios cervantinos de filólogos muy cercanos a nuestro autor[68]. No obstante, Alonso advierte que "este estudio del habla como creación individual abarcará toda la complejidad creativa del habla misma"[69]. En este sentido resultan importantes las siguientes puntualizaciones:

> Estilo es todo lo que individualiza a un ente literario: a una obra, a un escritor, a una época, a una literatura. El estilo es el único objeto de la crítica literaria. y la misión verdadera de la historia de la literatura —esa lamentable necrópolis de nombres y de fechas— consiste en diferenciar, valorar, concatenar y seriar los estilos particulares.[70]

Desde esta perspectiva es perfectamente comprensible la insistencia de Dámaso Alonso en proyectar todas sus indagaciones cervantinas al ámbito de la historia de nuestra literatura. Bajo la apariencia de "sus reacciones personales", es decir, bajo la apariencia de un texto que pertenece al primer escalón del conocimiento literario, el del mero "lector", encontramos preocupaciones que pertenecen no solo al segundo escalón (conocimiento crítico) sino también a ese tercer escalón, a ese anhelo de conocimiento científico que para Dámaso Alonso es la Estilística. Su análisis del *Quijote* y de Cervantes en las coordenadas de una literatura nacional tiene, por tanto, unos moldes muy parecidos a los que aplicaba en su análisis de la poesía.

---

[64] Jauralde, P., *op. cit.*
[65] Alonso, *Poesía española*, p. 401.
[66] Ibid., p. 401.
[67] Ibid., p. 401. A diferencia de lo que sucede en la mayoría de *Poesía española*, en este pasaje Dámaso Alonso deja en minúscula los términos "estilística" y "ciencia de la literatura"; respetamos el uso del autor.
[68] Nos referimos, por ejemplo, a textos como "Las prevaricaciones idiomáticas de Sancho", de Amado Alonso.
[69] Alonso, D., *Poesía española*, p. 401.
[70] Alonso, D., *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Madrid, Aguilar, p. 263.

Referencias Bibliográficas

Alonso, Amado (1948), "Las prevaricaciones idiomáticas de Sancho", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. II, pp. 1-20.

Alonso, Dámaso (1942), *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Madrid, Aguilar.

— (1968), "Sancho-Quijote, Sancho-Sancho", en *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas*, Madrid, Gredos, pp. 9-19.

— (1968), "El hidalgo Camilote y el hidalgo Don Quijote", en *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas*, Madrid, Gredos, pp. 20-28.

— (1976), *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos.

— (1986), *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Gredos.

— (1986), *Enlace del realismo*, en *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Gredos, pp. 483-498.

— (1986), *"Tirant lo blanc", novela moderna*, en *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Gredos, pp. 499-536.

— (1986), *"La Celestina"*, en *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Gredos, pp. 537-566.

— (1986), *Tradición folklórica y creación artística en "El Lazarillo de Tormes"*, en *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Gredos, pp. 567-586.

— (1986), *La novela cervantina*, en *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Gredos, pp. 587-618.

Auerbach, Erich (1989), *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.

Castro, Américo (1957), *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus

— (1966), *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona, Alfaguara.

— (1980), *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, Noguer.

Close, Anthony (1978), *The Romantic Approach to "Don Quixote". A Critical History of the Romantic Tradition in "Quixote" Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Descouzis, Paul (1966), *Cervantes, a nueva luz*, Fráncfort, Vittorio Klostermann.

Fernández, Jaime (2008), *Bibliografía del "Quijote" por unidades narrativas y materiales de la novela*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

González de Amezúa, Agustín (1956), *Cervantes creador de la novela corta española*, Madrid, CSIC.

Grilli, Giuseppe (2004), *Literatura caballeresca y re-escrituras cervantinas*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

Jauralde, Pablo (2005), "Cervantes y la escuela filológica española", en *Voz y letra*, vol. 16, pp. 3-14.

Madariaga, Salvador (2005), *Guía del lector del "Quijote*, Madrid, Espasa-Calpe.

Montero Reguera, José (1997), *El "Quijote" y la crítica contemporánea*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

Montero Reguera, José (2005), *El "Quijote" durante cuatro siglos: lecturas y lectores*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Moreno Báez, Enrique (1977), *Reflexiones sobre el "Quijote"*, Madrid, Editorial Prensa Española.

Parker, Alexander (1948), "El concepto de verdad en el *Quijote*", en *Revista de Filología Española*, núm. 32, pp. 287-305.

Percas, Helena (1975), *Cervantes y su concepto de arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del "Quijote"*, Madrid, Gredos.

Portolés, José (1986), *Medio siglo de Filología Española (1896-1952): Positivismo e Idealismo*, Madrid, Cátedra.

Rey, Antonio y Sevilla, Florencio (1994), "Notas" a *Don Quijote de la Mancha*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

Rodríguez Mansilla, Fernando (2007), "Dámaso Alonso lee el *Quijote*: nación, realismo e intrahistoria en el cervantismo español", en *eHumanista*, vol. 9, pp. 175-195.

Russell, Peter E. (1969), "*Don Quixote* as Funny Book", en *Modern Language Review*, núm. LXIV, pp. 312-326.

Soler Serrano, Joaquín (dir.) (2000), "Entrevista a Dámaso Alonso", en *A fondo*, Radiotelevisión Española, Barcelona, Ediciones Trasbals Multimedia, disponible en http://www.youtube.com/watch?v=lUKF3RGuP_w, (28/3/2017).

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.018
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 355-372

Ego contra mundum: About Don Juan and Don Quixote

Ego contra mundum: Sobre Don Juan y Don Quijote

Leonarda Rivera

Universidad Nacional Autónoma de México
leoriverasosa@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.019
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 373-386

Recibido: 15/02/2018
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

Este artículo aborda dos figuras de la literatura del Siglo de Oro español, Don Juan y el Quijote, que entrañan una serie de preguntas o problemáticas propias de la filosofía. Ellos no exponen teóricamente un problema, más bien lo representan, lo escenifican; son personajes cerrados en sí mismos, en su locura, en su sueño o soledad. El trabajo intenta mostrar las relaciones y las diferencias entre Don Juan y el Quijote, así como exponer la pregunta por el yo, y el tema de la melancolía representados en estos personajes.

Palabras clave: *Melancolía, barroco, literatura española, Don Juan, Don Quijote.*

Abstract

This article analyses two figures of the Spanish Golden Age Literature, Don Juan and Don Quixote, which involve a series of questions or problems typical of philosophy. They don´t expose a theoretical problem rather they represent it, they stage it; they are characters closed in themselves, in their madness, in their dream or solitude. This brief paper attempts to establish the relationship and the differences between Don Juan and the Quixote, as well as to expose the question of the self, and the theme of melancholy represented in these characters.

Keywords: *Melancholy, baroque, Spanish Literature, Don Juan, Don Quixote.*

Vive para ti solo, si pudieres;
Pues sólo para ti, si mueres, mueres.

Francisco de Quevedo

Ego contra mundum

Uno de los temas constantes del Barroco es la pregunta por el yo, aquello que hoy conocemos por identidad personal, así lo demuestran tanto los planteamientos filosóficos como la literatura de la época.[1] El Don Juan de Tirso de Molina justo encarna la tesis "*ego contra mundum*" y pertenece a esa época en la que la pregunta por el yo comienza a ser fundamental. Aunque existe una notable confusión sobre la fecha en la que fue escrita, el ejemplar más antiguo que se conserva de *El burlador de Sevilla y el convidado de piedra* se encuentra en Barcelona y es de 1630,[2] es decir, pertenece en toda su entidad a la literatura del Siglo de Oro español, una época que sido nombrada también el Siglo de la Melancolía.[3]

Si consideramos esa edición de 1630 eso significa que es contemporánea del *Discurso del Método* de Rene Descartes publicada en 1637, lo cual nos sitúa en ese escenario donde el protagonista es el yo: "se le estudia en múltiples campos, a ese microcosmos que se concibe ser el hombre (el tópico, procedente de la Antigüedad, del microcosmos, sirve para subrayar el carácter autónomo que a tal ser se le reconoce). Se le estudia para saber cómo es, lo cual resulta equivalente, bajo el dominio de la mentalidad moderna, a estudiar cómo funciona, o cómo se comporta. ‹‹Naturaleza averiguar pretendo/ quién soy›› (BAE, XLII, 368) empezamos leyendo en una de las canciones de tipo filosófico de Enríquez Gómez. Es ésta, formulada de una u

[1] *Cfr*. Gonzáles García, J.M.,"La cultura del barroco: figuras e ironías de la identidad", *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Universidad Michoacana, Morelia, A. IV, n. 7, Enero 2003, p. 117.

[2] Blanca de los Ríos sostiene que Tirso de Molina escribió unas 400 obras de teatro, de las cuales sólo han sobrevivido unas 83; sobre *El burlador de Sevilla y el convidado de piedra,* De los Ríos señala que es posible que esa obra haya sido representada en 1616, fecha en la que está comprobada que Tirso de Molina estuvo en Sevilla.

[3] El Siglo de Oro español se suele situar entre los siglos XVI y XVII, por lo que pareciera estar atravesado por la línea divisoria de 1600 entre el Renacimiento y el Barroco. En 1605 se editó la primera parte del Quijote, y en un intervalo de 30 años posteriores se escribieron algunas de las obras más emblemáticas, por citar, *La vida es sueño* de Calderón de la Barca se estrenó en 1635, mientras que *Fuenteovejunta* es de 1619, y al parecer la primera edición de *El Burlador de Sevilla* de Tirso se editó en 1630, aunque pudo representarse antes. El Siglo de Oro español está situado en uno de los periodos históricos más fascinantes de la historia de España, pues coincide con la caída del imperio español, así como de la Contrarreforma.

otra manera, desde uno u otro ángulo de los muchos que su polifacética estructura presenta, una pregunta que resuena por todas partes, por las páginas de incontables autores en el siglo XVII, hasta el famoso pasaje de *Discours de la méthode*, en el que Descartes le imprime una nueva dirección, sin que por ello se deba olvidar el enraizamiento barroco de la misma".[4]

Pero más que la duda cartesiana, lo que me interesa aquí son esas figuras literarias que nacieron en la época y que configuran toda una serie de preguntas o problemáticas propias de la filosofía. Es decir, Segismundo elucubrando sobre la realidad o la ensoñación de la vida humana o ese otro personaje, también de Calderón (en *Eco y Narciso*) que se encuentra en medio de un bosque e ignorando todo sobre sí mismo y sobre la vida en sociedad se pregunta "¡Ay de mí! /¿Qué he de hacer sin ti en aquestas/ montañas solo, ignorando/ quién soy y qué modo tengan/ de vivir los hombres, pues /nada sino hablar me enseñas".[5] A ellos se sumarían los personajes de Baltasar Gracián,[6] así como la figura de Don Juan de Tirso de Molina, que aunque nunca se pregunta por sí mismo, escenifica otra de las caras del descubrimiento del yo.

En su estudio sobre el Barroco, José Antonio Maravall sostiene que todos los grandes protagonistas de Shakespeare, en tanto creaciones de una antropología barroca, son seres en constitutiva soledad, clausurados sobre sí mismos, sólo tácitamente relacionados con los demás, para cada uno de ellos su yo es una ciudadela o una prisión. Pensemos por ejemplo en Hamlet, cuando descubre que su tío va a usurpar el lugar de su padre, guarda silencio, calla como si algo creciera en su interior. Incluso antes de comenzar a ver la sombra de su padre, Hamlet le comenta a su amigo Horacio que le parece que "ve" a su padre, y cuando éste le cuestiona responde: "Con los ojos del alma, Horacio, con los ojos del alma." Hamlet es uno de los personajes de Shakespeare atacados por la melancolía, la cual se acrecienta cuando habla con la sombra de su padre, que deambula hacia el fondo del teatro y logra que su hijo lo siga y descubra la verdad: Su padre ha sido asesinado por su

---

[4] Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco,* Barcelona, Ariel, 1975, p. 348.

[5] Calderón de la Barca, Pedro, "Eco y Narciso" en *Comedias*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1851, p. 577.

[6] *El Criticón* de Baltasar Gracián, publicado originalmente en tres partes en 1651, 1653 y 1657, abre con una conversación entre Critilo (el hombre de juicio) y Andrenio (el hombre natural) en el que el tema central es la pregunta por el yo. El náufrago Critilo arriba a la isla en la que encuentra a un individuo criado por las bestias, y al que le otorga un nombre, le enseña a hablar y le pregunta por su identidad. Nada sabía ese hombre de la vida en sociedad, nada sabía de las relaciones humanas, y la primera vez que Andrenio puede expresarse dice "Yo ni sé quién soy ni quién me dado ser, ni para qué me lo dio: qué de veces, y sin voces, me lo pregunté, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso. Pues si el preguntar comienza en el ignorar, mal pudiera yo responderme. (…) La primera vez que me reconocí y pude hacer concepto de mí mismo me hallé encerrado dentro de las entrañas de aquel monte que entre los demás se descuella, que aun entre peñascos debe ser estimada la eminencia". Gracián, Baltasar, *El Criticón,* Madrid, Espasa-Calpe, 1957, p. 16.

hermano. Al descubrir esto, Hamlet se encierra en sí mismo, se clausura; Claudio, el rey, no sabe que alguien más conoce su secreto.

José Antonio Maravall algo semejante observa también en la literatura española de la época, pues Segismundo, Don Juan o el propio Quijote encarnarían esa clase de personajes cerrados en sí mismos, en su locura, en su sueño o su soledad. Maravall expone detalladamente la relación entre las personas y la sociedad barroca, y de cómo la conciencia social de crisis que pesaba sobre los hombres en la primera mitad del siglo XVII suscitó una visión del mundo en la que encuentra expresión el desorden intimo bajo el que las mentes de esa época se sentían abnegadas: "Estamos ante un mundo social compuesto de unidades individuales, cerradas como mónadas incomunicables, cuyas interrelaciones pueden compararse a los simples choques entre dos bolas de billar, por unas bolas que al chocar pudieran deformarse o destruirse".[7] Esta idea de mónada trasladada en el plano personal, es decir, el hombre como una mónada, reflejaría una soledad incomunicable.

Me interesa esa caracterización del hombre barroco como una mónada social, un individuo carente de sentimientos personales, aislado de los demás con los que no puede mantener ningún tipo de relación que vaya más allá del propio interés. Pareciera que "el hombre barroco fuese una especie de máscara dentro de una sociedad profundamente enmascarada",[8] una sociedad que parece estar convencida de que la persona no existe más que en el personaje y que el disfraz es la verdadera realidad.

Otro elemento que se ha usado para comprender la sociedad barroca es la figura del *Teatrum Mundi*, que aunque presente en otras épocas, habría encontrado su perfecta realización en la sociedad del barroco, pues pareciera que ésta eleva, al teatro y a la máscara, como principios de vida pública y privada. Al respecto, Maravall señala que el dominio del individuo sobre sus propias pasiones lleva a ser un buen actor en el teatro del mundo de la corte barroca, y un artista del disimulo de uno mismo y en desentrañar las intenciones ajenas. El más práctico saber barroco sería disimular y aparentar, en conocer el propio yo y ser, al mismo tiempo, un artista en el encubrimiento de las propias intenciones y en desentrañar las voluntades e intenciones ajenas.

Don Juan en el Siglo de la Melancolía

Suele llamarse Siglo de la Melancolía al tiempo que transcurrió desde mediados del siglo XVI hasta iniciada la segunda mitad del XVII, y que evidencia una

[7] Maravall, José Antonio, *Op.cit.,* p. 416
[8] Gonzales García, J.M., *Op. cit.,* p. 127

larga y traumática etapa en las sociedades europeas, y que gracias a la literatura y al arte podemos tener una comprensión de las diversas formas en cómo la melancolía se introdujo en la cultura. Esta etapa es, justo, donde se fija el sentido de la melancolía moderna; las profundas tensiones de la época, derivadas fundamentalmente de la emergencia férrea y el asentamiento de las ortodoxias religiosas, hacen de esa melancolía un fenómeno bastante generalizado en las sociedades renacentista y barroca, que asisten en los países de mayor fricción y represión a una eclosión creativa asombrosa en el arte, el pensamiento y la literatura, como una válvula descompresora de un estado febril, ansioso, que libera el espíritu humano a través de su más alta capacidad de creación.

"¿Quién eres? /¿Quién ha de ser?/ un hombre y una mujer"[9]. Estas palabras encierran uno de los elementos para entender a la figura de don Juan, el don Juan barroco, que saltara por primera vez al escenario en aquella época convulsa, pero que también ha sido reconocida por su carácter festivo, teatral y melancólico. ¿Cuántos de estos elementos están presentes en esa figura que Tirso de Molina llevó al teatro?

"¿Quién es?/ ¿Quién ha de ser? Un hombre y una mujer", la imposibilidad que muestra esta figura de individualizar, de reconocer al otro como una persona que lleva un nombre y de conocerse a sí mismo como ente individual.[10] El Don Juan de Tirso es un ser indeterminado, "¿quién eres?", le pregunta Isabela y él responde: "Un hombre sin nombre". Una de las intuiciones de María Zambrano,[11] al escribir sobre este personaje, es que Don Juan representa la encarnación del absolutismo en la existencia individual, Don Juan es una mónada según ella; fuera de él no existen los otros. Sólo un personaje que no presenta fisura alguna puede ver a los otros como seres indeterminados: "un hombre y una mujer", "un hombre sin nombre".

Históricamente hablando la figura de don Juan pertenece a la sociedad cortesana, una sociedad sometida al absolutismo monárquico.[12] Una sociedad que tiene su propia manera y formas de entender y de comportarse dentro de la vida pública. El barroco muestra la culminación de un largo proceso histórico de conversión de una sociedad guerrera a una sociedad cortesana. "Este largo proceso –iniciado

[9] Molina, Tirso de, *El burlador de Sevilla y convidado de piedra,* Barcelona, Ediciones Debolsillo, 2001, p. 21.

[10] Don Juan "es incapaz de amar, aunque sea temporalmente, a un tipo fijo de mujer. Busca a la mujer como sexo. […] Su actitud es, pues, la misma actitud indiferenciada del adolescente, y también la actitud del macho de casi todas las especies animales. […] Cuando el rey, atraído por los gritos de la duquesa burlada, pregunta que qué sucede, Don Juan, con profunda exactitud biológica, contesta ‹‹¿Quién ha de ser? Un hombre y una mujer››; es decir, no dos individuos, Don Juan e Isabela, sino dos sexos frente a frente." Marañón, Gregorio, *Don Juan,* Madrid, Espasa-Calpe, 1955, p. 76.

[11] Zambrano, María, España, *sueño y verdad,* Barcelona, Edahasa, pp. 70-71.

[12] El absolutismo es un fenómeno generalizado en Europa, en Francia y España, y corresponde al siglo XVII, cuya particularidad reside en que el poder del monarca es absoluto. Si antes había un contrapeso con las instituciones eclesiásticas, las crisis de la religión ocurridas en la época marcan un giro nunca antes visto.

en los siglos XI y XII y culminado sólo en los siglos XVII y XVIII- significa una trasformación de los impulsos individuales en el sentido de contención, de un autocontrol basado en el miedo a la disminución o a la pérdida de prestigio social, significa la interiorización de las acciones sociales y la transformación de las coacciones externas en autocoacciones".[13] En este contexto es que se hallaban inmersos los hombres del siglo XVII y con cuyos elementos tenían que hacerse su existencia personal. Es pues, este contexto el que ve saltar a ese Don Juan tan peculiar que es el de Tirso de Molina. Y preguntarse por la figura de Don Juan es preguntarse también por la sociedad cortesana que lo vio nacer, y por una serie de tópicos propios de la época. Como el título mismo de la obra lo anuncia *El Burlador de Sevilla y el Convidado de Piedra,* bien podríamos tomar el término "burlador" como sinónimo de "violador"; hay que recordar que si bien en casi todas las versiones de Don Juan no les interesa establecer ningún tipo de vínculo afectivo el de Tirso es particularmente extraño, no le importa la forma o el medio para obtener lo que desea, sino el objeto. Poseer el objeto sin importar más nada. No le importa tampoco un tipo de mujer en particular ni el estatus social, puede ser una duquesa, o una campesina. Le da lo mismo. Tampoco es un personaje reflexivo, no es un seductor, no seduce a sus mujeres, no es un personaje que posea un discurso. La palabra no es su arma. Nunca lo veremos recitar fragmentos poéticos como al de Zorrilla. Es como un animal que al ver al objeto de su deseo lo único en lo que piensa es en poseerlo, no importa si tiene que hacerse pasar por otro. Cuando Isabela lo recibe en su aposento lo hace creyendo que se trata de su prometido. El personaje de Tirso es un ser sumamente lujurioso, jamás se enamora ni piensa en la consecuencia de sus actos; ni siquiera le importa tener fama de buen amante, lo que él quiere a toda costa es gozar: "esta noche he de gozadla" parece ser su único principio.

Aquí me gustaría lanzar la pregunta ¿El Don Juan de Tirso es también un personaje melancólico? Para intentar dar una respuesta tomaré en cuenta una tesis atribuida a Aristóteles[14] que sostiene que los melancólicos son lujuriosos, al parecer esta idea estuvo muy viva durante el Renacimiento y el Siglo de Oro, dos periodos en los que Europa fue testigo de las más sangrientas y crueles torturas desatadas por

[13] González García, José M., *Op. Cit.,* p. 119.

[14] En un texto atribuido a Aristóteles, posiblemente de notas tomadas por Teofastro, que habla sobre la relación aparentemente inherente entre la genialidad y la melancolía, se menciona que los melancólicos son irremediablemente lujuriosos. *El problema XXX de Aristóteles cita a Heracles, Heráclito, entre otros.* Recordemos que la teoría del humor melancólico sostenía que aquellos en quienes la bilis era abundante y fría solían tornarse torpes y extraños, mientras que en quienes la bilis era abundante y caliente se volvían maniáticos y gayos, pero sobre todo eran muy amorosos y dados a apasionarse. Cfr. Agamben, Giorgio, Estancias. *La palabra y el fantasma en la cultura occidental,* trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 39.

la cacería de brujas; muchas veces una mujer que padecía la *acedia cordis* era tratada como bruja. De hecho, se tenía la creencia de que las brujas tenían sus vulvas siempre húmedas porque en cualquier momento podían tener encuentros con el demonio; eran melancólicas y lujuriosas.

Volvamos a la pregunta ¿Don Juan fue una presa más de aquella enfermedad que se había asentado en lo más profundo de la época? Una respuesta inmediata sería que no, que su vida parece transcurrir en el placer y el goce inmediatos, lejos de la melancolía. El Don Juan de Tirso es alegre y calavera ¿por qué habría de ser melancólico también? Sin embargo, conviene rescatar algunos fragmentos de la *Anatomía de la melancolía* de Richard Burton, un libro que marcó profundamente los anales de la ciencia de esa época y cuya primera edición vio la luz en 1621. Dice Burton "algunos melancólicos se distinguen por su buen talante, otros por su atrevimiento, y los hay que no manifiestan ninguna forma de temor o pesadumbre".[15] Más adelante, citando a Ecio y Areteo, prosigue Burton "ellos incluyen entre los melancólicos no sólo a los descontentos, arrebatados, desdichados y de rostro pálido o de color terroso, sino aún más a los sujetos alegres, joviales, bromistas y de buen color en sus semblantes".[16]

Roger Bartra en su estudio sobre la melancolía en el Siglo de Oro menciona un tratado medieval que la mayoría de los médicos del Renacimiento y Barroco retomaron en sus libros, se trata de un pequeño texto titulado *Tractatus de amore heroico* (Tratado sobre el amor heroico) de Arnau de Vilanova donde se sostiene que un enfermo siempre tenía la expectativa de conseguir placer que consideraba iba a producirle la dama que le había despertado la *tristitia.* Aunque en ese texto no se considera al amor heroico como un tipo de melancolía erótica sino como una obsesión que provoca el deseo de un placer que se quiere satisfacer a toda costa.[17] ¿Podría ser esto el síndrome de Don Juan? Vilanova creía que el deseo era el que desencadenaba en el organismo del amante un calor excesivo que afectaba el cerebro hasta llegarlo a secar privándolo de la humedad que necesitaba para que las potencias que solían situarse dejaran de producir los errores que habían propiciado la obsesión del amante; Vilanova recomendaba la eliminación de ese calor causado por un deseo que sólo podía extinguirse mediante su satisfacción en el coito, de ahí que su libro aconsejara una actuación rápida para evitar que el enfermo fuera víctima de la melancolía o la manía. Visto así, pareciera coincidir con el actuar del Don Juan

[15] Burton, Richard, *Anatomía de la melancolía,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, p. 28.
[16] *Ibíd*., p. 30.
[17] Giorgio Agamben llama la atención en que la misma tradición que asocia el temperamento melancólico con la poesía, la filosofía y el arte, le atribuye una exasperada inclinación al eros. Aristóteles después de haber afirmado la vocación genial de los melancólicos coloca la lujuria entre sus características esenciales. El temperamento de la bilis negra tiene naturaleza del soplo, de ahí proviene de que en general los melancólicos sean depravados.

de Tirso, o mejor dicho, este personaje de Tirso escenifica la forma simple en el que este principio se ejecuta.

Cabe reiterar que durante el Siglo de Oro se configuran una serie de personajes o lugares (*topoi*) emblemáticos para la literatura barroca como Segismundo, el Quijote, y un poco antes la Celestina. Es una época muy convulsa en la que se transforman muchos códigos morales e ideales; en esa misma época, el antiguo vicio de la pereza y la indolencia se transvalorizan y se convierte en lo que conoceremos como la melancolía barroca. Según Edgar Wind, el antiguo vicio de la pereza habría sufrido una mutación y transformado en la noble melancolía propia de los privilegiados hombres inspirados. Teresa Scott Toufas sigue esta teoría de Wind en sus estudios sobre la melancolía, y su ejemplo por excelencia será don Quijote, un personaje cuya melancolía sería la causa de su locura, pero también de su salud.[18]

El libro *Cervantes y la melancolía*, de Javier García Gilbert, es un trabajo extraordinario sobre cómo la melancolía atraviesa prácticamente toda la obra de Cervantes, desde *La Galatea* hasta *Los trabajos de Persiles*, aunque, como sostiene el autor, es en el *Quijote* donde alcanza su punto máximo. García Gilbert sostiene que "El Quijote resulta ser, en consecuencia, una obra concebida desde y para la melancolía".[19]Quizá habría que mencionar el origen mismo del sobrenombre del Quijote: el Caballero de la triste figura. Recordemos el capítulo décimo noveno de la primera parte, el episodio del cortejo fúnebre, en medio del camino y de noche, Don Quijote y Sancho caminan en busca de alguna venta donde alojase, y de pronto sale una comitiva que avanza en la oscuridad queriendo rebasarlos, llevan antorchas, y todo parece que escoltan a un muerto; Don Quijote los ataca creyendo que va contra algo maligno. Después de esto, Don Quijote queda excomulgado; entretanto Sancho insiste a su amo a proseguir y buscar un sitio donde alojarse, justo en ese momento es cuando le llama: Caballero de la Triste Figura. Y es que bajo la luz mortecina de las hachas, Sancho mira la figura de Don Quijote proyectada en las sombras, y de pronto aquella figura delgada, con el cansancio a cuestas y sobre todo con los ojos hundidos, le parece "la más mala figura, de poco acá, que jamás he visto (1Q, IXI, 205)". Desde ahí Don Quijote portara con orgullo su nuevo nombre: el Caballero de la Triste Figura, pero no será hasta en la segunda parte, otra vez en medio del camino y de noche, donde Don Quijote y Sancho serán atropellados por una manada de toros salvajes. Los dos, con el cansancio a cuestas, al borde del

[18] Estas referencias tanto de Teresa Scott Soufas y su *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature,* como de Edgar Wind y su Mystères païens de la Renaissace, las he tomado del libro de Roger Bartra, Cultura y Melancolía. *Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro,* del segundo apartado de este libro "Melancolía y Cristianismo. Sobre la Tristeza de Don Quijote", pp. 151-196.

[19] García Gilbert, Javier, *Cervantes y la melancolía,* Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1997, p.92.

camino, se detienen y de pronto la melancolía ataca a Don Quijote. A esa escena pertenece el siguiente fragmento: *"Come, Sancho amigo- dijo don Quijote- sustenta la vida que más que a mí te importa y déjame morir a mí a manos de mis pensamientos y a fuerza de mis desgracias. Yo, Sancho, nací para vivir muriendo y tú para morir comiendo* (2Q, LIX, 996)". Don Quijote es consciente, en medio de su locura, que él ha elegido un destino, y que probablemente éste no tiene sentido.[20]

Hay que tener presente que durante el siglo que vio nacer a Don Juan, y al Quijote, la melancolía fue una idea fundamental que rebasó con creces los límites de la medicina y permeó tanto la cultura como la política. En su estudio sobre el tema, Roger Bartra sostiene que esta idea estaba tan arraigada que muchos creyeron que el propio Felipe II terminó sus días recluido en el Escorial como un rey melancólico. De hecho, cuando se estrenó la obra *El melancólico* de Tirso de Molina inmediatamente se murmuró que el personaje de Rogelio estaba inspirado en el rey Felipe II. Otra obra emblemática de la misma época es *El príncipe melancólico* de Lope de Vega, que describe la melancolía disimulada de sus personajes como parte de una red de fingimientos cortesanos.[21] En España encontramos grandes manifestaciones de esta condena a los amantes presos de la melancolía: el caso más emblemático es tal vez *La Celestina* de Fernando de Rojas, una obra que sugiere a la melancolía como la causante de la enfermedad erótica de los amantes.

Don Juan y Don Quijote

Don Juan y Don Quijote son hijos de la literatura barroca, aunque el primero tenga sus raíces en las historias y leyendas medievales, tal y como lo ha demostrado Víctor Said Armesto,[22] pero fue Tirso de Molina, ese fraile de la Orden de la Merced, quien lo sacó de un sueño ancestral. ¿Tienen algo en común? Tal vez sean más las diferencias que los puntos que los acercan, sin embargo los dos luchan contra el mundo aunque en sentido inverso; los dos salen a recorrer el mundo en un es-

[20] Raymond Klybansky, Edwin Panofsky y Fritz Saxl relacionan las ideas de muerte, melancolía y conciencia de sí, en su libro *Saturno y la melancolía.* Sostienen que mientras más acrecienta la conciencia de muerte la melancolía también crece.

[21] Desde el Renacimiento la teoría humoral había aportado una serie de ideas que la iglesia católica cuando convenía lo usaba en su beneficio; recordemos, por ejemplo, el papel que jugó la melancolía, más específicamente la acedia cordis, en la cacería de brujas emprendida por la Santa Inquisición. De hecho, en el *Libro de la Melancolía* el doctor sevillano Andrés Velásquez señala que uno de los motivos que le impulsaron a escribir su tratado fue para que los exorcistas de la iglesia católica supieran distinguir la melancolía de una posesión demoniaca. En esta misma época, la teoría humoral agregó argumentos para condenar las nuevas expresiones del erotismo, ya que permitió definir al amor mundano como una peligrosa enfermedad, la llamada melancolía erótica.

[22] Said Armesto, Víctor, *La leyenda de Don Juan,* Madrid, S.L.U. Espasa Libros, 2001.

cenario donde los valores caballerescos están desapareciendo irremediablemente. Don Juan y Don Quijote son dos caballeros, o al menos los dos están impregnados de los ideales caballerescos. Don Quijote cree ciegamente en esos ideales, mientras que Don Juan se mueve en el ámbito inverso de esos valores. Don Juan miente, viola, traiciona y no espera ni quiere encontrar al amor de su vida, mientras que Don Quijote asume uno de los principios de caballería escritos en los estatutos de la Orden de la Banda:[23] el amor de un caballero hacia una dama debe ser esencial. Don Juan para ser quien es tiene que romper ese principio, mientras que el Quijote hará de Dulcinea su gran invención, su gran redención pero también su condena. El despertar del Quijote, una de sus vueltas a la realidad, tiene que ver precisamente con Dulcinea, cuando descubre que no es la princesa que imaginaba sino una simple campesina. "Lo que más le hirió a Don Quijote, más repugnancia le produjo de la desgraciada campesina en la que se había convertido Dulcinea, fue como él dijo 'un olor a ajos crudos, que me encalabrinó y atosigó el alma'".[24] ¿Y a Don Juan qué lo hiere? Aparentemente nada, ni nadie, de hecho su único enemigo es el tiempo, el único al que parece haber confiado. Hay que recordar también, que el Don Juan de Tirso tenía pensado arrepentirse al final de su vida, pero la estatua del Comendador no le da tiempo para eso, pues al final termina sucumbiendo ante la sentencia "quien a hierro mata a hierro muere", cuando es fulminado por ese gran calor que le produce en su corazón la estatua. Por otro lado, en la historia de la literatura encontramos una serie de pecadores que solían ser absueltos tras arrepentirse, pero entre los siglos XVI y XVII aparecen tres figuras que no serán absueltas: Fausto (1587), Cenodoxus (1602) y Don Juan (1630).

En su libro *Mitos del individualismo moderno* Ian Watt define a estos personajes como encarnaciones de la tesis *ego contra mundum*, pues aunque Don Juan y el Quijote sean figuras dispares, representan la primera definición de individualismo que da el *Oxford English Dictionary*: "sentimiento o conducta egocéntrica por principio, acción o pensamiento libre e independiente; egoísmo".[25] Obviamente hubo, antes de ellos, otros personajes dominados por sus egos; Ian Watt menciona a Só-

[23] "En su libro *Don Quijote como forma de vida* afirma Avella-Arce que 'la axiología de Don Quijote responde punto por punto a los estatutos de la Orden de la Banda'. Y como ejemplo de ello trascribe la respuesta del caballero a la petición de un don por parte de la princesa Micomicona ‹‹Yo vos le otorgo y concedo -respondió el Quijote- como no se vaya a cumplir en daño o mengua de mi rey, de mi patria y de aquella que de mi corazón y libertad tiene la llave›› […] Los principios por los que se rige el Quijote son los mismos por los que habrían de hacerlo los caballeros de la citada orden, fundada por Alfonso XI hacia 1330, y a la que pertenecía, según la lista de sus primeros componentes que reproduce Fray Antonio de Guevara en el número 40 de sus *Epístolas Familiares,* un caballero llamado Juan Tenorio." Citado por Jacobo Cortines Torres en "Don Quijote frente a Don Juan", en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras,* n. 33, 2005, p. 190.

[24] Cortines, Jacobo, *Op.Cit,* p. 201.

[25] Cfr. Watt, Ian, *Mitos del individualismo moderno,* Trad. Miguel Martínez-Lage, Madrid, Cambrigde University Press, 1996, pp. 131-149.

crates y a Julio Cesar como otros ejemplos, sin embargo, cree que Don Juan y Don Quijote son hombres resueltos, inquebrantables en su decisión y concentran todos sus recursos psicológicos en una sola línea argumental, ya sea la caballería o en quebrantar las leyes. Los dos tienen un ego exorbitante, y lo que tratan de llevar a cabo es algo que nadie ha hecho antes; se trata, dice, de una elección tomada libremente.

Finalmente, lo que me interesaba en este texto era resaltar que estos personajes escenifican un concepto, una idea, en sus distintas variantes; la pregunta por el yo que la modernidad vio nacer. Es como si absorbieran un sentimiento que fue gestándose en la época, ellos no lo nombran teóricamente porque su destino era representarlo, encarnar aquello que otros desde la filosofía fueron asentando como temas propios de esa época. Don Juan, el Quijote, Segismundo, entre otros, parecen ser la representación, la encarnación de aquella duda por la existencia que fue configurándose dentro de la filosofía; lo hacen a su manera, son personajes cerrados en sí mismos, en su locura, en su sueño o en su soledad. Encarnan finalmente los ideales de una época, o tal vez más que ideales, los sueños y temores; muestran pues rasgos de aquella cultura, la cultura barroca, en la cual se hallaban inmersos y con cuyos elementos tenían que hacerse su propia existencia personal los hombres del siglo XVII.

Referencias Bibliográficas

Agamben, Giorgio, *La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

Bartra, Roger, *Cultura y Melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.

Burton, Richard, *Anatomía de la melancolía,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

Cervantes de, Miguel, *Don Quijote de la Mancha,* Madrid, Real Academia Española-Asoaciación de Academias de la lengua española, 2004.

García Gilbert, Javier, *Cervantes y la melancolía: ensayos sobre el tono y la actitud cervantes*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1997.

Gonzáles García, J.M., "La cultura del barroco: figuras e ironías de la identidad", *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Universidad Michoacana, Morelia, A.IV, n. 7, Enero 2003, pp.117-154, ISSN 1665-3319.

Gracián, Baltasar, *El Criticón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957.

Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.

Marañón, Gregorio, *Don Juan*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955.

Molina de, Tirso, *El Seductor de Sevilla y Convidado de piedra*, Barcelona, Ediciones Debolsillo, 2001.

Said Armesto, Víctor, *La leyenda de Don Juan,* Madrid, S.L.U-Espalsa libros, 2001.

Watt, Ian, *Mitos del individualismo moderno*, Madrid, Cambrige University Press, 1996.

Zambrano, María, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edahasa, 2002.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.019
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 373-386

Moral in Cervantes: from Judgments to Cases in Los trabajos de Persiles y Sigismunda

Moral en Cervantes: de las sentencias a los casos en Los trabajos de Persiles y Sigismunda

Blanca Santos de la Morena

Universidad Autónoma de Madrid
blanca.santos@uam.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.020
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 387-404

Recibido: 20/03/2017
Aprobado: 29/07/2018

Resumen

El tratamiento de aspectos morales en la literatura de Cervantes es especialmente problemático. Considerando que el *Persiles* es una de las obras de Cervantes que más atención crítica ha recibido al respecto, nos proponemos un acercamiento la visión y configuración morales de la obra a partir del análisis de las intervenciones del narrador y de la voz de los personajes. A través de este método, estudiaremos la articulación en la novela del esquema clásico sentencia-caso (generalidad-particularidad) para establecer conclusiones en relación con la moral.

Palabras clave: *Persiles, moral, novela bizantina, sentencia, caso, narrador*

Abstract

The treatment of moral issues in Cervantes's literature is particularly problematic. Taking into account that *Persiles* is one of the author's works that has received most critical attention thereon, we propose an approach to the work's moral vision and configuration based on the analysis of the narrator's statements and the characters' voices. By means of this method, we will study the articulation in the novel of the classical framework judgment-exemplum (generality-particularity) in order to reach conclusions with regards to morals

Keywords: *Persiles, Moral, Byzantine Romance, Judgment, Case (fact), Narrator.*

Advierte Juan Ramón Muñoz Sánchez de la dificultad de rastrear el pensamiento de los autores literarios a través de la biografía, dificultad que se acentúa con la figura y documentación sobre Cervantes: "La mayoría de los documentos propiamente cervantinos […] nada desvelan de su pensamiento, su ideología, su cultura, su intimidad"[1] (Muñoz Sánchez 2015: 249-250). La solución pasa por un acercamiento al legado literario, una vía de aproximación más segura: "Ante esta pobreza contextual al especialista no le queda más remedio que tener rastrear en la riqueza textual de su obra de imaginación"[2].

Ante esta problemática hermenéutica, es necesario plantearse si el contenido de una obra literaria puede transparentar la opinión de su autor al respecto de temas fundamentales en la sociedad áurea como el amor, los celos, la honra, el matrimonio, y en general, aspectos vinculados a un componente moral. Además, si consideramos una obra abiertamente ambigua como *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*[3] el asunto se complica, sobre todo teniendo en cuenta la afirmación cervantina de su última obra como *libro de entretenimiento*, alejada de cualquier enfoque doctrinal.

Sin embargo, sí encontramos en la novela una presencia constante de juicios y sentencias del narrador, algo que también ocurre en uno los episodios dialogísticos del *Quijote*, y en el final sentencioso que cierra *La fuerza de la sangre*, *La española inglesa* y *El celoso extremeño*. Las *Ejemplares*, aunque constituidas como literatura destinada al entretenimiento[4], no se limitan únicamente a presentar casos sino que se presentan como un espacio de reflexión del narrador que también se hace extensible al lector[5].

Ruffinato sostiene que en el *Persiles* Periandro, como narrador de la propia historia de su vida ha agotado las posibilidades de omnisciencia, por lo que decide dejar su relato en manos de elementos externos, como el porvenir:

---

[1] "Reflexiones sobre *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia setentrional*", en *Anales Cervantinos*, 47, pp. 249-288.

[2] *Ibid.,* p. 250.

[3] Navarro Durán, Rosa, (1999), "Registros de la ambigüedad en la narrativa cervantina", en *Anales Cervantinos*, 35, pp. 347-358.

[4] Nos lo dice el propio autor en el prólogo de las *Ejemplares*, donde reflexiona sobre la función *docere-delectare* de la literatura: "Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descanse. Para este efecto se plantan las alamedas, se buscan las fuentes, se allanan las cuestas y se cultivan con curiosidad los jardines" en Cervantes, Miguel de, (2010), *Novelas ejemplares,* I, ed. de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Madrid, Espasa, p. 79

[5] De nuevo Cervantes nos da la pista sobre este asunto en las *Ejemplares*: "Heles dado el nombre de *ejemplares*, y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso; y si no fuera por no alargar este sujeto, quizá te mostrara el sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas, como de cada una de por sí" Ibid., p 78-79.

> El personaje narrador, el mismo que en el curso del segundo libro había dejado constancia de sus cualidades expositivas al relatar con sutil pericia los acontecimientos de su vida pasada, instado aquí para que cuente el desarrollo de su vida futura, está en la obligación de confesar su impotencia, pues a él no le corresponde el papel de narrador "omnisciente".[6]

Partiendo de esta idea, nos proponemos observar el alcance y los límites del narrador, entendido como la voz que monopoliza la historia y en contraposición a la voz dada a los personajes a lo largo de la novela. Para ello, y con el fin de contar con una metodología clara, utilizaremos el concepto de *estilema*, aplicado a *La Galatea*: "[consiste] en marcar la transición entre el punto de vista del personaje (focalización interna) y el del narrador omnisciente"[7] (Cervantes 2014: 38). Precisamente en esta línea fronteriza entre la voz del narrador y la de los personajes, mediante el contraste entre las intervenciones de estos y los hechos acontecidos en la novela, es posible rastrear, en primer lugar, una posible ideología[8] del narrador en materia moral, y, en segundo lugar, cómo se combina este discurso "oficialista" con la polifonía contenida en la obra.

Sin embargo, es necesario ser consciente de la dificultad que entraña una acercamiento de este tipo, sobre todo considerando aspectos fundamentales y constantes en la producción de Cervantes como son el juego narratológico y el uso de la ironía[9], un elemento debilitador de la veracidad del narrador. Además, la polifonía de voces presente de manera reiterada en la producción de Cervantes y que se cristaliza en el proyecto quijotesco —esto es una bacía, pero también puede ser un yelmo— supone otro factor a tener en cuenta antes de proceder al análisis de las sentencias y juicios.

El problema del agotamiento narrativo a la hora de exponer el relato no se limita únicamente a Periandro, sino que se extiende al autor-narrador, la figura que nos interesa en nuestro análisis:

> Un papel que, por lo demás, empieza a plantear problemas incluso al narrador-autor quien, tras haber acabado de prisa y corriendo el cuarto libro de su novela, no sabe ofrecer a sus héroes, finalmente casados, otra alternativa que no sea la de una larga vida en común con

[6] Ruffinato, Aldo, (2004), "El narrador agotado y los horizontes de expectativas del *Persiles*", en Alicia Villar Lecúmberri (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. Peregrinamente peregrinos*, Alcalá de Henares, Asociación de Cervantistas, pp. 900.

[7] Montero, Juan *et al*. "Introducción, edición y anotación» a Cervantes, Miguel de, (2014), *La Galatea*, ed. de de Juan Montero en colaboración con Francisco J. Escobar y Flavia Gherardi, Madrid/Barcelona, Real Academia Española/Galaxia Gutenberg- Círculo de Lectores, p. 38.

[8] Entendemos "ideología" como conjunto de pensamientos sobre una idea que se repite de manera sistemática.

[9] El uso de la ironía por parte del narrador es necesario entenderlo como un factor determinante que nos posibilita descartar aquellos juicios o sentencias que pudieran presentar disonancias con el discurso general, dobles sentidos, y en general, la ideología subyacente diferente a la perceptible tras una primera lectura del texto.

> la confortante compañía de nietos y biznietos, al estilo bíblico o del cuento popular. Nada más que un cliché, como ha sido oportunamente observado, pero un cliché cuya función específica parece ser la de poner el acento en lo provisional de la conclusión.[10]

En el *Persiles*, como ha observado Alejandra Koper muy atinadamente: "el narrador delega y comparte la puesta en práctica de los procedimientos mencionados con personajes que poseen saberes específicos: saber contar, decir, engarzar, re-narrar, recapitular"[11], por lo que el problema de entender al narrador principal como voz de autoridad se hace aún más complejo.

Catherine Soriano ofrece una visión contrapuesta aplicando las categorías teóricas de Genette y Todorov:

> En el *Persiles* prevalece la focalización *de sujeto no delegada,* en la cual el narrador domina la totalidad de la historia que organiza en el discurso, ¿de qué forma? *Externa* e *internamente*. Puesto que Cervantes no sólo conoce lo que los personajes llevan a cabo cuando están solos, sino que, como narrador, posee el privilegio de penetrar en el interior de sus criaturas, transmitiéndonos sus más íntimos pensamientos.[12]

Soriano no solo propone el control total del relato por parte del narrador, sino que afirma que su función va más allá y se proyecta incluso al pensamiento cervantino:

> Como ya hemos visto, Cervantes expresa su modo de pensar, su fe, su concepción del universo y sus ideales a través de los protagonistas de su novela. Así, la digresión sobre el pájaro barnaclas [12, I] sirve perfectamente a su intención didáctica, o la historia de Transila da pie a una curiosa disquisición sobre la necesidad del amor en el matrimonio [12, I, p. 112].[13]

Son justamente estas "disquisiciones" apuntadas por Soriano a las que nos referiremos. Como indica la estudiosa, estos episodios desarrollados a lo largo de la novela dotan al narrador de un espacio para la reflexión sentenciosa sobre un hecho. De esta manera, el texto se articulará siguiendo el esquema clásico sentencia-caso-en un sistema perfectamente engarzado.

Al respecto, Ruffinato, vinculando de manera estrecha voz narrativa, parodia e ironía, habla de dos niveles narrativos presentes en el *Persiles*, el discurso oficial y el soterrado, este último más propenso a ambigüedades:

---

[10] Ruffinato, "El narrador agotado" *op. cit.*, p. 900.

[11] Koper, Alejandra J., (2010), "Contar, engarzar, recapitular: narradores y lectores en el Persiles de Miguel de Cervantes", en María Mercedes Rodríguez Temperle *et al*. (eds.), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas "El Hispanismo ante el Bicentenario"*, p. 1.

[12] Soriano del Castillo, Catherine, (1990), "Tiempo, modo y voz en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*", en *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, p. 714.

[13] *Ibid*., p. 715

> En suma, el *Persiles* admite y requiere por lo menos dos lecturas: una segmental, que se fija principalmente en el desarrollo de los varios acontecimientos, en la calidad de las aventuras y de los trabajos experimentados por los personajes, en las expectativas engendradas por la tensión narrativa, etcétera; y otra lectura, sobresegmental, dispuesta para captar los matices paródicos diseminados con abundancia a lo largo del curso narrativo, y preparada para disfrutar totalmente de los intensos mensajes que el autor lanza a un público entendido comprometiéndolo conceptualmente en una relación de amenísima complicidad.[14]

Teniendo en cuenta este segundo nivel de lectura ofrecido por Cervantes según el hispanista italiano, nos preguntamos: ¿a qué nivel corresponden los juicios del narrador que nos proponemos a analizar?, ¿podrían corresponder a la voz cervantina?, ¿pueden ser entendidos de manera inmediata a la luz del discurso oficial ortodoxo o tenemos que leerlos como referencias veladas a un lector cómplice?, y, por último, teniendo en cuenta la importancia de la ironía y de la ambigüedad en la novela, ¿podemos y debemos considerar como válidas las afirmaciones del narrador del *Persiles*?

El problema se complica si tenemos en cuenta el amplio debate crítico sobre la ideología de la novela, fundamentalmente centrado en aspectos morales y de doctrina religiosa[15]. Sobre esto, Bataillon afirma que en la obra hay "verosimilitud, verdad psicológica ingeniosidad de la composición, sustancia filosófica, respeto de la moral"[16]. Evidentemente, coincidimos con el hispanista francés en que resulta innegable el componente moral y religioso del *Persiles*, que se articula como un viaje de perfeccionamiento espiritual, sin embargo, resulta más complicado establecer de manera sistemática una ideología con respecto a algunos temas específicos vinculados a la moral y la doctrina. Y precisamente, una prueba de la complejidad de este asunto la tenemos en la mencionada disparidad crítica que ha caracterizado los estudios sobre el *Persiles*.

Avalle-Arce afirma que "la ejemplaridad que Cervantes deseaba inyectar en sus novelas, su conocida simpatía por el humanismo y el erasmismo, y su obediencia a los ideales post-tridentinos, todo ello hizo que nuestro novelista gravitase en forma natural hacia el género bizantino"[17]. Esta afirmación sintetiza la complejidad crítica que caracteriza de manera general las aproximaciones al problema de la moral en

[14] Ruffinato, "El narrador agotado" *op. cit.*, p. 906.

[15] No voy a detenerme en la amplia problemática crítica, baste con mencionar los trabajos al respecto de Avalle-Arce (1969), Lapesa (1975) , Casalduero (1982), Márquez (1985), Nerlich (1998), Castro (2002) y Armstrong-Roche (2009).

[16] Bataillon, Marcel, (1950), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 619.

[17] Avalle-Arce, Juan Bautista, (1969), "Introducción y notas" en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Castalia, p. 23.

Cervantes: por un lado, tenemos la introducción del concepto de *ejemplaridad*, que nos vincula con la tradición boccacciana y de los novellieri, y que será un término problemático sobre todo aplicado a las *Novelas ejemplares*[18]. Por otro lado, Avalle-Arce también hace alusión a las corrientes humanísticas y erasmistas a las que el escritor se pudo acercar para desembocar finalmente en los ideales pos-tridentinos. En este sentido, resulta evidente que la disparidad de fuentes de pensamiento apuntadas por el crítico argentino no ilustran de manera concreta el problema de la moral en Cervantes, pero dan cuenta de la mencionada diversidad interpretativa al respecto.

Para el crítico, además, "en cada momento el respaldo ideológico del *Persiles* ha sido una definida y firme intención universalizadora por parte del autor"[19]. Más allá de esta posible visión universalizadora, resulta interesante la vinculación que establece el estudioso entre contenido de la novela y la intención y pensamiento ideológico de Cervantes. Intentaremos argumentar en qué medida se produce una relación de dependencia entre los hechos acontecidos en la novela y la introducción de sentencias y de reflexiones por parte del narrador; de esta manera, podremos observar la sistematización de ciertas problemáticas en la literatura de Cervantes y en la España de su tiempo. Nos centraremos en las opiniones y reflexiones personajes, con sus contradicciones internas, y en el estudio sistemático de las afirmaciones del narrador, buscando una presencia constante de determinados motivos y observando si pueden encuadrarse en la totalidad de la obra de Cervantes y constituir una "poética ideológica cervantina" al respecto de algunos temas vinculados con la moral.

Nos limitaremos a hacer uso de la definición recogida por el *DRAE*, que para el sentido de *moral* recoge: "doctrina del obrar humano que pretende regular el comportamiento individual y colectivo en relación con el bien y el mal y los deberes que implican", pero que en otra acepción matiza que el concepto se refiere específicamente al comportamiento de la colectividad: "perteneciente o relativo a las acciones de las personas, desde el punto de vista de su obrar en relación con el bien o el mal y en función de su vida individual y, sobre todo, colectiva"[20].

Siguiendo la afirmación de Avalle-Arce acerca de la proyección universal de la propuesta cervantina, a partir de estas consideraciones sobre ética y moral, estableceremos una dialéctica entre "sentencias" y "casos" en el *Persiles*, entendiendo como

[18] Para observar la estrecha relación existente en la literatura renacentista y barroca entre moral y ejemplaridad, y particularmente en la producción cervantina, basta sirvan de muestra los trabajos de Rubio Árquez, quien indica que "ejemplaridad" puede hacer referencia, tanto en español áureo como actual, a una vertiente ética-moral y a una puramente estética (Rubio Árquez 2013: 34) y de Pierre Darnis, que repasa el asunto de la relación ejemplaridad-moral a partir de las consejas de la tradición folclórica popular (Darnis 2013).

[19] *Ibid.*, p. 26.

[20] *DRAE*

sentencia[21] ese discurso con un valor moral universal y que se asimila a la voz del narrador y como *caso* cada una de las soluciones narrativas que ofrece Cervantes en su novela para ilustrar la problemática sobre ese aspecto de moral general.

Esta lectura detenida y sistemática permitirá dilucidar la presencia de una coherencia interna en la novela que se presenta como una vía para salvar los tres problemas que hemos mencionado antes –polifonía de voces, ironía y falta de cohesión en el discurso moral en Cervantes– y poder acercarnos, posteriormente, a planteamientos más rigurosos sobre el complejo problema del pensamiento del autor alcalaíno.

El *Persiles* se abre con la narración de un episodio *in media res*, en el que el narrador parece tener ciertas limitaciones en la omnisciencia ya que no conoce el pasado que ha llevado a los personajes a tal situación. De hecho, tendrá que ser el propio Periandro quien, en la narración de sus aventuras, nos ponga al corriente de ese tiempo narrativo pasado que ni el narrador, ni los lectores, conocemos. En algunos momentos de la novela, el narrador parece delegar sus funciones en los personajes: "Escucha, pues, que, en las breves razones, te contaré las sinrazones que la fortuna me ha hecho. Pero querría saber primero a quién las cuento. Dime si eres, por ventura, un mancebo que poco ha hallaron medio muerto en unos maderos"[22].

En general, el primer libro contiene la narración de la historia pasada y los relatos de personajes que se incorporan a la comitiva. La dinámica introducción de personajes nuevos a los que se les da voz y la necesidad de actualizar un pasado que el lector no conoce condicionan en gran medida la casi ausencia de juicios del narrador. De hecho, solo encontramos afirmaciones del narrador sobre el tema de los celos, de especial importancia en la narrativa de Cervantes y que venía desarrollándose desde *La Galatea*:

> El cual [se refiere al príncipe Arnaldo] a no pensar que era hermano de Auristela, el considerar que era varón, le transpasara el alma con la dura lanza de los celos, cuya punta se atreve a entrar por las del más agudo diamante: quiero decir, que los celos rompen toda seguridad y recato, aunque dél se armen los pechos enamorados.[23]

La observación del narrador resulta significativa en tanto que supone la primera ocasión en la que nos encontramos con un yo del narrador: "quiero decir". Además conecta con la idea de recato que nos vincula a su vez con un componente eminentemente moral, sobre todo asociado a la mujer y a la idea de honra, obsesión áurea,

[21] 'Sentencias', siguiendo la acepción actual, se refiere a 'dicho grave y sucinto que encierra doctrina o moralidad'.
[22] Cervantes, Miguel de (2004), *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, p. 134-135.
[23] *Ibid.,* p. 143-144.

y con la tradición del disimulo iniciada por Castiglione, que se encontrará en la reflexión filosófica de *La Galatea*[24].

La misma idea está presente en la segunda intervención del narrador en este primer libro: "Que no hay discreción que valga ni amorosa fe que asegure al enamorado pecho, cuando, por su desventura, entran en él celosas sospechas"[25] y se retomará justo antes de finalizar el primer libro: "¡Oh, poderosa fuerza de los celos!, ¡Oh, enfermedad que te pegas al alma de tal manera que solo te despegas con la vida!"[26].

Es una reflexión, a modo de sentencia, sobre del arte de contar historias, la que abre el segundo libro. Se trata de una critica del narrador a la excesiva presencia en la novela del tema de los celos, paradójica considerando que, como hemos observado, en el primer libro encontrábamos tres reflexiones al respecto: "El autor de esta historia […] casi este primer capítulo de la entrada del segundo lo gasta todo en una definición de los celos"[27]. Esta censura del narrador no procede desde un punto de vista de ordenación novelística si tenemos en cuenta que la materia narrativa de los primeros capítulos de este libro será la historia de Sinforosa y Periandro: comenzamos a encontrar en la novela una falta de correspondencia entre los hechos que hilvanan el texto (*casos*) y las sentencias elaboradas por el narrador.

Ante el problemático episodio de Sinforosa, que se enamora de Periandro poniendo en peligro el estatus de los fingidos hermanos, los personajes experimentarán las contradicciones internas inherentes a la naturaleza épica del *Persiles* y a su caracterización de *historia de trabajos*. La perspectiva múltiple de los personajes, ejemplificada en este caso en la figura de Auristela, que se debate entre el amor, los celos y la amistad, dejará paso a una intervención del narrador, quien con voz de autoridad parece resolver el asunto en términos morales:

> Aunque se le representaba en Sinforosa una enemiga, le tenía lástima, que un generoso pecho no puede vengarse cuando puede, cuanto más que Sinforosa no la había ofendido en cosa alguna que la obligase a venganza: su culpa era la suya; sus pensamientos, los mismos que ella tenía; la intención, la que ella traía desatinada; finalmente, no podía culparla sin que ella primero no quedase convencida del mismo delito.[28]

El pasaje resulta interesante en relación al tema que estamos tratando porque supone un tratamiento conjunto de un tema moral a través de dos puntos de vista: por parte del narrador, que enmarca la acción ("su culpa era la suya"), y por parte

[24] Montero *et al.*, 2014
[25] *Ibid.*, p. 182.
[26] *Ibid.*, p. 272.
[27] *Ibid.*, p. 279.
[28] *Ibid.*, p. 296.

del personaje, en quien recae realmente la responsabilidad de elección final sobre su condición y comportamiento.

Sobre la contradicción y la volubilidad moral de los personajes, que suele ser motivo de reflexión en la obra cervantina (recordemos esos no tan *ejemplares* personajes de la colección de novelas de Cervantes), encontramos más adelante la siguiente afirmación del narrador: "Todos deseaban pero a ninguno se le cumplían sus deseos: condición de la humana naturaleza, que, puesto que Dios la crió perfecta, nosotros, por nuestra culpa, la hallamos siempre falta; la cual falta siempre la ha de haber, mientras no dejáramos de desear"[29].

Al comienzo del capítulo quinto encontramos una nueva reflexión, que abrirá paso a una mayor frecuencia de apertura de los capítulos con sentencias del narrador en detrimento de la acción narrativa. Se trata de una nuevo razonamiento, argumentado con recursos de autoridad como Aristóteles, sobre la condición humana. La disquisición va de aspectos generales a particulares terminando nuevamente en el tema de los celos. De las razones que nos indica el narrador para mover al llanto, dos de ellas son de índole religiosa, y otra, social: "Por tres cosas es lícito que llore el varón prudente : la una, por haber pecado; la segunda, por alcanzar perdón dél; la tercera, por estar celoso"[30]. La reflexión resulta del todo coherente si tenemos en cuenta las afirmaciones previas sobre los estragos que causa la enfermedad de los celos incluso en los "enamorados y honestos pechos". Además, de nuevo sirve como marco de contextualización de un suceso posterior "La tercera, por estar celoso. Las demás lágrimas no dicen bien en un rostro grave. Veamos, pues desmayado a Periandro, y, ya que no llore de pecador ni arrepentido, llore de celoso"[31].

La honra y el recato, motivos muy presentes en la narrativa de Cervantes, son sometidos a reflexión por el narrador, a propósito de los amores de Clodio. La idea, topicalizada y clasista, que no permitía la declaración de amor entre desiguales se ve matizada en este caso:

> Que es bien que tema un hombre bajo y humilde a decir a una mujer principal lo que había de atreverse a pensarlo siquiera, pero tal vez acontece que la desenvoltura de una poco honesta [moral] aunque principal señora [social] da motivo a que un hombre humilde y bajo ponga en ella los ojos y le declare los pensamientos.[32]

En este ejemplo, en el que se da una sentencia general frente al modelo particular de Clodio y Auristela —que actúa como contrajemplo—, el componente moral

[29] *Ibid.*, p. 300.
[30] *Ibid.*, p. 303.
[31] *Ibid.*, p. 303.
[32] *Ibid.*, p. 317.

prevalece sobre el social, aunque este último limitaba en gran medida el comportamiento en la sociedad española del Siglo de oro.

El capítulo 7 del II libro se abre con una nueva intervención del narrador destinada a reflexionar sobre moral: "Andaba el rey Policarpo alborozado con sus amorosos pensamientos […] Entre todos estos designios no tomaba el pulso a su edad, ni igualaba con discreción la disparidad que hay de diez y siete años a setenta, y, aún cuando fueran sesenta, es también grande la distancia"[33].

La idea crítica de la relación entre el viejo y la joven, recurrente desde la tradición medieval, se reelabora en universo cervantino en novela de *El celoso extremeño* y en el entremés de *El viejo celoso*. Salvando las distancias genéricas entre los dos textos podemos observar cómo este juicio nos ayuda a comprender la posición de Cervantes, desde el ejercicio de la autoridad moral, sobre un tema conflictivo. Completando la visión, un poco más adelante, el narrador del *Persiles*, afirma que: "Los ímpetus amorosos que suelen aparecer en los ancianos se cubren y se disfrazan con la capa de la hipocresía […] los viejos, con la sombra del matrimonio, disimulan sus depravados apetitos"[34]. Y finalmente nos desvelará las intenciones de Policarpo: "cubrir toda dificultad y todo parecer contrario con el velo del matrimonio"[35] De estas palabras se puede extraer que Cervantes, en principio, desconfía del matrimonio viejo-joven porque supone una forma poco casta de reconducir los deseos sexuales incluso dentro de la vida conyugal. De nuevo, se parte de una idea general, el matrimonio como algo positivo, para exponer de manera crítica un caso particular y reflexionar sobre él.

Como hemos visto ya en dos ocasiones de dialéctica sentencia-caso, en el *Persiles* se da una reflexión que abarca varios aspectos de la condición moral humana. Los personajes no se presentan condicionados por una moralidad totalizadora y única, sino que encontramos contradicciones que los humanizan. La siguiente matización del narrador nos hace ver este perspectivismo moral:

> De ellos supieron otra vez los traidores designios de Policarpo, pero no les parecieron tan traidores que no hallasen en ellos disculpa el haber sido por el amor forjados: disculpa bastante de mayores yerros, que, cuando ocupa a un alma la pasión amorosa, no hay discursos que acierte ni razón que no atropelle.[36]

El yerro disculpado por amor es idea común, presente sobre todo en *La Galatea*. La idea general, sin embargo, está matizada también en este caso: la disculpa en el

[33] *Ibid.*, p. 322.
[34] *Ibid.*, p. 327.
[35] *Ibid.*, p. 392.
[36] *Ibid.*, p. 395.

propio Policarpo no resulta demasiado creíble si tenemos en cuenta que el narrador lo llama "traidor y enamorado padre"[37] y su triste final: "supieron los ciudadanos la causa del alboroto y el mal nacido deseo de su rey […] y aquel mismo día le depusieron"[38]. La sentencia del narrador apunta al amor como disculpa de los fallos morales, pero lo cierto es que los hechos acontecidos finalmente parecen contravenir esa idea, y, al menos en este pasaje, termina imperando la justicia poética.

Poco a poco el narrador va apropiándose de los comienzos capitulares para dejar espacio a su voz y hacer juicios morales, como se aprecia en la apertura del libro tercero:

> Como están nuestras alma siempre en continuo movimiento , y no pueden parar ni sosegar sino en su centro, que es Dios, no es maravilla que nuestros pensamientos se muden […] el que más cerca anduviere de su sosiego, ese será el mejor, cuando no se mezcle con error del entendimiento.[39]

Un poco después, sobre la decisión de Arnaldo de dejar a Auristela por servir a su padre, el rey, se muestra tajante:

> Esto se ha dicho en disculpa de la ligereza que mostró Arnaldo en dejar en un punto el deseo que tanto había mostrado de servir a Auristela; pero no se puede decir que le dejó, sino que le entretuvo, en tanto que el de la honra, que sobrepuja a todas las acciones humanas, se apoderó de su alma.[40]

Se trata de la idea, común en otros textos cervantinos, de que "la honra y la virtud son los adornos del alma", como nos dice Marcela en el *Quijote* (I, 14) cuando cuestionan su decisión de no corresponder a Grisóstomo. Es fundamental el hecho de que el narrador haga afirmaciones morales categóricas con la finalidad de explicar los sucesos acontecidos en la novela ("esto se ha dicho en disculpa…"). Es el procedimiento narrativo por el cual se va a vincular, a lo largo de la novela, la voz autoral y el relato de los sucesos, a la manera de un hilo conductor entre pensamiento y acción narrativa, entre sentencias y casos. Pero, ¿cuál es la visión que prevalece en el *Persiles*?

En el capítulo trece encontramos un juego metanarrativo en el que la poética se relaciona con la bondad. La moral, por tanto, se proyecta en la esfera de la estética:

> Las peregrinaciones largas siempre traen consigo diversos acontecimientos y, como la diversidad compone de cosas diferentes, es forzoso que los casos lo sean. Bien nos lo muestra esta historia, cuyos acontecimientos nos cortan su hilo, poniéndonos en duda dónde será

[37] *Ibid.*, p. 392.
[38] *Ibid.*, p. 395.
[39] *Ibid.*, p. 429.
[40] *Ibid.*, p. 429.

> bien anudarle; porque no todas las cosas que suceden son buenas para contadas, y podrían pasar sin serlo y sin quedar menoscabada la historia. Acciones hay, que por grandes, deben de callarse, y otras que por bajas, no deben decirse.[41]

Sin embargo, a continuación, se matiza esta idea y se afirma que la verosimilitud parece es más importante que cualquier criterio ético que pueda influir en la literatura: "Es excelencia de la historia que cualquier cosa que en ella se escriba puede pasar, al sabor de la verdad que trae consigo"[42]. Y, para concluir, vuelve a conectar la sentencia con los hechos sucedidos a continuación "Aprovechándome, pues, de esta verdad, digo que el hermosos escuadrón de los peregrinos"[43].

Siguiendo esta idea, siempre que haya verosimilitud, la literatura tiene potestad de retratar todo tipo de comportamiento moral, tal y como indica el narrador al comienzo del capítulo catorce: "No siempre va en el mismo peso la historia, ni la pintura pinta cosas grandes y magníficas, ni la poesía conversa siempre con los cielos. Bajezas admite la historia; la pintura, hierbas y retamas en sus cuadros; y la poesía tal vez se realza cantando cosas humildes"[44].

Las reflexiones morales continúan en la apertura de los capítulos finales del tercer libro, donde encontramos reflexiones sobre la condición humana, con marcados tintes morales en la mayoría de los casos. Sobre el dolor en el quince: "En las recientes desventuras no hallan lugar consolatorias persuasiones; el dolor y el desastre que de repente sucede no de improviso admite consolación alguna, por discreta que sea"[45]; y sobre la ira, en el diecisiete: "La ira, según se dice, es una revolución de sangre que está cerca del corazón, la cual se altera en el pecho con la vista del objeto que agravia, y tal vez, con la memoria; tiene por último fin y paradero suyo, la venganza que, como la tome el agraviado, con razón o sin ella, se sosiega"[46]. Es significativo que esta sentencia del narrador no se corresponda con la actuación piadosa del personaje en el episodio, ni, en general, con la poética del perdón predominante en el *Persiles* y representada en la figura de Periandro, quien hasta dos veces en la novela disuade a otros personajes de la intención de asesinar para limpiar un agravio.

El último libro del *Persiles* se abre con una problemática especialmente interesante. El narrador sitúa la acción conforme a su omnisciencia: los personajes están debatiendo la validez del matrimonio de Isabel Castrucha tras el engaño del supuesto exorcismo: "A lo que Periandro muchas veces dijo sí, cuanto más, que no les tocaba

[41] *Ibid.*, p. 526-527.
[42] *Ibid.*, p. 527.
[43] *Ibid.*, p. 527.
[44] *Ibid.*, p. 571.
[45] *Ibid.*, p. 578.
[46] *Ibid.*, p. 590.

a ellos la averiguación de aquel caso"[47]. Ante esto, es necesario preguntarse, ¿a quién le corresponde entonces, en el *Persiles*, la "averiguación", esto es, la reflexión moral o de autoridad, sobre los hechos acontecidos?, ¿no está Cervantes, al matizar esto, haciendo un llamamiento a reflexionar sobre a quién le corresponde juzgar en el *Persiles*? Quizá se nos esté esté echando un órdago a los lectores para, desde el conocido perspectivismo cervantino, darnos la posibilidad de juzgar críticamente lo sucedido.

La idea de que las mujeres eligen matrimonio con ricos para medrar, topicalizada en la época, de repetida mención en *La Galatea* y que cristalizará en el episodio de las bodas de Camacho, lo encontramos también en el capítulo quinto del último libro: "Pues al ofrecimiento de un reino y de un estado tan rico […] habían de titubear cualquier firmeza y mudarse el propósito de escoger otra vida, por ser muy natural el amarse las grandezas y apetecerse la mejoría de los estados: especialmente suele ser este deseo más vivo en las mujeres"[48]. Sin embargo, tras su presentación, el tópico queda anulado inmediatamente por la concreción de un caso particular, la figura de Auristela, de igual manera que la generalización sobre los gitanos que abre *La Gitanilla* se anula debido a la presentación del ejemplo de Preciosa y de su grupo de gitanos, de caracterización positiva. De hecho, para dar cuenta de la dimisión de la negación de la sentencia, no solo Auristela no preferirá la vida con el rico duque, sino que incluso estará dispuesta a dejar la cómoda vida con Periandro para profesar la religión católica como religiosa, con el cumplimiento del voto de pobreza consiguiente.

Los capítulos once, doce y trece, se abren con juicios del narrador que utiliza sentencias generales para ilustrar los casos particulares del texto y sus contradicciones. Concretamente el capítulo once comienza de la siguiente manera:

> Las aguas en estrecho vaso encerradas, mientras más priesa se dan en salir, más despacio se derraman, porque las primeras, impelidas de las segundas, se detienen, y unas a otras se niegan el paso, hasta que hace camino la corriente, y se desagua. Lo mismo acontece en las razones que concibe el entendimiento de un lastimado amante, que acudiendo, tal vez, todas juntas a la lengua, las unas a las otras impiden […] y, callando, dice más de que querría.[49]

Estamos ante un esquema claro: metáfora natural, enunciación general, y caso particular (Periandro). Las generalizaciones condensan una idea común en la prosa cervantina —desde *La Galatea*, al *Quijote* y las *Novelas ejemplares*— sobre la relación entre el amor y la palabra, y sobre la condición terapéutica del narrar para

[47] *Ibid.*, p. 626.
[48] *Ibid.*, p. 651.
[49] *Ibid.*, p. 693.

los males de amor que se pondrá a prueba mediante la caracterización en casos concretos.

El capítulo doce presenta un caso idéntico: "Parece que el bien y el mal distan tan poco el uno del otro que son como dos líneas concurrentes […] que acaban en un punto. Sollozando estaba Periandro […]"[50].

Y lo mismo sucede en la apertura del trece :

> Entretiénse el dolor y el sufrimiento de las recién dadas heridas en la cólera y en la sangre caliente, que, después de fría, fatiga de manera que rinde la paciencia del que las sufre. Lo mismo acontece en las pasiones del alma, que, en dando el tiempo lugar y espacio para considerar en ellas, fatigan hasta quitar la vida. Dijo su voluntad Auristela a Periandro, cumplió con su deseo, y sastisfecha de haberle declarado, esperaba su cumplimiento.[51] (Cervantes 2004: 705-706).

En la sentencia encontramos un nuevo matiz crítico: en *La Galatea* se hace alusión al tiempo como cura de los males de amor. De nuevo, entre sentencia y caso particular —la paciencia manifestada por los protagonistas tras los dos años de plazo acordados y los trabajos sufridos en el camino hacia Roma— se produce una dialéctica que permite la intromisión de un lector que repare en estos matices y construya su propia visión de los hechos y de los juicios extrapolables de estos hechos.

Como hemos observado en los pasajes analizados en torno a la casuística moral del *Persiles,* en la rica dialéctica establecida en la novela entre las sentencias generales y los casos particulares y en el constante uso de los temas desde la intertextualidad y la intratextualidad[52], observamos la tendencia cervantina a mostrar las variantes de la condición y comportamiento humanos. Un visión más del perspectivismo a través de la literatura, el caleidoscopio cervantino.

[50] *Ibid.,* p. 697.
[51] *Ibid.,* p. 705-706.
[52] Santos de la Morena, Blanca, (2016), "El tema musulmán en la literatura de Cervantes: turcos y renegados desde la intratextualidad", en Castilla: estudios de literatura, 7, pp. 686-713.

Referencias Bibliográficas

Armstrong-Roche, Michael, (2009), *Cervantes' epic novel. Empire, Religión, and the Dream Life of Heroes in* Persiles, Toronto, University of Toronto Press.

Avalle-Arce, Juan Bautista, (1969), "Introducción y notas" en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Castalia.

Bataillon, Marcel, (1950), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Casalduero, Joaquín, (1982), *Sentido y forma de* Los trabajos de Persiles y Sigismunda, Madrid, Gredos.

Cervantes, Miguel de, (1969), *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. de Juan Bautista Avalle-Arce, Madrid, Castalia.

Cervantes, Miguel de (2004), *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra.

Cervantes, Miguel de, (2010), *Novelas ejemplares,* i, ed. de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Madrid, Espasa.

Darnis, Pierre, (2013), "¿Por qué y cómo son ejemplares las *Novelas ejemplares*? (I) Una vuelta a los conceptos de mímesis y ética", en *Artifara*, 13.bis, pp. 7-32.

Koper, Alejandra J., (2010), "Contar, engarzar, recapitular: narradores y lectores en el Persiles de Miguel de Cervantes", en María Mercedes Rodríguez Temperle *et al*. (eds.), *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas "El Hispanismo ante el Bicentenario"*, pp. 1-6.

Lapesa, Rafael, (1975), "En torno a *La española inglesa* y el *Persiles*", en *De la Edad Media a nuestros días*, Madrid, Gredos.

Márquez, Antonio, (1985), "La ideología de Cervantes: el paradigma del *Persiles*", en *Ínsula*, 467, pp. 12-13.

Montero, Juan *et al*. "Introducción, edición y anotación» a Cervantes, Miguel de, (2014), *La Galatea*, ed. de de Juan Montero en colaboración con Francisco J. Escobar y Flavia Gherardi, Madrid/Barcelona, Real Academia Española/Galaxia Gutenberg- Círculo de Lectores.

Muñoz Sánchez, Juan Ramón, (2015), "Reflexiones sobre *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia setentrional*", en *Anales Cervantinos*, 47, pp. 249-288.

Navarro Durán, Rosa, (1999), "Registros de la ambigüedad en la narrativa cervantina", en *Anales Cervantinos*, 35, pp. 347-358.

Nerlich, Michael, (1998), "*Los trabajos de Persiles y Sigismunda*: proyecto histórico-iluminado de una cultura europea", en Caroline Schmauser y Monika Walter (eds.), *"¿¡Bon compaño, jura Di!?": el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, pp. 135-161.

Rubio Árquez, Marcial, (2013), "Los *novellieri* en las *Novelas ejemplares* de Cervantes: la ejemplaridad", en *Artifara*, 13.bis, pp. 33-58.

Ruffinato, Aldo, (2004), "El narrador agotado y los horizontes de expectativas del *Persiles*", en Alicia Villar Lecúmberri (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. Peregrinamente peregrinos*, Alcalá de Henares, Asociación de Cervantistas, pp. 899-909.

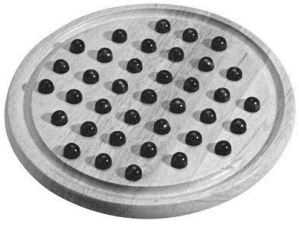
Santos de la Morena, Blanca, (2016), "El tema musulmán en la literatura de Cervantes: turcos y renegados desde la intratextualidad", en Castilla: estudios de literatura, 7, pp. 686-713.

Soriano del Castillo, Catherine, (1990), "Tiempo, modo y voz en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*", en *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, pp. 709-718.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.020
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 387-404

Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje

Logic, Philosophy of Science and Philosophy of Language



Aulo Gelio y el análisis semántico de posibilidades

Aulus Gellius and the semantic analysis of possibilities

Miguel López-Astorga

Universidad de Talca, Chile
milopez@utalca.cl

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.021
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 407-420

Recibido: 20/06/2016
Aprobado: 29/07/2018

Abstract

The mental models theory claims that human thought is mainly semantic and consists of analyses of the possibilities that the sentences refer to. The theory has a great empirical support. However, it can be thought that, if it actually shows how the human mind works, it should be possible to find ancient texts authored by philosophers or logicians whose arguments reveal identifications and comparison of semantic possibilities. In this paper, I try to argue that, indeed, texts of that kind are to be found in the ancient sources. In particular, I comment on a fragment written by Aulus Gellius in which an analysis of possibilities is clear.

Keywords: *ancient philosophy, mental models, possibilities, reasoning, semantics.*

Resumen

La teoría de los modelos mentales establece que el pensamiento humano es principalmente semántico y que consiste en análisis de las posibilidades a las que las sentencias hacen referencia. La teoría tiene un gran apoyo empírico. No obstante, se puede pensar que, si realmente muestra cómo la mente humana opera, debería ser posible hallar textos antiguos escritos por filósofos o lógicos cuyos argumentos revelen identificaciones y comparaciones de posibilidades semánticas. En este trabajo, trato de argumentar que, efectivamente, se pueden encontrar textos de este tipo en las fuentes antiguas. En concreto, comento un fragmento de Aulo Gelio en el que está claro que se realiza un análisis de posibilidades.

Palabras clave: *modelos mentales, posibilidades, razonamiento, semántica.*

Introduction

The mental models theory is a very important framework at present. The literature on it is really extensive, and just some relevant works supporting it are, for example, Byrne and Johnson-Laird (2009), Johnson-Laird (2004, 2006, 2010, 2012, 2015), Johnson-Laird and Byrne (2002), Khemlani, Lotstein, Trafton, and Johnson-Laird (2015), Khemlani, Orenes, and Johnson-Laird (2012, 2014), Oakhill and Garnham (1996), Orenes and Johnson-Laird (2012), Quelhas and Johnson-Laird (2017), and Quelhas, Rasga, and Johnson-Laird (2017). Likewise, the theory has been described and commented on in several papers (e.g., López-Astorga, 2015a, 2016). Based on those works and papers, it can be said that one of its fundamental features is that it proposes that the analysis of semantic possibilities, which are also called 'models' by its proponents, is the basic mental process of human reasoning. In this way, the mental models theory rejects the idea that individuals identify the logical forms of the sentences and apply to them formal or syntactic rules.

The truth is that empirical evidence seems to confirm the essential theses of the mental models theory, since most of the experimental results achieved by using logical reasoning tasks are consistent with its predictions and basic assumptions. Nevertheless, one might think that other additional supports could be possible. For example, the evidence in favor of the theory would increase if we found ancient passages or fragments showing that the writer makes a real analysis of semantic possibilities when he exposes his arguments. I think that at least a fragment of that kind exists. That is the one of Aulus Gellius at *Noctes Atticae* 16, 8, 12-14, which corresponds to passage 9.14 in Boeri and Salles (2014; Spanish version in pp. 218-219, and Latin version in p. 233). In this way, the main aim of this paper is to argue that what is presented in that fragment is actually a true analysis and comparison of combinations of semantic models, i.e., a mental process matching the characteristics that the mental models theory attributes to the natural inferential activity when made by naïve individuals, that is, by individuals without logical training.

To do that, I will begin by a description of the general theses of the mental models theory, which will be the first section of this paper. Then, as a second and final section, I will review the passage cited above in details in order to make it explicit that Gellius' argumentation is really an identification of and a reflection on the se-

mantic possibilities linked to the sentences that he uses as examples. So, I start with my commentaries on the mental models theory.

The analysis of semantic possibilities provided by the mental models theory

Maybe it is important to remind that the mental models theory is not a philosophical or logical theory, but a psychological reasoning theory. However, as acknowledged by Johnson-Laird (2012, p. 135), it has evident philosophical roots, which can be traced back to Peirce (1931-1958). As indicated, the main idea of the theory is that human reasoning is basically semantic. When they make inferences, individuals build mental models, i.e., iconic semantic representations of all the possible scenarios to which sentences refer. Thus, logical form plays no role in human reasoning, which is essentially based on semantic contents.

The theory attributes different possibilities to each traditional operator of logic (conjunction, disjunction, conditional, and biconditional), but, as far as the aims of this paper are concerned, to think about only some cases can be enough. For example, the 'Fully Explicit Models' of a conditional such as 'If A, then B' are as follows (Johnson-Laird, 2012, p. 138, Table 9.2):

[I]	A	B
[II]	not-A	B
[III]	not-A	not-B

The first model [I] represents a situation in which both the first clause (A) and the second clause (B) are true. On the other hand, the second model [II] describes a scenario in which the first clause is false and the second one is true. Finally, the third model [III] stands for a situation in which both of them are false. According to the mental models theory, people do not always note all of the Fully Explicit Models. In the particular case of the conditional, only [I], i.e., the one in which both A and B are true, is easy to detect. The other two models require further effort. But, apart from that, another important concept of this theory is the one of 'modulation'. Modulation refers to the fact that some models can sometimes be blocked because of semantics, meanings, or pragmatic factors. A good example of this fact is the following conditional:

"If there is gravity (which there is), then your apples may fall" (Johnson-Laird & Byrne, 2002, p. 663).

Conditionals such as this one are interesting because they do not allow applying certain logical rules related to the conditional. That is the case of, for example, *Modus Ponendo Ponens*, one of the *indemonstrables* attributed to Chrysippus of Soli by Diogenes Laërtius at *Vitae Philosophorum* 7, 80. As it is well known, the schema of this indemonstrable is this one:

If A, then B
A
Ergo B

Following the mental models theory, this is an usually valid and correct schema, since, if we pay attention to the models [I], [II], and [III], we can note that the second premise (A) removes [II] and [III] (i.e., the models in which A is false). Thus, the remaining model [I] shows that, if, as stated by the second premise, A is true, it is only possible that B is true too.

Nevertheless, the case of the example referring to gravity and the apples is problematic because the models of the first premise are not exactly [I], [II], and [III]. Given that it is not possible that there is not gravity, there are only these two possibilities:

Gravity	Your apples fall
Gravity	Your apples do not fall

The first case is equivalent to [I]. But neither [II] nor [III] represents the second case. This last case refers to a new model:

[IV]	A	not-B

Therefore, the models of the first premise are now [I] and [IV], and *Modus Ponendo Ponens* cannot be applied because both models are compatible with the second premise (A). So this means that, given A, B can be both true and false.

According to the proponents of the mental models theory, this is a proof that standard logic cannot explain human reasoning and that their approach can do that. Since the first premise in the previous example is a conditional, following standard logic, it should be possible to apply *Modus Ponendo Ponens*. Nonetheless,

individuals are not likely to use it in cases such as the one of that example, and only the mental models theory seems to be able to explain this fact.

But the theory can also explain (and predict) other curious cognitive phenomena. According to standard logic, this inference is valid:

B
Ergo either A or B

However, people rarely make inferences such as this one, and the mental models theory can explain why. The Fully Explicit Models of an inclusive disjunction are:

[I]	A	B
[II]	not-A	B
[IV]	A	not-B

The problem is that the conclusion enables a possibility in which the premise is false, i.e., the model [II], and this is the reason why individuals tend to reject inferences of this kind. Orenes and Johnson-Laird (2012) tried to prove that this hypothesis is correct and carried out an experiment with tasks such as the following:

"Ana read a novel. Does it follow that Ana read Don Quixote or she read a novel?" (Orenes & Johnson-Laird, 2012, p. 375).

According to Orenes and Johnson-Laird (2012), individuals should accept the conclusion because the problematic model was not possible in this case. Indeed, the possible situations corresponding to the conclusion of the last task are only:

Ana read Don Quixote	Ana read a novel
Ana did not read Don Quixote	Ana read a novel

As it can be noted, [I] corresponds to the first situation and [II] corresponds to the second one. [IV] is not possible because it is not possible to read Don Quixote and not to read a novel. Therefore, given that the problematic model is removed by modulation in tasks such as this one, the prediction of the mental models theory is that, in these cases, individuals will not respond as usual and accept the conclusion.

Orenes and Johnson-Laird's (2012) experimental results demonstrated that that prediction was right, since most of their participants responded that the conclusion

followed. But what is relevant for the goals of this paper is to note that syntax and forms are not important for the mental models theory. In principle, the logical operators have certain models, but, because of modulation, those models are not guaranteed, which means that the presence of terms such as 'if… then…' or 'either… or…' does not rule the conclusions of inferences. I have shown only two examples of how the theory works, one of them related to the conditional and the other one related to the disjunction. Of course, many more examples are to be found in the literature on the mental models theory, but I think that the two described here are illustrative enough and clearly explain the role that semantics plays in the theory.

In this way, the point is that, as said, I propose that Aulus Gellius' fragment mentioned above clearly shows an analysis of possibilities akin to those described in this section. So, I hold that that fragment is one more proof that the mental models theory really accounts for the way human beings actually reason. Obviously, I am not claiming that Gellius' text refers to ideas similar to those of the mental models theory or that anticipations of this last theory are to be found in ancient sources. My only thesis is that the arguments given by Aulus Gellius reveal that his explanation is based on a consideration of semantic possibilities and that, therefore, they are an important support to the hypothesis that people truly reason how the mental models theory states. I argue in favor of this thesis in the next section.

Aulus Gellius, disjunctions, and mental models

As indicated, the passage is in *Noctes Atticae* 16, 8, 12-14, and something important about it is that it explains how the Stoics understood disjunction. Really, the fragment does not reveal a new or unknown thesis of Stoic logic. It only shows the particular way disjunction was considered in that logic, a way that is very different from the interpretation provided by Gentzen's (1934, 1935) calculus or standard propositional logic. But all of this has been studied extensively and is well known. As indicated by O'Toole and Jennings (2004, pp. 499-500), Aulus Gellius' passage is not the only ancient fragment accounting for the sense of the Stoic disjunction. For example, Cicero (*Topica* 14, 56-57), Galen (*Institutio Logica* 5, 1), or Sextus Empiricus (*Pyrrhoniae Hypotyposes* 2, 191) do that too. And, as also shown by O'Toole and Jennings (2004, pp. 498-499), several contemporary authors have dealt with the issue as well, e.g., Bocheński (1963, p. 91), Lukasiewicz (1967, p. 74), or Muller (1978, p. 16). Furthermore, other interesting arguments in this regard can be those given by López-Astorga (2015b) or Barnes, Bobzien, and Mignucci (2008, pp. 109-111), and maybe it can also be mentioned that there are even

studies such as that of López-Astorga (2016) in which the real meaning of Stoic disjunction is explored resorting to the mental models theory too.

So, what is relevant about Gellius' fragment for this paper is not the theses held in it, but only the way those theses are explained in it. That said, I can begin indicating that Gellius is proposing that a correct disjunction (διεζευγμένον ἀξίωμα or *disiunctum*) has to be essentially exclusive. His example of a good disjunction is this one:

'*aut malum est voluptas, aut bonum aut neque bonum neque malum est*' ('either pleasure is bad or good, or neither good nor bad'; see also, both for this sentence and other sentences in the passage commented on below, e.g., the translations in López-Astorga, 2016, p. 236, which is very similar but not exactly the same as mine here).

Besides, unlike exclusive disjunction in standard logic, a disjunction such as the previous one can only be correct if just one of its disjuncts is true. According to Gellius, the disjuncts must be inconsistent with each other, and the opposites (*oppositа* or ἀντικείμενα) need to be incoherent with each other too. Thus, a sentence that appears to be a disjunction is not so if one or more of these circumstances happen:

—No disjunct is true.
—More than one disjunct is true.
—The disjuncts are not inconsistent with each other.
—The opposites of the disjuncts are not inconsistent with each other.

In these cases, the appropriate name for the sentence is παραδιεζευγμένον, and Aulus Gellius also gives an example of this kind of sentence:

'*aut curris aut ambulas aut stas*' ('either you run, or you walk, or you are immobile')

The problem with this example is that the opposites are not contradictory. Indeed, although the disjuncts are inconsistent with each other, the opposites are not, since it is possible not to walk, not to be immobile, and not to run at the same time.

Beyond the obvious differences that, following Gellius' description, can be found between the Stoic disjunction and that of standard logic, which, as said, have been reviewed in details in sources and works such as those mentioned, the fragment reveals a real underlying analysis of possibilities. Given an expression with three propositions such as those used in Gellius' passage, in principle, all of the possible combinations would be these ones:

[V]	A	B	C
[VI]	A	B	not-C
[VII]	A	not-B	C
[VIII]	A	not-B	not-C
[IX]	not-A	B	C
[X]	not-A	B	not-C
[XI]	not-A	not-B	C
[XII]	not-A	not-B	not-C

Nevertheless, because the text says that '*ex omnibus, quae disiunguntur, unum esse verum debet, falsa cetera*' ('only one of all of the disjuncts should be true, and the others should be false'), the possibilities in which more than one disjunct is true (i.e., the possibilities [V], [VI], [VII], and [IX]) must be removed. However, the passage adds that if '*nihil omnium verum*' ('no disjunct is true'), then that is not a disjunction. So, it is also necessary to eliminate the combination [XII], since all of the disjuncts are false in it. Therefore, only three combinations remain: [VIII], [X], and [XI], and, according to Gellius, those would be the correct combinations for the disjunction.

Nonetheless, that he is doing an analysis of possibilities appears to be even more obvious if we pay attention to his example of incorrect disjunction. He claims that the problem with that example is that, although '*nam ipsa quidem inter se adversa sunt*' ('they are inconsistent with each other'), '*opposita eorum non pugnant*' (their opposites are not in conflict). And this means that the possibilities corresponding to that example are as follows:

To walk	Not to be immobile	Not to run
Not to walk	To be immobile	Not to run
Not to walk	Not to be immobile	To run
Not to walk	Not to be immobile	Not to run

It is clear that the first combination is equivalent to [VIII], the second one to [X], and the third one to [XI]. The problem is that the fourth combination is also

possible in the example, and it refers to [XII], a forbidden combination for the disjunction.

So, as it can be noted, Gellius' arguments seem to consist of an analysis of semantic (in the sense that the mental models theory attributes to this word) possibilities or models, since his idea appears to be to show which combinations can be accepted and which combinations must be rejected in the case of disjunction. And this is even clearer if we take into account the fact that the passage reveals that, to Aulus Gellius, the appearance of the word *aut* (or) is not the fundamental factor. What is really important is the content or meaning of the disjuncts, which, as said, leads one to think in an evident analysis of possibilities.

Of course, this can also lead to conjectures about the true nature of Stoic logic, and to the idea that perhaps this last logic is closer to semantic approaches such as the mental models theory than syntactic frameworks such as that of Gentzen (1934, 1935) (in the sense that the words 'semantic' and 'syntactic' have in the contemporary cognitive science). Nevertheless, this paper has not been intended to address this type of discussions (for it, see, e.g., López-Astorga, 2016). Its main aim was to show that we can find evidences that human beings reason in accordance with the way proposed by the mental models theory in texts written in ancient times, and I think that the study of the Gellius' fragment at *Noctes Atticae* 16, 8, 12-14 made here has enabled to achieve that aim.

Conclusions

It is true that the mental models theory is not the only current theory trying to account for how people make inferences. There are other theories too, and one of them that is also very important is, for example, the mental logic theory (e.g., Braine & O'Brien, 1998; O'Brien, 2009, 2014; O'Brien & Li, 2013; O'Brien & Manfrinati, 2010), but the strong empirical support that the former has and the great number of aspects related to cognition that it can explain can lead one to assume that it actually describes the real working of the human reasoning ability.

But, if this last idea is assumed, it can make sense to look for more evidence for the mental models theory in ancient texts. True, it can be thought that, if this theory is correct and really shows how people reason, it must be possible to find evidences of that among the arguments given by philosophers in the course of history. In this way, I have proposed in this paper that there is at least a passage (that of Aulus Gellius reviewed above) coming from ancient times in which such evidences are clear.

As said, by this I do not mean that Stoic logic and the mental models theory are necessarily related and that there is no doubt that the former somehow anticipated the latter. The context in which Stoic logic was provided and presented is very different from the contemporary context in which the mental models theory has been proposed, and the goals and the problems to solve of these two frameworks hence are not similar. In fact, there are very interesting works (e.g., Bobzien, 1996; or Barnes, Bobzien, & Mignucci, 2008) that offer very detailed explanations of which the true sense of Stoic logic could be, and, as it can be noted in those works, that sense cannot be easily linked to the basic theses of the mental models theory.

Thus, my only claim is that the way Aulus Gellius exposes certain technical definitions of Stoic logic reveals that he is reasoning how the mental models theory argues, and that, therefore, this can be considered to be an additional support for the theory. And this is so because that fact can lead one to think that the mental models theory actually describes how our mind works. So, it can be said that to continue to analyze ancient texts referring to not only logical but also philosophical issues in order to check whether or not the arguments included in them show reasoning processes such as those held by the mental models theory can be a very relevant task at present. Furthermore, it is obvious that this activity can be fruitful not only if Greek texts are taken into account, but also if texts coming from other cultural traditions, such as, e.g., the Chinese one or the Indian one, are considered.

References

Barnes, J., Bobzien, S., & Mignucci, M. (2008). Logic. In K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 77-225). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Bobzien, S. (1996). Stoic syllogistic. In C. C. W. Taylor (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 133-192). Oxford, UK: Clarendon Press.

Bocheński, I. M. (1963). *Ancient Formal Logic*. Amsterdam, The Netherlands: North-Holland.

Boeri, M. D. & Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (Eds.) (1998). *Mental Logic*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.

Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2009). "If" and the problems of conditional reasoning. *Trends in Cognitive Science, 13*(7), 282-287.

Gentzen, G. (1934). Untersuchungen über das logische Schließen I. *Mathematische Zeitschrift, 39*(2), 176-210.

— (1935). Untersuchungen über das logische Schließen II. *Mathematische Zeitschrift, 39*(3), 405-431.

Johnson-Laird, P. N. (2004). The history of the mental models. In K. Manktelow & M. C. Chung (Eds.), *Psychology and Reasoning: Theoretical and Historical Perspectives* (pp. 179-212). New York, NY: Psychology Press.

— (2006). *How We Reason*. Oxford, UK: Oxford University Press.

— (2010). Against logical form. *Psychologica Belgica, 5*(3/4), 193-221.

— (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press.

— (2015). How to improve thinking. In R. Wegerif, L. Li, & J. C. Kaufman (Eds.), *The Routledge International Handbook of Research on Teaching Thinking* (pp. 80-91). Abingdon, UK, & New York, NY: Routledge.

Johnson-Laird, P. N. & Byrne, R. M. J. (2002). Conditionals: A theory of meaning, pragmatics, and inference. *Psychological Review, 109*(4), 646-678.

Khemlani, S., Lotstein, M., Trafton, J. G., & Johnson-Laird, P. N. (2015). Immediate inferences from quantified assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology, 68*(10), 2073-2096.

Khemlani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N. (2012). Negation: A theory of its meaning, representation, and inference. *Psychological Review, 109*(4), 646-678.

— (2014). The negation of conjunctions, conditionals, and disjunctions. *Acta Psychologica, 151*, 1-7.

López-Astorga, M. (2015a). Evolved mechanisms versus underlying conditional relations. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric, 40*(53), 241-253.

— (2015b). Chrysippus' *indemonstrables* and mental logic. *Croatian Journal of Philosophy, 15*(43), 1-15.

— (2016). The problem of arity in Stoic logic: The case of the disjunction. *Thémata. Revista de Filosofía, 54*, 233-246

Lukasiewicz, J. (1967). On the history of the logic of propositions. In S. McCall (Ed.), *Polish Logic: 1920-1939* (pp. 67-87). Oxford, UK: Clarendon Press.

Mueller, I. (1978). An introduction to Stoic logic. In J. M. Rist (Ed.), *The Stoics* (pp. 1-26). Berkeley, CA: University of California Press.

Oakhill, J. & Garnham, A. (Eds.) (1996). *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove, UK: Psychology Press.

O'Brien, D. P. (2009). Human reasoning includes a mental logic. *Behavioral and Brain Sciences, 32*, 96-97.

— (2014). Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013). *Universum, 29*(2), 221-235.

O'Brien, D. P. & Li, S. (2013). Mental logic theory: A paradigmatic case of empirical research on the language of thought and inferential role semantics. *Journal of Foreign Languages, 36*(6), 27-41.

O'Brien, D. P. & Manfrinati, A. (2010). The mental logic theory of conditional proposition. In M. Oaksford & N. Chater (Eds.), *Cognition and conditionals: Probability and Logic in Human Thinking* (pp. 39-54). Oxford, UK: Oxford University Press.

Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012). Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language, 27*(4), 357-377.

O'Toole, R. R. & Jennings, R. E. (2004). The Megarians and the Stoics. In M. D. Gabbay & J. Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic, Volume I. Greek, Indian and Arabic Logic* (pp. 397-522). Amsterdam, The Netherlands: Elsevier.

Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. C. Hartshorne, P. Weiss, & A. Burks (Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Quelhas, A. C. & Johnson-Laird, P. N. (2017). The modulation of disjunctive assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology, 70*(4), 703-717.

Quelhas, A. C., Rasga, C., & Johnson-Laird, P. N. (2017). A priori true and false conditionals. *Cognitive Science, 41*(55), 1003-1030.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.021
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 407-420

Physics for philosophers: Relativity Principle, Inertial Law and faith in what is impossible.

Física para filósofos: Principio de Relatividad, Ley de Inercia y la fe en lo imposible.

Jorge León de la Vega

Universidad Autónoma de Madrid
leondelavega@gmail.com.

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.022
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 421-454

Recibido: 16/06/2016
Aprobado: 29/07/2018

Abstract

Un modo asequible de comprender por qué puede razonablemente dudarse de un aspecto concreto de la teoría geométrica de la gravitación de Albert Einstein, cuando niega el carácter de fuerza a la gravedad, es a través de la historia del Principio de Relatividad y la Ley de Inercia, desde su postulación por Galileo Galilei, su rectificación por Isaac Newton para el espacio infinito sin resistencia al movimiento, su transformación en la Teoría Especial de la Relatividad para acoger el Principio de Constancia de la velocidad de la luz, y su papel final en la Teoría General como medio de explicar la gravedad por la sola curvatura del espacio.

Keywords: *gravedad, inercia, movimiento, teoría, Lógica de la Representación.*

Resumen

An attainable way to understand why we must reasonably doubt about a definite aspect of Albert Einstein´s geometric theory of gravitation, when he denies the character of force for gravity, is throughout the history of Relativity Principle and Inertial Law, from its postulation by Galileo Galilei, its rectification by Newton for the infinite space without resistance to movement, its transformation in the Special Theory of Relativity to receive the Constancy Principle of the Speed of Light, and its final role in the General Theory as a way to explain gravity by means of the sole curvature of space.

Palabras clave: *Gravity, Inertia, Movement, Theory, Representation´s Logic.*

Introducción.

En los últimos años han sido frecuentes los intentos de poner en duda algún aspecto particular de la teoría de la gravedad de Albert Einstein denominada Teoría General de la Relatividad (GTR), porque si bien es cierto que la reciente detección de ondas gravitacionales ha sido entendida un hecho sólido a favor de la teoría, al haber sido predichas por el físico hebreo-alemán, en realidad la verificación empírica únicamente conlleva la no poco importante necesidad de admitir un *espacio lleno* susceptible de adquirir la forma de las ondulaciones producidas por violentos fenómenos cósmicos, pero no tiene que ver, en principio, con si la mera presencia de grandes masas de materia curvan o no el espacio. Una cosa es que el movimiento provocado por una gran explosión genere *ondas en el espacio*, esto es, las ondas se transmiten *por el éter o espacio-tiempo* en vez de ser ondas puras emitidas desde la fuente surcando el espacio, y otra bien distinta que la presencia de una estrella o planeta produzca por sí misma una curvatura permanente en el espacio circundante, y que la idea se proponga de causa del movimiento orbital de los satélites.[1]

La principal consecuencia de la segunda hipótesis, fundamento de la GTR, implica concebir la gravedad, no en la forma de una fuerza, sino en la de un fenómeno puramente geométrico. Y la consecuencia, gravísima por su importancia, es sobre la que argumentaré serias dudas. El tratamiento del problema lo considero filosófico, lo cual no conlleva que no vayamos a tratar la cuestión desde el punto de vista físico del movimiento, y tan sólo implica el servirnos de la Lógica para proceder a mostrar lo pretendido. Lógica en su vertiente de *Lógica de la Representación,* o que para la representación mental del fenómeno gravitacional, según lo conocemos por experiencia y por los experimentos históricos, que la gravedad no sea una fuerza plantea una serie de problemas evidentes; fáciles de comprender si nos atenemos a los fundamentos de la Física y relegamos cuestiones anexas más complejas.

[1] "Justo igual que identificamos como ondas de agua los pequeños rizos (ripples) que cruzan el océano, también damos el nombre de ondas gravitacionales a los pequeños rizos a través del espacio-tiempo. ¿Rizos de qué? Rizos en la forma de la superficie del océano, rizos en la forma (i.e. curvatura) del espacio-tiempo." Ch.W. Misner, K.S. Thorne, J.A. Wheeler. Gravitation, 943.944. Trad. propia.

Historia.

No necesitamos entrar en la proliferación actual de multitud de teorías alternativas a la GTR surgidas de poner en cuestión algún aspecto concreto u otro de la teoría original de 1915, ni vamos a hacer uso de complicados cálculos matemáticos, limitando nuestro esfuerzo a explicar mediante *conceptos*, según es propio del filósofo, el desarrollo histórico del Principio de Relatividad y la Ley de Inercia, con el objeto de provocar en el lector la representación mental del fenómeno gravitacional según lo conocido con certeza sobre él. Nuestra base ha de resultar lo más segura e inconmovible posible, si queremos mostrar lo pretendido, y así veremos que la representación en imágenes mentales, trasladada luego en una geometría, ha sido siempre el fundamento de las dos teorías principales a confrontar en el escrito: la gravitación universal de Newton y la GTR de Einstein. Para nuestro objetivo, el lector sólo ha de tener presente desde el principio lo por todos conocido acerca del fenómeno gravitacional, manifiesto en los siguientes hechos: los planetas, estrellas y galaxias *rotan* sobre sí mismos; los satélites rodean sus fuentes en órbitas cuasi-circulares; y los graves se mantienen adheridos a las superficies de los cuerpos celestes o caen de inmediato hacia ellos si se sueltan desde la altura. En todos los citados fenómenos suponemos la misma causa y la llamamos *gravedad*, y constatamos que sigue la ley de la inversa del cuadrado con la distancia, lo que implica que el cuerpo se acelera cada vez más según va acercándose en su caída a la superficie del cuerpo celeste. De ahí el por qué la forma de la ecuación de caída de los graves: $s = ½\ g\ t^2$, es idéntica a la de la aceleración lineal en el vacío: $s = ½\ a\ t^2$, si restamos la resistencia del aire y entendemos que g aumenta progresivamente en el movimiento de caída, según sucede con las velocidades orbitales, cada vez mayores al decrecer la distancia al centro de gravedad.

Es común a la tradición de la Historia de la Ciencia denominar a la Ley o Principio de Inercia, con cuya postulación dio comienzo la revolución científica de los siglos XVI y XVII, con el nombre genérico de *Ley de Inercia Galileo-Newton*, uniendo así en una única denominación lo que en verdad son dos expresiones algo diferentes, si bien compartan la definición común de *movimiento uniforme*:

"La revolución de la Dinámica en el siglo XVII la trajo el nuevo concepto de inercia, el movimiento rectilíneo y uniforme es un estado de un cuerpo equivalente al reposo."[2]

Una definición de *inercia* cuya sola expresión ya contiene el Principio de Relatividad, al equiparar el movimiento relativo de los cuerpos respecto de su móvil tanto

[2] Crombie, A.C. Historia de la ciencia 2. De Agustín a Galileo, 125.

en el reposo absoluto como en el movimiento uniforme a velocidad constante. Una definición cuyo origen podemos retrotraer a un siglo antes, si consideramos a Johannes Kepler el creador del concepto de *materia inerte,* de donde deriva la Ley de Inercia:

"Kepler introdujo el término *inertia* en el discurso sobre el movimiento. Pero para Kepler la *inertia* (del término latino que significa indolencia o indiferencia) implicaba ante todo que la materia no puede por sí misma empezar a moverse. (…) Mejor dicho, debido a su inercialidad la materia necesita un motor."[3]

Los conceptos de *materia inerte* e *inercia* cambian el panorama de la Física antigua griega, y son de capital importancia para obtener una idea por completo diferente del movimiento, si recordamos la *inclinatio ad simile* propia del *Timeo* de Platón como tendencia innata de los cuerpos semejantes a congregarse, o el *movimiento natural* aristotélico, merced al cual los cuerpos pesados tienden a caer hacia el centro de un universo esférico. Ahora, al inicio de la Edad Moderna, la materia se concibe indolente, sin tendencia natural a ir hacia lugar alguno y carente de un principio de movimiento propio. Una idea, en realidad, ya presente en cierta forma en Aristóteles, si para el filósofo griego todo cuerpo en movimiento o bien se mueve por sí mismo (semoviente) o bien es movido por otro, sin admitirse una tercera opción.[4] De esta forma, lo inerte, el sujeto de la inercia, no es semoviente en el espacio sino siempre movido por otro.

Lo precedente representa no sólo la esencia del concepto de *inercia*, sino la definición más adecuada de *materia* en el sentido griego de *hyle:* el cuerpo físico real. Porque la introducción de la materia inerte por Kepler procede con evidencia de la observación del universo macroscópico, si bien en realidad no puede aceptarse según fue formulada, si la materia, entendida una forma de *energía latente* según la famosa ecuación de Einstein $E = m \cdot c^2$, sí tiene principio de movimiento propio en virtud de la energía contenida en ella, pues vibra y rota a elevadas temperaturas y los fotones se mueven por sí mismos. Si bien es de la definición de *materia inerte* precisamente de donde ha lugar la diferencia entre materia y energía.

Galileo Galilei, en posesión del concepto de *inertia* de Kepler y en disposición para realizar los requeridos experimentos con planos inclinados, péndulos, el movi-

[3] Bernard Cohen, I. El nacimiento de una nueva ciencia. Apéndice 8, 217.

[4] Excepto la mezcla de ambos, según sucede en lo biológico. En cualquier caso, lo que en ello mueve es el alma y lo movido la materia-hyle. Por eso, Aristóteles acaba por concluir en su estudio del movimiento: "todas las cosas que están en movimiento tienen que ser movidas por algo." Física 256a 1-5. En la ontología aristotélica quienes animan la materia biológica son la naturaleza, pasando a acto la potencia inscrita en la materia, y las dos formas del alma: intelectiva y vegetativa. De ahí el papel del alma en la filosofía griega como principio de movimiento y de ahí que a los planetas se los concibiera dotados de alma y se pensara que sobre ellos actuaban inteligencias en virtud de su movimiento uniforme.

miento de caída libre y el ejemplo clásico de la honda y la piedra, ofreció las primeras definiciones en orden a fundamentar la ciencia de la Física. El fundamento basilar lo encuentra en la definición matemática de *movimiento uniforme* y *movimiento uniformemente acelerado*, cuya formulación exacta debemos recordar:

"Por movimiento igual o uniforme entiendo aquel en el que los espacios recorridos por un móvil en tiempos iguales, cualesquiera que éstos sean, son iguales entre sí."

"La intensidad de la velocidad crece con el incremento del tiempo, (…) por tanto, la siguiente definición: (…) llamo movimiento uniformemente acelerado a aquel que, partiendo del reposo, adquiere en tiempos iguales, iguales incrementos de velocidad."[5]

Definiciones galileanas que si pretendieran resultar aceptables hoy en día deberían haber hecho mención *respecto del lugar* donde se produce el movimiento, porque si en la primera, el movimiento uniforme puede producirse de dos modos diferentes: bien por una velocidad constante puramente inercial sin aceleración, bien por una aceleración constante en un medio con resistencia; el segundo modo requiere precisamente de la postulación del *espacio vacío*, si sólo en él es válida la definición de movimiento acelerado uniforme. Si la misma aceleración aplicada durante un lapso de tiempo en un medio con resistencia uniforme produce una velocidad constante, al igualarse aceleración y resistencia, para adquirir iguales incrementos de velocidad mediante una aceleración uniforme se precisa de un medio sin ninguna resistencia. Sólo así la ecuación que resume la ley de caída de los graves de Galileo: $s = \frac{1}{2} a \cdot t^2$, es exacta.

No obstante, Galileo no aceptaba la existencia del espacio vacío infinito, por lo que su definición era una idealización de un proceso real, el experimentado por él dejando caer esferas bien pulimentadas por planos inclinados y desde la torre de Pisa, según cuenta lo que algunos dicen ser una leyenda. Sea como fuere, poca duda puede caber sobre que Galileo siempre se preguntaba, a la vista de los resultados obtenidos, lo que sucedería si eliminásemos la resistencia del aire o el rozamiento de la bola y la madera:

"Habiendo visto, repito, todo esto, yo llegaría a la conclusión siguiente: si se eliminara absolutamente la resistencia del medio, todos los cuerpos descenderían a la misma velocidad."[6]

Sentencia de donde proceden los experimentos posteriores mediante bombas de vacío para probar un hecho que al común de los mortales no le parece posible, v.g., que un cuerpo pesado y uno ligero desciendan a la vez.

[5] Galileo Galilei. Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias, 266 y 278.
[6] Ibid, 161.

La explicación galileana de la gravedad viene poco después:

"Un cuerpo pesado tiene, por naturaleza, un principio intrínseco que lo mueve hacia el centro común de los graves, esto es, hacia el centro mismo de nuestro globo terrestre, con movimiento continuamente acelerado y siempre igualmente acelerado."[7]

De la formulación se sigue la presencia aún en Galileo de cierta *tendencia natural intrínseca* hacia el centro para explicar la gravedad, lo que le cierra el paso a formular un verdadero principio de inercia rectilínea. La circunstancia se aprecia bien en el concepto de *impeto* manejado por el físico italiano, referido en el texto siguiente al caso de impulsar un cuerpo hacia arriba que luego cae, pero también aplicable a la honda y la piedra: "Al ir disminuyendo este *impeto* sobreañadido y comenzar, consecuentemente, a tomar ventaja la *gravitá*, empieza la caída con lentitud a causa de la *virtú* que traía impresa el móvil y buena parte de la cual permanece todavía en él."[8]

La inercia la concibe, por tanto, en la forma de *fuerza* (*virtú*) *impresa* en el móvil acelerado, cuando el impulso inicial dejó de ser ejercido. Si le unimos la negación del espacio vacío infinito, se ve que la inercia galileana no es estrictamente la inercia de Newton, según ahora veremos, aun si el físico inglés utilizara para explicarla un concepto parecido a la *virtú* galileana con la llamada *Vis inertiae*, y aun si en Newton la gravedad pase a ser una *fuerza externa* al grave cayente y no algo intrínseco.

Movimiento inercial es, en consecuencia, el adquirido por el móvil una vez que una primera aceleración provocada sobre él deja de ser ejercida. Y de ahí deriva el Principio de Relatividad de Galileo en su presentación en los *Diálogos*:

> Encerraos con algún amigo en la mayor estancia que esté bajo cubierta de algún gran navío, y meted en ella moscas, mariposas y animalillos voladores parecidos. Haya también un recipiente de agua con pececillos dentro. Además, manténgase en alto un cubo que gota a gota vaya dejando caer el agua en otro recipiente de boca estrecha, situado abajo. Cuando la nave está quieta, observad atentamente que los animalillos volantes se mueven en todas las direcciones de la estancia con igual velocidad y los peces nadan indistintamente hacia todos lados. Las gotas de agua entrarán todas en la vasija situada debajo… Haced mover la nave con la velocidad que sea. Veréis que con tal que el movimiento sea uniforme y no fluctuante hacia aquí o hacia allá, no observaréis el más mínimo cambio en ninguno de los efectos mencionados y cómo, a partir de ellos, no podréis determinar si la nave avanza o está quieta.[9]

Y la razón del comportamiento previsto es, según Galileo, la acción de la parte trasera de la cabina que empuja el aire interior donde todos los objetos y animalillos

[7] Ibid, 164.
[8] Ibid, 282.
[9] Galileo Galilei. Diálogo sobre los dos máximos sistema del mundo, 162-163.

han sido colocados. De esta forma, las mariposas vuelan respecto del aire interior en movimiento y el llevarse consigo el aire de la cabina mantiene también, al parecer, al cubo y la vasija en su lugar. Del experimento descrito derivan los actualmente llamados *espacios galileanos*, cuya principal característica radica en concebirse el espacio interno acotado en movimiento sin relación alguna con un posible espacio continente, con el cual compartiría puntos fijos inmóviles de referencia.

Así, Roger Penrose, tras citar el mismo texto, nos dice:

"No hay nada que distinga la física del estado de reposo de la del movimiento uniforme, (…) lo que esto nos dice es que no tiene significado dinámico decir que un punto particular del espacio es, o no es, el mismo punto que un punto escogido en el espacio en el instante posterior. (…) No hay un espacio de fondo (…) que permanece fijo mientras el tiempo pasa. (…) En la dinámica galileana (…) tenemos un espacio cúbico diferente para cada instante de tiempo, sin ninguna identificación natural entre estos diversos E^3. (…) A cada suceso espaciotemporal se le asigna de forma natural un tiempo, (…) pero no hay ninguna asignación natural de una localización espacial."[10]

No sé si sorprendería o no a Galileo saber que de su expresión del Principio de Relatividad hubieran derivado los *espacios fibrados*. En realidad, si se le pudiera preguntar, yo creo que Galileo diría que él no quiso significar estrictamente esta idea posterior plenamente relativista: la inexistencia de un espacio común a la atmósfera y a la cabina del navío, porque él debía saber que en la formulación de su experimento se obviaba un detalle importante, a saber: si el barco está primero quieto y luego adquiere una velocidad uniforme, habremos olvidado el paso de hacerlo acelerar hasta adquirirla, y la aceleración impulsora del navío, si es fuerte, haría que al menos la vasija en el suelo no mantuviera su posición inicial. Siendo el hecho también un *movimiento inercial*, cuyo significado con evidencia implica la pertenencia del espacio interior de la cabina al espacio exterior.

Es algo por todos experimentado, si nos introducimos en un vagón de tren, que ante el primer impulso hacia delante de la máquina nosotros nos vemos relegados hacia atrás, y si la aceleración es rápida iríamos a chocar con la pared posterior del vagón si no nos agarramos o caemos antes. El movimiento recién descrito es *inercial* e implica expresamente que al acelerar el tren pero no al sujeto en su interior, el último *pretende permanecer en el lugar del espacio común donde se encontraba*. De ahí se sigue que el experimento del barco de Galileo no conlleva lo pretendido por Penrose, sino más bien al contrario: el movimiento inercial en la aceleración muestra la existencia de un *espacio común* a la cabina del navío y a la atmósfera de la Tierra. Un espacio que no es empujado por la parte posterior del barco. Igual que la gravedad,

[10] Penrose, R. El camino a la realidad, 528-531.

el espacio común no conoce muros y lo atraviesa y subyace a todo sin impedimentos. De ahí la difícil idea de *atravesar un espacio*, en el sentido precisamente de no moverlo al surcarlo, porque el espacio no es un cuerpo y al movernos se ha de filtrar entre los intersticios de los cuerpos. De ahí también que siempre haya movimiento respecto al espacio común.

No obstante, al no admitir el vacío ni el movimiento en línea recta al infinito, la Ley de Inercia de Galileo y su Principio de Relatividad, no son los de Newton. Un Principio de Relatividad cuya formulación en el ejemplo del barco ya incluye su verdadero sentido, a saber: *las leyes de la Naturaleza, si el estado de reposo y el de movimiento uniforme son idénticos, deben ser las mismas para ambos observadores*.

Llegamos así a la teoría de Isaac Newton, con el objeto de apreciar la diferencia entre sus Principios de Inercia y de Relatividad con los de Galileo. La Ley de Inercia de Newton es en realidad la primera Ley del Movimiento en su sistema:

"Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser en tanto sea obligado por fuerzas impresas a cambiar de estado."[11]

Una Ley de Inercia, en el universo newtoniano, en dependencia directa del concepto de *reposo absoluto* en el espacio infinito inmóvil, según se sigue de su explicación del fenómeno gravitacional:

> Una piedra volteada en una honda intenta escapar de la mano del hondero y su intento hace estirarse la honda y más cuanto más rápidamente gira, y en cuanto se suelta se aleja. Llamo centrípeta a la fuerza contraria al mencionado intento; por ella, la honda retiene constantemente la piedra hacia la mano y la mantiene en el círculo y, por tanto, se dirige hacia la mano o hacia el centro del círculo. Igual ocurre con todos los cuerpos que giran en círculo. Todos intentan alejarse del centro y a no ser por una fuerza contraria a este intento, que los cohiba y los obligue en sus órbitas, y a la que por ello llamo centrípeta, se alejarían todos en línea recta con movimientos uniformes.[12]

Luego aquí tenemos descrito el *movimiento inercial en línea recta al infinito* una vez la aceleración inicial dejó de ser ejercida. A su expresión le sigue la explicación del Principio de Relatividad, donde Newton acude a un experimento cotidiano, según pudiera serlo el del barco de Galileo, y explica el igual comportamiento de los objetos en el reposo y en el movimiento uniforme por una igualdad de fuerzas contrarias:

> Los movimientos entre sí de los cuerpos incluidos en un determinado espacio son los mismos, ya esté dicho espacio en reposo, ya se mueva recta y uniformemente sin movimiento

[11] Newton, I. Principios matemáticos de la filosofía natural, 135.
[12] Ibid, 123-124.

> circular. Pues las fuerzas de los movimientos tendentes a un lado y las sumas de las tendentes al lado contrario, son las mismas desde el principio en ambos casos, por hipótesis,… Por tanto, en virtud de la Ley II serán iguales los efectos de los choques en ambos casos y, por ello, los movimientos de los cuerpos permanecerán iguales entre sí en un caso a los movimientos entre sí del otro.[13]

En puridad, la explicación del movimiento inercial en la teoría newtoniana se debe a la existencia de un espacio sin resistencia, donde los cuerpos, una vez desligados de la fuerza que los impelía, continúan con la velocidad adquirida de modo uniforme y en línea recta al infinito. Si bien sea interesante que Newton acuda a un equilibrio de fuerzas para explicar el Principio de Relatividad, por el cual la situación en el estado de reposo y en el de movimiento uniforme es la misma. La explicación, calificada por su autor de *hipótesis*, sólo puede entenderse si ya sabemos que en el movimiento acelerado los cuerpos en el interior de un espacio tienden a quedarse atrás y en la frenada tienden a irse hacia delante, de modo que a velocidad constante, por ese equilibrio de fuerzas, permanecen igual que en reposo.

El hecho de este tipo de explicación es debido seguramente a la pretensión propia de Newton de deducirlo todo por medio de fuerzas. Así, también el movimiento inercial puro en línea recta lo explica por medio del concepto de *Vis inertiae* (fuerza de inercia):

> La *Vis inertiae* es un principio pasivo gracias al cual los cuerpos persisten en su movimiento o reposo, reciben movimiento en proporción a la fuerza que lo imprime y resisten tanto como son resistidos. Con este principio sólo, nunca habría movimiento en el mundo. Se requiere otro principio que ponga los cuerpos en movimiento y, una vez en movimiento, otro principio es necesario para conservar el movimiento.[14]

Con seguridad Newton no recibiría muy bien, debido a su carácter y su loable convicción de ser totalmente coherente al presentar su teoría, si le dijésemos que en realidad no necesitaba mentar el nombre de *fuerza* (*vis*) para explicar el movimiento inercial y el Principio de Relatividad, porque si en el reposo absoluto en el espacio inmóvil no actúa con evidencia fuerza alguna, tampoco necesitamos explicar el igual comportamiento de los objetos en el interior de un espacio acotado en reposo y a velocidad constante por medio de fuerzas, pues los movimientos hacia atrás y hacia delante durante los procesos de aceleración y frenado se explican por el reposo absoluto, y no el reposo absoluto por un equilibrio de fuerzas.

[13] Ibid, 144-145.
[14] Newton, I. Óptica, 343.

En Física clásica newtoniana existe un sistema de coordenadas privilegiado en reposo absoluto respecto al espacio inmóvil. En el sistema privilegiado se observarían los fenómenos naturales tal y como acontecen *realmente* respecto al espacio absoluto. El Principio de Relatividad de Newton lo que hace es extender la equivalencia de las leyes naturales para observadores en movimiento inercial respecto del primero en reposo en el espacio. Y lo puede hacer porque un observador en una habitación en reposo absoluto mediría las verdaderas velocidades de los cuerpos respecto al espacio inmóvil, si al permanecer él también inmóvil, las velocidades respecto de su posición son las mismas que respecto al espacio. El observador en reposo absoluto puede moverse en el interior de su habitación o sobre el cuerpo donde se encuentra con plena libertad, si carece de gravedad, y su movimiento respecto de su sistema de referencia será también un *movimiento absoluto* respecto al espacio inmóvil, donde se encuentra su sistema de referencia en reposo. El Principio de Relatividad extiende la misma situación a un cuerpo con velocidad inercial en base a las leyes del movimiento uniforme.

El *movimiento uniforme*, por tanto, se define por ser un *movimiento inercial puro* respecto a un espacio homogéneo e inmóvil, o también en la forma de un *movimiento acelerado uniforme* respecto de un espacio con resistencia. De este modo, el movimiento uniforme lo es siempre a velocidad constante sobre distancias homogéneas. Si en el vacío un cuerpo en reposo absoluto es empujado o acelerado de manera que empiece a moverse, entonces en cuanto la fuerza de impulsión cesa, el móvil se mantendrá en línea recta con la velocidad constante adquirida justo en el último momento cuando la fuerza dejó de ser ejercida. En el vacío no hay resistencia al movimiento y, en consecuencia, el móvil acelerado adquirirá un movimiento uniforme a velocidad constante una vez ya no actúe ninguna fuerza sobre él, y proseguirá en su estado de movimiento hasta el infinito si ningún otro acto se lo impide.

Al principio, si la aceleración es provocada sobre la nave con un espacio acotado interno pero no sobre los objetos en su interior, éstos tenderán a ir hacia atrás y a chocar con la pared de popa de la nave. La pared los empujará hacia delante hasta impartirles la velocidad con la que la nave se mueve. Cuando la fuerza de aceleración deje de ser ejercida, la nave mantendrá la velocidad uniforme adquirida justo hasta el momento en que la aceleración cesó y, en ese preciso instante, los objetos en su interior también habrán conseguido la misma velocidad respecto al espacio, procurada por el empuje de la pared contra ellos. Es, entonces, la igual velocidad de la nave y la de los cuerpos dentro de ella lo que produce el efecto deseado, y los pasajeros podrán moverse en su interior cual si estuviera en reposo absoluto. Ninguna fuerza de inercia es necesaria, sólo la presencia de un espacio común sin la más mínima resistencia al movimiento, a cuyo través la nave y sus pasajeros avanzan en línea recta al infinito.

Y la anterior es la descripción de la *Ley de Inercia* en un espacio tridimensional euclídeo sin resistencia al movimiento. Y la referencia al *infinito vacío*, donde los cuerpos se sustentan pénsiles a pesar de no haber nada que los retenga en su lugar, al resultar todas las direcciones iguales y no darse preferencia por una u otra para iniciar el movimiento si no hay fuerza impelente para dirigirlo, es fundamental si queremos ver al cuerpo realmente moviéndose en línea recta a velocidad uniforme o en reposo absoluto, sin vernos obligados a admitir algo que lo sujete en su sitio; algo convertido con necesidad en resistencia cuando el cuerpo pretenda empezar a moverse.

Si hemos apreciado, en la primera explicación de la teoría ofrecida por Newton mediante el ejemplo de la honda, que la gravedad la concibe una *fuerza centrípeta* ejercida desde la fuente con el efecto de producir una aceleración en dirección hacia el centro de la esfera, los grados de aceleración crecientes siguen la ley de la inversa del cuadrado de los tiempos con la distancia, de forma que la aceleración variará en cada punto orbital y no sucederá que el cuerpo cayente descienda, según escuchamos a Galileo, "siempre igualmente acelerado", sino que la aceleración va aumentando según el cuerpo en su caída se acerca a la fuente de gravitación. Un aumento de la aceleración inapreciable para Galileo en las pequeñas distancias en las que él se manejaba con los relojes de los que disponía.

Veremos cómo el mismo hecho parece hacer inexplicable igual proceso en la Relatividad General, si en la teoría tampoco hay lugar para la aceleración gravitacional.

Newton deduce la ecuación de la aceleración centrípeta: $g = V^2 / S$, y la fórmula le muestra que la ley de la inversa del cuadrado se debe a ese decrecimiento de la fuerza de gravedad y de la aceleración g con la distancia. Por eso, él dice que si esta fuerza fuese algo mayor o algo menor en cada punto orbital no podría apartar o apartaría demasiado la Luna de su curso rectilíneo.[15] O de otra forma, la teoría newtoniana explica así por qué cada satélite en cada órbita ha de llevar una precisa velocidad, si en cada círculo orbital actúa la aceleración adecuada para, mediante impulsos infinitesimales, impedir que el cuerpo se salga con movimiento inercial, manteniéndolo girando en elipse. Sólo, entonces, la posterior hipótesis de la nebulosa en rotación de Kant nos da la razón de por qué los satélites orbitan alrededor de sus centros.

En cuanto al Principio de Relatividad, debe recordarse el papel en física clásica del *teorema de adición de velocidades*. Si las leyes de la Naturaleza han de ser las mismas para un observador en reposo absoluto y para otro en movimiento uniforme,

[15] Newton, I. Principios matemáticos de la filosofía natural, 124.

el observador a velocidad constante respecto al espacio inmóvil sólo debe sumar o restar su propia velocidad a la del fenómeno observado, i.e., un haz de luz, según se dirija hacia él o siga su misma dirección. Si hace la operación el resultado habría de ser la verdadera velocidad de la luz respecto al espacio inmóvil. El intento sólo tiene el problema de conocer cuál es nuestra velocidad absoluta respecto al espacio, al no darse puntos de referencia para medirlo, pero teóricamente, si la velocidad de la luz respecto al espacio fuese constante, lo podría hacer, teniendo también en cuenta que la luz puede viajar a diferentes velocidades en la teoría clásica, según si es emitida por una fuente en reposo o en movimiento directo o contrario a la dirección del haz emitido; un hecho en relación directa con el teorema de adición de velocidades. Así, se suponía que si una estrella viaja en una dirección a determinada velocidad, a la velocidad del haz emitido por ella habría de sumársele la velocidad de la estrella.

En el punto precedente es donde interviene la primera exposición de la Teoría Especial de la Relatividad (STR) de Albert Einstein, presentada en el archiconocido artículo de 1905. Una teoría surgida con necesidad del experimento de Michelson-Morley de 1891-97, a pesar de algunas afirmaciones posteriores de Einstein al respecto, al estar los experimentos de finales del XIX pensados precisamente para calcular la velocidad absoluta de la Tierra por las variaciones en la medida de la velocidad de la luz. Al intentarlo se constató, para sorpresa de todos, que la velocidad de la luz medida en diferentes direcciones siempre era la misma, la velocidad c = 299.792 km/s.

Uno de los primeros en ofrecer una explicación del experimento fue H.A. Lorentz, quien propuso que el brazo del interferómetro en la dirección del movimiento terrestre se contraía en una medida equivalente a la diferencia entre la velocidad de la Tierra y la velocidad de la luz. Para ajustar su hipótesis a las ecuaciones de transformación, supuso también por hipótesis unos *tiempos locales ficticios*, de modo que los resultados de la transformación exigidos por el Principio de Relatividad resultasen correctos.[16]

En esencia, por tanto, lo que hizo Einstein fue aceptar la explicación de Lorentz, pero otorgando un significado *real* también a la dilatación o contracción de tiempos, convirtiendo lo ficticio en real y prediciendo con gran audacia que a los relojes naturales, y a todo proceso físico y biológico, les afecta la velocidad de su movimiento propio. La predicción de Einstein, comprobada bastante después, supone el mayor mérito indudable de la STR, junto con su famosa ecuación que relaciona la energía de un cuerpo y su masa a través de la velocidad de la luz al cuadrado.

[16] Ver al respecto Galison, P.L. Relojes de Einstein. Mapas de Poincaré, 226-228. Cabe recordar que en la actualidad la contracción de la longitud de los objetos en movimiento se considera aparente y recíproca en virtud del efecto del movimiento relativo entre el objeto medido y el observador.

El Principio de Relatividad adquiere con ello un nuevo objetivo, al transformarse en el problema de explicar por qué todos los observadores miden la misma velocidad de la luz; algo imposible en la teoría newtoniana sujeta al teorema de adición de velocidades.

En consecuencia, el problema inicial de la ciencia física se constituye al buscar hacer compatibles dos postulados en apariencia contradictorios, desde el momento en que el Principio de Constancia de la velocidad de la luz se convierte en fundamento: si todos los observadores, sea cual sea su estado de movimiento, miden la misma velocidad c con sus respectivos interferómetros, se deduce no sólo que el teorema de adición de velocidades ha de ser sustituido por las ecuaciones de transformación de Lorentz, sino también que la velocidad de los fotones emitidos por las estrellas no puede depender del estado de movimiento del cuerpo emisor. Según lo describe Einstein en 1905:

> Las mismas leyes de la electrodinámica y de la óptica serán válidas para todos los sistemas de coordenadas en los que rigen las ecuaciones de la mecánica… Elevaremos esta conjetura, cuyo contenido será denominado en adelante «el principio de relatividad», al estatus de un postulado e introduciremos también otro postulado, que es sólo aparentemente incompatible con él, a saber, la luz se propaga siempre en el espacio vacío con una velocidad definida V (c) que *es independiente del estado de movimiento del cuerpo emisor*.[17]

Aun si Einstein dudó cierto tiempo sobre la forma teórica del Principio de Constancia,[18] finalmente se decidió por la citada formulación, cuya expresión se opone directamente a la *teoría de la emisión* defendida por otros físicos. En la *teoría de la emisión de la luz*, la velocidad de los fotones habría de depender del estado de movimiento de la fuente, según lo requería la teoría clásica. La formulación de Einstein niega lo precedente, a pesar de poder explicarse así el resultado negativo del experimento de Michelson y Morley.[19]

Además, interviene otro de los grandes descubrimientos de la época: la explicación del movimiento rapidísimo de los fotones por la interposición de sus campos eléctrico y magnético, de forma que no se necesitaba un medio subyacente para su propagación, si se entendía el movimiento de la luz en la forma de un aporte discreto de aceleración constante de un proceso sobre otro: electricidad y magnetismo y viceversa, en sucesión ininterrumpida. Era una idea contraria a la necesaria presen-

[17] Einstein, A. Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento, 12. De la edición Hawking.
[18] Ver al respecto Stachel, J. 1905: Un año milagroso, 103-104.
[19] En el experimento se medía la velocidad de la luz emitida por una lámpara solidaria con la velocidad de la Tierra, por lo que si se sostiene la teoría de la emisión, la luz habría de tardar menos por el brazo del interferómetro en la dirección del movimiento terrestre, a pesar de resultar su trayecto algo más largo.

cia en la teoría entonces en boga de un medio subyacente interpuesto denominado *éter* para facilitar el movimiento ondulatorio de la luz, según parecía seguirse de la teoría electromagnética de J.C. Maxwell. El hecho parecía implicar, para la mente del joven Einstein, que parecía posible prescindir del concepto de *espacio* y elaborar así una física puramente relativista donde no se tuvieran en consideración los movimientos absolutos. Si bien el paso no se da en la STR y habrá de esperar a la GTR donde se da la explicación geométrica de la gravitación; gravedad no introducida aún en la por eso llamada teoría restringida.

El hecho a considerar ahora es el de aludir Einstein en 1905 a un "espacio vacío" (de materia) donde la luz se mueve siempre a la velocidad definida c, explicando el resultado del experimento de 1897 a raíz de una contracción de longitudes real en la dirección del movimiento, de forma que así se compensaba el efecto de la mayor distancia en la dirección orbital. La rectificación de las dos coordenadas, primera y cuarta de las transformaciones de Galileo, la última por la pérdida de simultaneidad entre relojes debida a las velocidades relativas, en las nuevas transformaciones de Lorentz, da lugar a la formulación tradicional del Principio de Relatividad Especial:

> La idea fundamental para la teoría especial de la relatividad es esta: los supuestos (1) la constancia de la velocidad de la luz, y (2) la independencia de las leyes, son compatibles si para la conversión de coordenadas y tiempos de un suceso se postulan relaciones de un nuevo tipo («transformación de Lorentz») (…) El principio universal de la STR está contenido en el postulado: *las leyes de la física son invariantes bajo las transformaciones de Lorentz*.[20]

Para nuestro objetivo, sólo decir que la inercia no cambia en su consideración en la STR respecto de la teoría de Newton, al no tenerse en cuenta la gravedad, siendo el espacio sobre el cual se asientan las consideraciones teóricas el denominado *espacio de Minkowski*, con sus conocidos conos de luz para representar el nuevo estatus del tiempo. El espacio de la STR es tan absoluto e inmóvil como lo era el lugar de todos los lugares al infinito de la teoría clásica: "el espacio tetradimensional de la teoría de la relatividad restringida es absoluto e inmóvil al igual que el espacio de Newton."[21]

Lo único distinto es llamarlo "tetradimensional" con el fin de expresar la supuesta pérdida de simultaneidad de los sucesos distantes en el espacio universal, la eliminación del Tiempo absoluto y la introducción de un tiempo variable para la cuarta coordenada, si a los relojes de medición les afecta la velocidad con la que son movidos y el lugar del campo gravitacional donde se encuentran.

---

[20] Einstein, A. Notas autobiográficas, 55.
[21] Einstein, A. El problema del espacio, del éter y del campo, en la física (1930), 170.

El joven Einstein tenía la pretensión de convertirse en el discípulo aventajado de Ernst Mach y Henri Poincaré, y de ahí su idea inicial de hacer realidad en Física una doctrina relativista pura que eliminara cualquier mención a supuestas entidades metafísicas inobservables. La crítica de Mach y Poincaré al espacio y tiempo absolutos de la teoría de Newton es conocida, y la idea en la mente de Einstein al desarrollar su teoría de la gravitación, como extensión de los resultados obtenidos en la STR, era ofrecer una imagen del mundo donde el espacio y el tiempo absolutos desaparecieran en las sombras y sólo se hiciera alusión a movimientos relativos entre cuerpos.[22] Incluso pretendió al principio prescindir de todo concepto de «espacio», según insistía Adolf Grümbaun al señalar que si Einstein en su juventud sostenía la proposición: "si toda la materia fuese aniquilada, el espacio métrico desaparecería también", al final de sus días lo que mantenía era algo distinto: "si el campo espacio-tiempo fuera eliminado, no quedaría espacio alguno."[23]

La precisión es de gran importancia para guiarse entre los escritos del físico de Ulm, en cuyas líneas asistimos a frecuentes cambios de posición y parecer sobre determinadas cuestiones, según corresponde a una teoría en gestación, pero que desconciertan al lector posterior. Porque no se parece decir: "según la STR, el espacio-tiempo tiene una existencia independiente de la materia y del campo. (…) Por el contrario, según la GTR, el espacio no tiene existencia peculiar al margen de aquello que llena el espacio. (…) Si suprimimos mentalmente el campo gravitatorio (…) no queda absolutamente nada."[24]

A mantener que si el espacio-tiempo se suprime no queda espacio de fondo, es decir, no hay infinito vacío subyacente a un espacio presumiblemente lleno.

El cambio es fundamental para comprender la obligación de nuestro físico de admitir la versión actual de su teoría, donde el espacio-tiempo se curva ante la presencia de grandes masas de materia y, por tanto, alguna forma de espacio es ontológicamente anterior a la presencia de las masas. Si bien, según la estipulación de A. Grümbaun, no era esa la pretensión original del genio hebreo al exponer su primera teoría de la gravedad, circunstancia susceptible de entenderse mejor si atendemos al experimento mental expuesto en la última obra citada:

> Si una caja más pequeña c se halla en reposo relativo en el interior del espacio hueco de otra más grande C, entonces el espacio hueco o cavidad de c es una parte de la cavidad de C,

[22] Einstein, A. Consideraciones cosmológicas. Ed. Hawking, 158: "En una teoría de la relatividad consistente no pude haber inercia relativa al «espacio», sino sólo una inercia de unas masas con respecto de otras. Si, por consiguiente, tengo una masa a distancia suficiente de todas las demás masas en el Universo, su inercia debe reducirse a cero."

[23] Grümbaun, A. Philosophical problems of space and time, 422. Trad. propia.

[24] Einstein, A. Sobre la teoría de la relatividad especial y general. Apéndice, 138.

> y ambas cajas pertenecen al mismo «espacio» que las contiene. La interpretación es, sin embargo, menos sencilla cuando c se mueve respecto a C. Uno se inclina entonces a pensar que c encierra siempre el mismo espacio, pero ocupando una porción variable del espacio C. Entonces es necesario atribuir a cada caja su espacio particular (no concebido como continente) y suponer que estos dos espacios se mueven uno respecto del otro. Antes de percatarnos de esta complicación, el espacio aparece como un medio continente en cuyo seno nadan los objetos corpóreos. Ahora, sin embargo, hay que pensar que existen infinitos espacios que se hallan en mutuo movimiento. El concepto de espacio como algo que existe objetivamente, con independencia de las cosas, es propio ya del pensamiento precientífico, pero no así la idea de un número infinito de espacios en mutuo movimiento.[25]

La cita precedente era necesaria para mostrar la verdadera intención del físico hebreo-alemán, al pretender prescindir por completo del *espacio común* a los cuerpos del Universo con el objeto de llevar a efecto una teoría relativista coherente.

Si bien la concepción parece amenazar el origen de los cuerpos, al hacer aparecer a las masas y sus campos asociados de gravitación dispersos no se sabe dónde, ni de dónde, de manera que los cuerpos celestes se sustentarían en Nada, es decir, en ningún lugar.

En realidad, creo que la idea le debió surgir de la eliminación de la simultaneidad absoluta entre sucesos distantes, de forma que si los cuerpos y sus campos no coexisten en simultaneidad, o si uno se puede salir de la simultaneidad de existencia con otro por el hecho de alejarse de él a gran velocidad, no hay razón para mantener la idea de un *espacio común*, cuya presencia aboga expresamente por contener a los cuerpos en su interior en perfecta simultaneidad; si se concibe el espacio en la forma de un todo unido y algo "uno" se define por su simultaneidad de existencia consigo mismo.

No obstante, en la concepción del joven físico se obviaba y se quería evitar precisamente *el movimiento inercial respecto al espacio*; aun si uno entonces parezca quedarse sin razones tanto para el hecho de lanzar una sonda a Saturno y que llegue allí en un tiempo diferente al de salida en virtud de su velocidad, porque o bien se exigiría la simultaneidad absoluta o bien se viajaría en el tiempo hacia diferentes tiempos,[26] como para el simple movimiento inercial de irse hacia delante o hacia atrás cuando nuestro móvil acelera o frena, cosa que con las cajas de Einstein o en el barco de Galileo interpretado por Penrose o en el universo *plenum* de Descartes, no sucedería.

Tal vez pudiera pensarse si las cajas, en el experimento mental de Einstein, deberían interpretarse en la forma de símiles de galaxias y que al cubrir el campo

[25] Ibid, 122.

[26] Problema tratado en mi escrito: El enigma del tiempo I. La simultaneidad, donde se explican con detalle todas las circunstancias aquí sólo aludidas.

gravitacional de cada galaxia todos los cuerpos inmersos en él, la consecuencia sólo se daría entre galaxias lejanas, que es donde Einstein habría supuesto la inexistencia de un espacio común. Y si bien la apreciación puede ser justa, no es lo que uno infiere de sus primeros escritos, aun si fuese precisamente la hipótesis de Hubble de la expansión del Universo la que parece haber convencido a Einstein de la necesidad de proclamar la existencia del continuo espacio-tiempo. Sea como fuere, tampoco se entendería entonces, si se asume que cada galaxia vive en su propio tiempo, cómo llega la luz de galaxias distantes hasta nosotros, y de igual modo no se entiende cómo podemos seguir la imagen de un cohete cuando se aleja de la Tierra, si por su mayor velocidad pierde al proviso la simultaneidad de existencia con el planeta.

Para nuestro objetivo actual, será conveniente ofrecer el fundamento de donde el sabio europeo obtiene la extensión del Principio de Relatividad a una teoría de la gravitación.

En la STR, la validez del Principio de Relatividad lo es de modo exclusivo para cuerpos inerciales de Galileo, aquellos con movimiento rectilíneo, uniforme e irrotacional respecto al cuerpo de referencia del suceso. Las leyes de la Naturaleza deben ser equivalentes para todos los sistemas inerciales y la base desde donde se entiende que la ley natural expresada en el Principio de Relatividad de Newton ha de ser correcta es *la Ley de Inercia*, es decir, la definición misma del concepto de *movimiento inercial respecto al espacio*, según vimos hasta ahora.

Sólo recordar que es sobre el concepto de materia inerte o *masa inercial* (M) sobre quien se establecen todas las ecuaciones en la física newtoniana y también en la relativista. La *masa inercial* en la Teoría de la Gravitación Universal se considera igual a la *masa gravitacional* y por eso las ecuaciones $F = m \cdot a$ y $F = m \cdot g$, son equivalentes, esto es, es la misma la cantidad de materia la afectada por cualquier aceleración mecánica o la provocada por la gravedad. Esta igualdad, a pesar de ser experimental, no estaba explicada, según Einstein, en la teoría clásica.

Los sucesivos Principios de Relatividad no rigen para movimientos acelerados, excepto en el caso de aceleración uniforme con resistencia del medio por su facultad de provocar también una velocidad constante. Sin resistencia, una aceleración uniforme producirá velocidades crecientes indefinidas. El fundamento para dar el paso hacia los movimientos acelerados gravitacionales se explica bien en el libro de 1916. Allí Einstein nos hace entender, continuando con el ejemplo del tren en movimiento respecto al terraplén donde caen dos rayos eléctricos, que si el tren se moviera de modo *no uniforme* entonces ni el Principio de Relatividad Especial ni el de Galileo resultarían aplicables, al estar pensados en exclusiva para cuerpos inerciales a velocidades constantes. De esta forma, nos dice, pareciera que debemos

atribuir "una especie de realidad física absoluta al movimiento no uniforme", pero que la inferencia en realidad no es correcta si tenemos en consideración lo siguiente:

> El campo gravitatorio, al contrario que el campo eléctrico y magnético, muestra una propiedad sumamente peculiar que es de importancia fundamental. Los cuerpos que se mueven bajo la acción exclusiva del campo gravitatorio *experimentan una aceleración que no depende lo más mínimo ni del material ni del estado físico del cuerpo*. Un trozo de plomo y un trozo de madera caen exactamente igual en el campo de gravedad (en ausencia de aire) cuando los dejamos caer sin velocidad inicial o con velocidades iniciales iguales.[27]

Y establece que para resultar posible la circunstancia es necesario que la masa gravitacional y la masa inercial de un cuerpo sean iguales. El hecho a su vez supone el fundamento del Principio de Equivalencia entre dos sistemas de coordenadas, uno de ellos dotado de aceleración uniforme respecto del otro.[28]

Como sabemos, fue Robert Boyle en el siglo XVII quien demostró la ley de caída de los graves de Galileo mediante el uso de bombas de vacío en altos recipientes de cristal, de manera que pudo demostrar que todos los cuerpos con independencia de su forma y peso caen en virtud de la gravedad con idéntica velocidad, si son dejados caer desde igual altura y en igual estado de movimiento. El mismo Newton fue testigo de los experimentos, según nos recuerda el siguiente texto de su tratado de Óptica:

"Las pequeñas plumas que caen al aire libre encuentran una resistencia considerable, si bien en un recipiente alto de cristal, vacío de aire, caen con la misma rapidez que el plomo o el oro, según he visto hacer muchas veces."[29]

Para que el hecho en sí sea posible, la *masa inercial*, sujeto de cualquier tipo de fuerza mecánica o la propia del movimiento inercial donde todos los cuerpos consiguen la misma velocidad constante si son acelerados hasta igual velocidad, ha de resultar igual a la *masa gravitacional*, sujeto de la aceleración producida por la fuerza de gravedad.

Einstein enuncia por primera vez el Principio de Equivalencia en 1907 y da una explicación más amplia del mismo en el artículo de 1911: *Sobre la influencia de la gravitación en la propagación de la luz*. Los experimentos del físico húngaro R. Eötvös para probar con exactitud la igualdad de las masas inercial y gravitacional datan de 1890, pero Einstein no los menciona hasta 1913. El experimento aparece más tarde descrito con cierto detalle en el manuscrito de Morgan de 1920. En 1911

[27] Ibid, 58-60.
[28] Einstein, A. El significado de la relatividad, 75-76.
[29] Newton, I. Óptica, 317. Es muy recomendable ver al respecto el experimento realizado en la superficie de la Luna por los primeros astronautas.

Einstein dice que el Principio de Equivalencia obtiene una explicación satisfactoria a partir del Principio de Relatividad para los sistemas de referencia K y K′, si consideramos uno de ellos uniformemente acelerado. La hipótesis implica dejar de hablar de *aceleraciones absolutas*, si en vez de ello consideramos que el sistema de referencia acelerado lo es con respecto a un campo gravitacional, lo cual conlleva que podemos considerar al otro sistema moviéndose con aceleración uniforme, libre de gravitación.

La deducción exacta debe seguirse en el texto original, si bien es más fácil comprenderlo según el experimento mental descrito en el libro de 1916. En este trabajo de exposición pública, para dotar de interpretación física al Principio de Equivalencia, nuestro físico propone dos versiones del experimento del cajón y la cuerda.

En la primera, nos insta a imaginar un espacioso cajón situado en un amplio espacio vacío. En el centro del techo, por fuera, hay un gancho con una cuerda, y suponemos en un momento determinado a un ser que empieza a tirar de ella con fuerza constante. En el interior hay un hombre a quien el suelo de la habitación le transmite, por presión, la aceleración sufrida por la caja. Su situación, por tanto, será similar a la de un hombre sobre una habitación terrestre, atraído hacia el suelo por el potencial gravitacional del centro de la Tierra. Si cualquiera de los dos soltara un objeto que antes tenía en la mano, caería hacia el suelo en movimiento relativo acelerado. El hombre sujeto a aceleración en el vacío inferirá, aunque esté equivocado, hallarse sometido a un campo gravitatorio bastante constante, en cuyo seno su habitación se halla suspendida sujeta por la cuerda:

"Aun cuando el cajón se halle acelerado respecto al espacio de Galileo considerado, cabe contemplarlo como inmóvil. Tenemos, pues, buenas razones para extender el principio de relatividad a cuerpos de referencia que estén acelerados unos respecto a otros. (…) Esta interpretación descansa en la propiedad fundamental que posee el campo gravitatorio de comunicar a los cuerpos la misma aceleración, o lo que viene a ser lo mismo, en el postulado de la igualdad entre masa inercial y masa gravitacional." [30]

La propiedad fundamental del campo de gravitación de acelerar todos los cuerpos por igual con independencia de su masa y forma hace posible aplicar el Principio de Relatividad a los cuerpos acelerados por la gravedad, porque *los cuerpos situados en un mismo punto sometidos a igual potencial gravitacional se comportan igual que en el movimiento lineal uniforme*. El hombre en el interior del cajón ha de suponer, cuando descubre el gancho y la cuerda tirante, a su móvil en estado de reposo en el campo de gravitación, sujeto por la cuerda, siendo en virtud de ser sólo

[30] Einstein, A. Sobre la teoría de la relatividad especial y general, 61-62.

él atraído por la gravedad de la fuente la causa de la presión que siente del suelo. Si el cajón no estuviera suspendido en el aire sujeto por la cuerda, caería también hacia la fuente del campo, y el hombre en su interior no sentiría presión alguna del suelo sino que permanecería dentro del cajón en situación de ingravidez, sin mantenerse en pie sobre él pero cayendo a igual velocidad a la del cajón donde se encuentra, en virtud de la igual aceleración provocada por la gravedad sobre todos los cuerpos con independencia de su peso y forma. La anterior, según destacó Einstein y antes de él Galileo Galilei e Isaac Newton, es la propiedad esencial de la gravedad, y merced a ella y las iguales consecuencias en ambos casos, según el resultado del experimento mental, se obtiene la posibilidad de ampliar el Principio de Relatividad a los cuerpos acelerados por un campo gravitacional.

La posibilidad descansa así sobre *la igualdad entre masa inercial y gravitacional, que permite considerar a cualquier cuerpo acelerado por un campo gravitacional como si estuviera inmóvil en reposo relativo respecto a una fuente de gravitación*. O lo que sería lo mismo: *en movimiento lineal uniforme*, por cuanto en una determinada órbita todos los objetos se mueven a igual velocidad constante. De esta forma, según muestra el experimento del cajón y la cuerda, desde el cuerpo acelerado por gravedad las leyes de la Naturaleza también deben ser las mismas.

> La teoría de la relatividad general debe su creación en primer lugar al hecho experimental de la igualdad numérica que hay entre la masa inerte y el peso de un cuerpo; la mecánica clásica no ofrecía ninguna interpretación de este hecho fundamental. Se llegó a tal interpretación extendiendo el principio de relatividad a sistemas de coordenadas acelerados uno respecto al otro. La introducción de sistemas de coordenadas acelerados respecto a un sistema inercial condiciona la aparición de campos gravitatorios respecto al primer sistema. De esto depende que la teoría de la relatividad general, basada en la identidad entre inercia y peso, proporcione una teoría del campo gravitacional.[31]

En la segunda versión del experimento del cajón suspendido, una página después del anterior, Einstein ofrece aún una mejor interpretación física, y nos hace ver que el mismo efecto se produce en el caso de acelerar el cajón en el espacio vacío donde una cuerda tira de un objeto colgado del techo produciendo su tensión, y en el de considerar al cajón en reposo relativo a la superficie de la Tierra. En la primera imagen, es la masa inerte la sujeta a la acción de la fuerza mecánica, mientras en la segunda es la masa gravitacional la sujeta a la acción de la gravedad de la fuente. Por esta razón es posible extender el Principio de Relatividad a cuerpos acelerados por la gravedad:

[31] Einstein, A. Sobre la teoría de la relatividad (1921). En Mi visión del mundo, 149.

"En este ejemplo vemos que la extensión del principio de relatividad pone de manifiesto la *necesidad* del postulado de la igualdad entre masa inercial y gravitatoria. Con lo cual hemos logrado una interpretación física de este postulado."

Ahora bien, resulta prioritario ser conscientes de cómo el Principio de Relatividad va pasando del sistema privilegiado en reposo absoluto respecto al espacio, primero a los sistemas de referencia de Galileo en el movimiento inercial puro newtoniano, luego a la STR para mantener el Principio de Constancia de la velocidad de la luz, y finalmente a la GTR para los cuerpos en movimiento acelerado por los campos gravitacionales. *La base de la extensión del Principio en todos los casos se sustenta en la igualdad de comportamiento de los cuerpos en el reposo y a velocidad constante*. En la STR a raíz de las transformaciones de Lorentz, y en la GTR en virtud de la propiedad fundamental de la gravedad de acelerar todos los cuerpos por igual en el mismo punto.

Si el Principio de Relatividad alcanza a resultar válido para el fenómeno gravitatorio es porque en un sistema de referencia dado los diferentes objetos son acelerados a la misma velocidad, de manera que la situación es similar a la que acontece en el movimiento inercial sin aceleración respecto al espacio. En ambos casos, los objetos en el interior de una habitación o en los alrededores de un planeta en movimiento *mantienen todos la misma velocidad uniforme*, si bien las causas del hecho en sí sean distintas para los dos sucesos. En el caso del *movimiento inercial puro*, los distintos cuerpos mantienen la misma velocidad uniforme porque sobre ninguno de ellos actúa fuerza alguna, mientras en el caso del *movimiento de caída libre* hacia la fuente o en el movimiento orbital, los cuerpos en un mismo punto son acelerados por separado a igual velocidad constante.

De este modo, dado que en la GTR Einstein puede llamar *sistema de referencia inercial* a los cuerpos acelerados por la gravedad, si se mueven a velocidad constante respecto de su fuente, parece evitar que la extensión progresiva del Principio de Relatividad desde su formulación en la Física clásica hasta la GTR, pasando por la STR, penda en última instancia del concepto *reposo absoluto respecto al espacio*.

Prescindir del último concepto era importante para él, porque si a los relojes les afecta la velocidad y la gravedad, un observador en reposo absoluto y alejado de toda fuente de gravitación debería, en pura teoría, registrar la verdadera medida y cadencia del tiempo lineal; de cuyo transcurso inalterable los distintos ritmos de frecuencia de los segunderos de los relojes en movimiento, o sometidos a campos gravitacionales, sólo supondrían diferentes subdivisiones de una misma secuencia de instantes.

Según hemos apreciado en la exposición, Einstein no cesa de hablar de "aceleración" cuando se refiere al movimiento propiciado por la gravitación. Él lo expresa

claramente en la misma obra: "Los cuerpos que se mueven bajo la acción exclusiva del campo gravitatorio *experimentan una aceleración* que no depende lo más mínimo ni del material ni del estado físico del cuerpo."[32] O de otro modo, pero con igual significado en apariencia, al explicar el sentido físico de los tensores: "El campo gravitatorio transfiere energía y momento a la materia por el hecho de ejercer fuerzas sobre ella, y le da energía."[33] O en parecida forma en *El fundamento de la GTR*: "Este segundo término (de la ecuación bajo explicación) es una expresión para el momento, y para la energía, transferidos por unidad de volumen y unidad de tiempo desde el campo gravitatorio a la materia."[34] Expresiones cuyo cabal significado parece implicar que el campo de gravedad *acelera* los cuerpos orbitales, luego éstos no se moverían por mera inercia en el espacio curvo; si bien la teoría original no era excesivamente clara al respecto.

No obstante, en el movimiento de caída libre hacia la fuente no parece posible decir lo mismo, según la siguiente descripción fundamental de la misma obra:

> En las proximidades inmediatas de un observador que cae libremente en un campo gravitatorio no existe campo gravitatorio. Por lo tanto, podemos siempre considerar, como Galileo, una región infinitamente pequeña del espacio-tiempo, pues tal región será un sistema inercial… respecto del cual debemos considerar válidas las leyes de la STR.[35]

Al ser en las regiones infinitesimales donde se cumplen las anteriores leyes de la STR para el movimiento de la luz, precisamente porque pueden concebirse no curvadas si el ámbito de la curvatura es grande, según acontece en la teoría de superficies de Gauss y Riemann. El hecho quiere expresamente decir que el cuerpo cayente, si para él no hay campo gravitatorio en sus inmediaciones, cae por obligación hacia el centro de la curvatura en el interior de la fuente en *caída libre*. Y aquí, en teoría, no hay aceleración, al ser un movimiento inercial. Por eso decía antes que en el modelo no parece cumplirse la ley de Newton del aumento de la aceleración con el cuadrado de la distancia hacia la fuente: $g = G \cdot M / S^2$. Por esta razón, Einstein se ve obligado a seguir las estipulaciones de Ernst Mach respecto de la inercia, y según el físico austriaco la inercia, si no puede serlo respecto del espacio absoluto, ha de serlo respecto del resto de masas del Universo:

"Las masas inertes actúan las unas sobre las otras. (…) La inercia de un cuerpo debe aumentar cuando se acumulan a su alrededor masas ponderables. Un cuerpo debe estar sometido a la acción de una *fuerza aceleradora* cuando las masas próxi-

[32] Ibid, 59-60.
[33] Einstein, A. El significado de la relatividad, 105.
[34] Einstein, A. El fundamento de la Teoría General de la Relatividad. Ed. Hawking, 126.
[35] Ibid, 81-82.

mas se aceleran y, en realidad, dicha fuerza debe tener el mismo sentido que la aceleración."[36]

Con la operación se salva el escollo, *al convertir la inercia en movimiento acelerado*, causado por una nueva especie de *fuerza aceleradora* en sustitución de la original *fuerza de gravedad* newtoniana. Porque aquí no se trata de una fuerza inercial ficticia o aparente, sino de un efecto pretendidamente real de una masa sobre otra, un efecto al que califican de inercial. Si bien no deja de ser una hipótesis sorprendente, si en ausencia de transmisión de energía entre cuerpos, uno se acelera cuando se acelera el otro, esto es, *recibe inercia por una especie de acción a distancia*; precisamente la consecuencia que todos los autores posteriores quisieron evitar de la teoría de Newton, aun si él mismo la negó, reconociendo tan sólo que no sabía cómo se producía la aceleración gravitacional. De ahí las estipulaciones de Albert Einstein cuando decía siempre que la energía contenida en la materia *produce* el campo gravitatorio, y el campo posee en sí mismo su propia densidad de energía,[37] transmitida a su vez a la materia bajo el efecto de la gravedad. Por este camino la teoría newtoniana se transforma en el nuevo pensamiento de la curvatura del espacio, una concepción donde "el campo ocupa el lugar de la fuerza."[38]

Si unimos lo precedente al constante hablar de la «aceleración» sufrida por los objetos sometidos al campo gravitacional, nos parecerá ser la densidad de energía del campo curvo la causa de la aceleración, incluso también en el movimiento de caída, de forma que la fuerza aceleradora sería esta propiedad del campo de transmitir energía a los cuerpos. No obstante, otras expresiones manifiestan la existencia de cierto "transporte de inercia" responsable de provocar movimiento inercial: "Si la teoría está de acuerdo con los hechos, entonces la radiación transporta inercia entre cuerpos emisores y absorbentes."[39] Si bien aquí no parece estar hablando de ondulaciones gravitacionales como medio para alimentar la densidad de energía del campo, sino de la disminución de "la energía cinética de un cuerpo (…) como resultado de la transmisión de luz."

El concepto de "transporte de inercia", en orden a continuar las especulaciones de E. Mach: "la afirmación de E. Mach sobre que «la aceleración relativa al espacio absoluto de Newton sólo se entiende propiamente cuando es vista como aceleración relativa a la única masa significativa donde realmente está, las estrellas distantes.» Acorde a esto, el principio de Mach: la inercia aquí surge de la masa allí."[40] No es un

[36] Ibid, 124.
[37] Einstein, A. El significado de la Relatividad, 105.
[38] Einstein, A. Física y Realidad (1936). Ed. Sánchez Ron, 261.
[39] Einstein, A. ¿Depende la inercia de un cuerpo de su contenido de energía? (1905) Ed. Hawking, 55.
[40] Ciufolini, I. y Wheeler, J.A. Gravitation and Inertia, 1. Trad. Propia.

problema del todo resuelto en el interior de la teoría, según leemos en los últimos autores citados, y no está lejos, según reconocen también en cierto momento, de la idea de acción a distancia.[41]

Una mejor explicación, tomada del mismo libro, parece ser la siguiente: primero se dice: "en la geometrodinámica de Einstein las propiedades de la inercia local son expresadas a través del tensor métrico $g_{\mu\nu}$." Y aquí, en un sistema estelar, la inercia es, en consecuencia, un efecto de la curvatura en cada punto orbital. Pero a su vez: "la interpretación de la inercia en la GTR: la geometría del espacio-tiempo y, por tanto, la inercia local en el sentido de Sistemas Locales Inerciales de cada evento a lo largo de la línea de universo de cada partícula de test, son determinadas por la distribución y flujo de energía a lo largo de todo el espacio."[42] Una idea cuyo significado ha de querer decir que la posible curvatura que pudieran provocar masas distantes sobre el espacio aquí, también influye en el movimiento inercial, según acontece con las elipses planetarias en nuestro sistema influidas por la presencia de masas cercanas. A pesar de ello, los autores también parecían haber aceptado el transporte de inercia vía una *componente radiativa de la fuerza gravitacional a la velocidad de la luz*.[43]

Según se aprecia, el origen de la inercia en la GTR dista de estar plenamente fundamentado, si bien la mejor expresión de la idea es la expresada al final del libro:

> La masa-energía dice al espacio-tiempo cómo curvarse y el espacio-tiempo dice a la masa cómo moverse… La masa-energía allí (y aquí) curva el espacio allí (y aquí), y el espacio allí tiene que unirse con uniformidad al espacio en todas partes y el espacio en todas partes al espacio aquí… Por tanto, la masa-energía allí gobierna la inercia aquí.[44]

Dejando de lado por el momento la cuestión de la estricta teoría original de Einstein, las versiones posteriores alabaron la eliminación del carácter de *fuerza* para la gravedad, si la fuerza ya no reside en la fuente emisora, según sucedía en la teoría de Newton:

> En la concepción de la gravedad de Einstein hay dos ideas fundamentales. La primera es la de flotación libre. La segunda es la de curvatura del espacio-tiempo… Cada masa sigue su estado natural de movimiento, la flotación libre, a menos sea desviada por una fuerza eléctrica o elástica… La fuerza que actúa sobre nuestros pies no es de carácter gravitacional. Su origen está en la física del estado sólido y en la elasticidad de la materia… ¡La «gravedad» es una ilusión!... ¡Como primer paso para acercarse a la gravedad, Einstein se deshizo de la

[41] Ibid, 388-393.
[42] Ibid, 395.
[43] Ibid, 393.
[44] Ibid, 399.

gravedad!... De nadie más que del propio espacio recibirán los objetos sus órdenes principales de movimiento.[45]

Punto donde tiene su lugar el concepto de *agujero negro* o *radio de Schwarzschild*, por cuyo medio se calculan los grados de curvatura producidos por cada una de las masas. En realidad, el concepto de *black hole* surge de las investigaciones teóricas del físico alemán Max Planck, cuando combinaba los contenidos dimensionales de las tres principales constantes universales: c, G y h, para obtener *unidades naturales* de masa, longitud, tiempo, energía, fuerza o carga. Las Unidades Naturales, en tanto parecen describir formas de límites entre magnitudes mediadas por la velocidad de la luz, suscitan por sí mismas el concepto de *agujero negro* en su máxima expresión, que gracias a la ecuación de Schwarzschild ayudan a convertir la masa de cualquier cuerpo estelar en una longitud o radio mínimo. Si se supone un *black hole* en el centro de estrellas y planetas, desde sus magnitudes se calcula la curvatura interna a la masa y la externa del campo provocadas por la presencia de la fuente:

"La geometría del espacio-tiempo que rodea la Tierra y el Sol, las estrellas de neutrones y los agujeros negros, y cualquier otro centro de atracción que tenga simetría esférica. (…) La masa del Sol, en unidades convencionales es $1'99 \times 10^{30}$ kg. Esto supone 1.476 metros en la unidad geométrica de masa que Einstein nos enseñó a usar. (…) Es también la mitad de la reducida circunferencia que tendría el Sol si estuviera colapsado en un agujero negro. (…) Brevemente, donde hay masa la curvatura es contractiva. Donde no hay masa, la curvatura no es contractiva."[46]

Lo que coadyuva a explicar por qué la ecuación de Newton de la aceleración centrípeta funciona para los períodos orbitales pero no para la rotación, si se entiende que la sola curvatura donde hay masa pueda ser contractiva y presione hacia su centro las unidades atómicas componentes de la estrella, *sin presencia de fuerza alguna*.

Luego con la ayuda del último concepto tenemos el modelo vigente en la GTR, cuya representación nos plantea de inmediato una serie importante de dudas.

Conclusión.

He mostrado cómo el verdadero fundamento de las teorías físicas se sustenta en la representación mental del fenómeno implicado, prescribiendo las características que ha de tener su imagen coherente para estar de acuerdo con los hechos expe-

[45] Wheeler, J.A. Un viaje por la gravedad y el espacio-tiempo, 12-23.
[46] Ibid, 87-88 y 123.

rimentales. Lo he denominado en otros lugares *Lógica de la Representación*, uno de cuyos mejores ejemplos es entender la expresión matemática de la teoría de Einstein procedente en última instancia de su intuición acerca de cómo podría explicarse *en imagen* el fenómeno gravitacional. De ahí la razón de por qué el físico bávaro mantuviera que en su proceso de pensamiento lo esencial era la imaginación:

"Las palabras del lenguaje no parecen desempeñar papel alguno en mi mecanismo de pensamiento. Las entidades psíquicas que parecen servir como elementos en el pensamiento son determinados signos e imágenes más o menos claras que pueden reproducirse y combinarse voluntariamente. Existe, desde luego, cierta conexión entre estos elementos y los conceptos lógicos relevantes. También es evidente que el deseo de llegar finalmente a conceptos conectados de forma lógica es la base emocional de este juego…"[47]

Porque a pesar de afirmar muchos autores, véase R. Feynman o Cohen-Tannoudji o A. Pais, el exclusivo contenido sólo formal de la GTR en su expresión matemática, sin modelo representativo definido, resulta evidente haber sido la imagen de la curvatura, bien del campo gravitacional producido por la masa material, bien del éter curvado por la presencia de los cuerpos, la idea directriz de la teoría de la gravitación de Einstein.

El pensamiento puro muestra así su capacidad para desvelar la verdadera Realidad mediante juicios sintéticos a priori sobre lo posible y lo imposible, si seguimos las consecuencias lógicas de las diversas hipótesis. Por todo ello, y sin negar nosotros en modo alguno la idea de la curvatura, sí es cierto que la Lógica de la Representación de las teorías de la gravedad da lugar al siguiente racimo de dudas:

1ª. El modelo descrito de la GTR elimina la aceleración gravitacional g propia de la teoría de Newton y la sustituye por el potencial gravitacional Φ en cada punto orbital, pasando de un campo escalar a uno tensorial, donde el potencial denota los grados de curvatura y la densidad del campo, pero que en el movimiento de flotación libre no parece tener influencia previsible, si tan recta y homogénea es una distancia en un espacio cúbico y en uno curvado durante una caída hacia el centro del sistema. Y el movimiento de caída libre parece un deber considerarlo *inercial*, al haberse eliminado la presencia de fuerzas, según lo sugieren las versiones posteriores.

[47] Citado en A. Damasio: El error de Descartes, 132. Recogido a su vez del libro de J. Hadamard: The psichology of invention in the mathematical field. (1945) Sin ofrecer su lugar original. Si bien la mayoría de filósofos no podríamos estar totalmente de acuerdo con el esquema defendido por Damasio, al existir conceptos sin representación imaginativa sobre los cuales también podemos pensar; si bien Damasio extiende el nombre de "imágenes" para abarcar también la forma de las palabras.

Si se pensara, según usualmente lo hacen diversas presentaciones de la teoría, que el cuerpo orbita solamente *por inercia*, sin aceleración, ante la curvatura del espacio; entonces la inercia en la orbitación y en la caída libre serían diferentes, si el cuerpo cayente realmente se acelera según prescribe la ley del cuadrado de los tiempos y se hacía patente cuando veíamos acelerarse la masa cercana por el hecho de acelerarse a su vez la fuente. Así, en el movimiento orbital habría verdadera inercia con respecto al espacio o campo de gravedad, aun si el campo está curvado y hablemos con Galileo de *inercia circular*, mientras en la caída libre habría *inercia con aceleración*; si la idea resulta admisible una vez aceptada la presencia del continuo espacio-tiempo, respecto de quien debería darse la inercia y no respecto de las diferentes masas. Si no, según la GTR, habría dos inercias en el ejemplo de Galileo del cuerpo que sube y luego cae, una sin aceleración hacia arriba, que por la sola tendencia hacia el centro de curvatura se iría deteniendo, y otra acelerada hacia el centro de la esfera.

Para comprobar por qué no puede haber aceleración durante una caída hacia el centro de un sistema en curvatura, debemos entender primero que tan recta y homogénea es una distancia en un espacio cúbico y en uno curvado esféricamente ante un movimiento hacia el centro, si una esfera se inscribe en un cubo. Para entenderlo, juguemos al juego de Einstein e imaginemos una gran región de espacio cúbico inmóvil, vacía de influencias gravitacionales y, por tanto, sin curvatura, donde introducimos una gran masa de materia en condiciones de producir en el interior del gran espacio, no en todo el espacio, la forma esférica de la curvatura. Si un objeto viene a velocidad uniforme inercial desde el interior del gran espacio liso y se dirige justo hacia el centro de la esfera, pronto se ve que el observador elegido, cuando entra en la curvatura perfecta producida por la presencia de la gran masa, no notará cambio alguno en sus condiciones y seguirá con la misma velocidad que traía hacia el centro, siempre que el espacio no se presente contracto. En la imagen, si ya venía con dirección hacia el centro, no "caerá" debido a entrar en la esfera y seguirá su trayectoria inercial hacia el centro con la misma velocidad anterior. *No habrá lugar para una aceleración sin presencia de fuerzas*. Sólo si entrara en sentido oblicuo no dirigido hacia al centro, sería atrapado por el espacio curvo y acabaría por caer hacia la fuente o se convertiría en un cometa, pero sin aceleración. El objeto central representaría un foco de atracción pero sin ejercer fuerzas, según lo quieren las versiones posteriores.

No obstante, Einstein utiliza la constante de gravitación universal G en sus ecuaciones de campo, y el contenido dimensional de G relaciona de manera

inequívoca la densidad de materia con una aceleración. Un reto que parece, por tanto, irresoluble por medios exclusivamente geométricos.[48]

2ª. Si el principal problema de Isaac Newton con su propia teoría era hacer residir todo el poder de la fuerza gravitacional en el punto central de cada masa estelar, ahora la GTR supone en el interior de estrellas y planetas una tendencia hacia el colapso gravitacional, pero que debe ser de un objeto en algún sentido físico y real, si desde sus magnitudes se calculan los grados de curvatura. No obstante, la longitud del radio de Schwarzschild se obtiene mediante la masa completa de un cuerpo compuesto de átomos, y si consultamos a una autoridad en la materia, según lo es Steven Weinberg, leemos: "Debería enfatizarse inmediatamente que no hay singularidad de Schwarzschild en el campo gravitacional de ningún objeto conocido en el Universo, (…) la solución completa de la ecuación de Einstein dentro de una estrella no exhibe la singularidad de Schwarzschild ni ninguna otra. (…) La singularidad de Schwarzschild no parece tener mucha relevancia en el mundo real."[49]

3ª. Aun si aceptáramos con un gran acto de fe la presencia real del *black hole* en el centro de cada esfera celeste en la forma de tendencia hacia el colapso gravitacional, y también la *inercia aceleradora* respecto de la masa, explicada por medio de la *fuerza aparente* medida por el observador no inercial de un sistema en rotación, en vez de la inercia clásica respecto al espacio, una vez admitida la presencia de un lugar común denominado *continuo espacio-tiem-*

[48] La contracción del espacio ha de estar en relación con la rotación de los cuerpos celestes, luego puede deberse al efecto del movimiento rotacional sobre el éter en forma de ondulaciones. Se sigue de la relación: tiempo de rotación de la estrella · c = diámetro del sistema estelar, de donde si la energía es mayor, el período de rotación es menor y menor también la extensión del Sistema Estelar. El contenido dimensional de G es m3 / kg · s2, según surge de la ecuación de la gravitación universal. Pero este contenido se divide con evidencia en dos partes: (m2 / kg) (m / s2), de donde se deduce la ecuación de la aceleración gravitacional: g = G · M / S2. Porque la gravedad es eso, la aceleración contraria al intento de salir hacia el espacio desde el planeta.

[49] Weinberg, S. Gravitation and Cosmology, 207. Trad. propia. Una posición en clara oposición a la ortodoxa einsteniana, seguida por la mayoría de autores. El concepto de radio de Schwarzschild es equivalente al de agujero negro y se caracteriza por no dejar escapar la luz de él, de ahí su nombre. En realidad es el resultado de una deducción puramente matemática en el interior del sistema de ecuaciones de la Física. Las magnitudes de Planck, cuyas fórmulas relacionan las tres constantes universales: c, G y ħ, para dar unidades dimensionales mínimas o máximas de tiempo, masa, energía y distancia, dan lugar a la idea de una mínima longitud esférica donde puede estar contenido un máximo de energía en las condiciones de nuestro Universo. Si ponemos cualquier masa en la ecuación de Schwarzschild, el resultado será un radio mínimo cada vez mayor según aumenta la cantidad de energía y materia desde las magnitudes de Planck. A la pequeña esfera así concebida se reducen todas las relaciones de masa y gravedad de un cuerpo. Si bien habrían de matizarse las palabras de S. Weinberg, porque aun si no hubiera agujeros negros reales en el interior de estrellas y planetas, sí parece probable el origen ancestral de las galaxias en la forma de black holes, según la teoría también de S.W. Hawking.

po, y sin entrar en referencias más complejas; el modelo, según lo expuse: con la curvatura interior y exterior a estrellas y planetas producida por el mero efecto geométrico de la presencia de la masa en el espacio, la inercia aceleradora hacia el núcleo de la fuente, el campo que contiene energía y la transmite a los cuerpos pero sin transmisión de energía desde la fuente al campo, a no ser se admitieran lo que serían auténticas *ondas de gravedad*; el modelo, así presentado, no consigue explicar una característica esencial y singular del Universo presente, según lo es *el movimiento rotacional de todos los cuerpos celestes*. Si el centro de cada estrella o planeta se concibe la causa geométrica de la caída libre de los cuerpos, al suponer el centro de curvatura del sistema, no se quiere admitir una fuerza que los acelere y atraiga hacia sí, y la imagen, así concebida, no puede explicar el movimiento de rotación, porque si el espacio fuese la causa habría de explicarse por qué presenta rotación y por el camino volveríamos a la consideración de una fuerza. *Algo debe procurar en origen los movimientos de rotación*, según lo leímos antes en una cita de Newton al definir la *Vis inertiae*: "Con este principio solo, nunca habría movimiento en el mundo. Se requiere otro principio para poner los cuerpos en movimiento."

La GTR es una teoría geométrica pura, según fue denunciado en su momento por los filósofos franceses H. Bergson y E. Meyerson, y no admite transmisión de energía generadora de gravitación entre los diferentes cuerpos, ni desde la fuente al campo, al menos en la exposición de J.A. Wheeler. El modelo es en cierta medida *estático*,[50] si la presencia de la masa con su singularidad interna produce, por efecto meramente geométrico, la curvatura, y los satélites orbitan rodando por sus aros. Pero *la GTR no consigue explicar así por qué todos los cuerpos celestes presentan movimiento de rotación*, si los precisos períodos de rotación los pretenden explicar también por un efecto inercial.

La fe en lo imposible surge de pretender hacerlo sin acudir a una *fuerza de gravedad inmanente*, debido principalmente al hecho constatado de la *rotación cuantizada*, según la describía el siguiente texto de Max Planck:

> W. Nerst había sugerido anteriormente que al quanto de energía de una vibración también debe corresponder un quanto de energía de rotación y, por tanto, era de esperar que la energía de rotación de las moléculas de gas desapareciera con la caída de la temperatura. Las

[50] "El problema del campo gravitacional estático de simetría central ha sido resuelto completamente por Schwarzschild y otros…" Einstein, A. El significado de la Relatividad, 117.

> mediciones realizadas por A. Eucken sobre el calor específico del Hidrógeno confirmaron esta conclusión… El hecho de que las rotaciones cuantizadas de las moléculas de gas, según requieren las condiciones cuánticas, realmente existen en la naturaleza, ya no puede ponerse en duda a la vista de los trabajos sobre bandas de absorción en el infrarrojo por N. Bjerrum, E. von Bahr, H. Rubens, G. Hettner y otros, a pesar de no haber sido posible dar una explicación exhaustiva de todos los aspectos de este notable espectro de rotación hasta ahora.[51]

Si la teoría clásica ya relacionó mediante ecuaciones los períodos de rotación de las estrellas y los tiempos orbitales, se sigue que rotación y movimiento orbital se deben al mismo fenómeno: la gravedad. Si los tiempos de rotación y los períodos orbitales están correlacionados por ecuaciones y el movimiento de rotación de los elementos primarios es en sí cuántico, según lo acusaba Planck, e inmanente al cuerpo en proporción a su densidad de energía, es conclusión obligada que *el movimiento de rotación no puede ser sino el efecto de la fuerza de gravedad*. Aun si el movimiento orbital, debido a la curvatura, podría no serlo. Todo depende de cómo concebimos la curvatura y de si se estima necesaria la presencia de un proceso de aceleración, bien se halle situado en el campo extenso, bien tenga su origen en la fuente. Teniendo presente que la transmisión de la gravedad a la velocidad de la luz parece un hecho constatado y también que siempre debemos concebir la gravedad actuando por igual en el universo micro y en el mundo macro. Así se entiende por qué GTR y Teoría Cuántica no pueden encontrarse.

Fuerza de gravedad responsable entonces de los movimientos rotacionales y de la siguiente descripción del gran físico italiano Galileo Galilei, porque si bien la inercia no se ha de perder con el movimiento voluntario, queda por explicar la atracción con aceleración hacia el centro y, ante todo, ¿por qué los cuerpos siguen la rotación de su fuente, sin ser inercial en ningún sentido el movimiento de rotación?

"E quello che mantiene inalterato cotal moto ne gli uccelli, è l´aria stessa per la quale e´ vanno vagando, la quale, seguitando naturalmente la vertigine della Terra, sí come conduce seco le nugole, cosí porta gli uccelli ed ogn´altra cosa che in essa si ritrovasse pendente."[52]

[51] Planck, M. La génesis y el estado presente de desarrollo de la teoría cuántica. Conferencia Nobel.
[52] Galileo. Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano, 104. Ed esp., p.160.

Referencias Bibliográficas

Aristóteles. *Física*. RBA. Barcelona 2007.

Bernard Cohen, I. *El nacimiento de una nueva ciencia*. Cambridge 1984. Alianza. Madrid 1986

Ciufolini, I. Wheeler, J.A. *Gravitation and Inertia*. Princeton University Press. New Jersey 1995

Crombie, A.C. *Historia de la ciencia 2. De Agustín a Galileo*. Oxford 1969. Alianza. Madrid 1996.

Einstein, A. *Albert Einstein*. Edición de J.M. Sánchez Ron. Crítica. Barcelona 2005

— *Sobre la teoría de la relatividad especial y general.* Jerusalem 1916. Alianza ed. Madrid 1995.

— *Mi visión del mundo*. Zurich. Tusquets. Barcelona 2002.

— *Notas autobiográficas*. Illinois 1949. Alianza ed. Madrid 1992.

— *La gran ilusión*. Edición de S. Hawking. 2007. Crítica. Barcelona 2008.

— *El significado de la relatividad.* Espasa Calpe. Madrid 2008.

Galileo Galilei. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo: ptolemaico y copernicano.* 1630. Alianza. Madrid 1994. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*. Edizione Nazionale delle opere di Galileo, vol. VII. R.E. Liber Liber.

— *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias.* Leiden 1638. Editora Nacional. Madrid 1981

Galison, P.L. *Relojes de Einstein, mapas de Poincaré. Los imperios del tiempo*. 2003. Crítica. Barcelona 2005

Grünbaum, A. *Philosophical problems of space and time.* Alfred A. Knopf. N.Y.1963

Newton, I. *Principios matemáticos de filosofía natural.* 2 vol. Alianza. Madrid 1998.

— *Óptica.* Alfaguara. Madrid 1977.

Penrose, R. *El camino a la realidad.* London 2004. Debate. Barcelona 2006

Planck, M. *La génesis y el estado presente de desarrollo de la teoría cuántica*. R.E. Nobelprize.org Nobel Media AB 2013

Stachel, J. *1905: Un año milagroso*. Princeton 1998. Crítica. Barcelona 2001

Weinberg, S. *Gravitation and Cosmology*. John Wiley and Sons, Inc. U.S.A. 1972

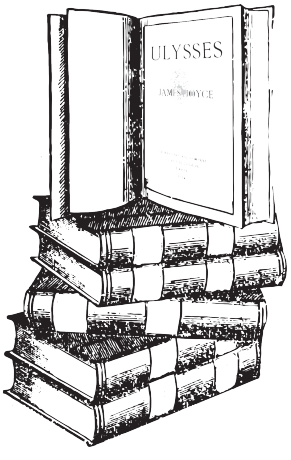
Wheeler, J.A. *Un viaje por la gravedad y el espacio-tiempo*. N.Y. 1990. Madrid. Alianza 1994

Wheeler, J.A., Misner, Ch. W., Thorne, K.S. *Gravitation*. W.H. Freeman and Co. U.S.A. 1970

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.022
Bajo Palabra. II Época. Nº18. Pgs: 421-454

Reseñas

Books Reviews

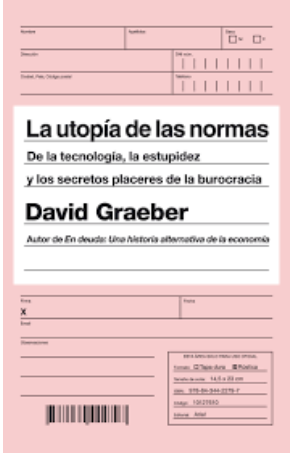


La utopía de las normas

La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia

Graeber, D.

Ariel, Barcelona, 2015,
p. 253.



Graeber adquirió fama mundial con *En deuda*, donde estudió los últimos 5000 años de historia económica desde la perspectiva de la deuda y, por supuesto, desde su ideología anarquista. Su obra no comienza con ese éxito mundial de ventas, sino que es un intento de construcción de una teoría antropológica del anarquismo. Obras como *Fragmentos de una antropología anarquista* (2004), *Direct Action: An Ethnography* (2009) y *Somos el 99%* (2013) nos muestran las bases del movimiento libertario desde dentro, relatando en primera persona acciones revolucionarias directas, intentado dar una valoración crítica de los medios y los objetivos alcanzados. Además, cabe reseñar su talento para encontrar el argumento certero y original, lo cual hace de sus estudios de la economía actual y de la histórica una voz a tener en cuenta en los debates en torno al capitalismo. Ese, desde nuestro punto de vista, es el punto más interesante de *La utopía de las normas*, su interpretación del capitalismo hodierno como un sistema normativo-burocrático que impone una continuidad entre el ámbito de las organizaciones impersonales (empresas, entes

públicos, asociaciones, etc.) y lo más radicalmente personal (lo concerniente a la libertad de expresión). Según Graeber, el capitalismo burocrático basa su solidez en la separación de estos dos ámbitos (Graeber, 2015, p. 42), haciendo parecer de sentido común que haya dos realidades contrapuestas: la racional y la irracional. Esto posibilita, siempre según Graeber, la imposición de las normas (la burocracia) en ambos contextos al considerarse el de la racionalidad el modelo a seguir. De este modo hay que entender la afirmación del antropólogo estadounidense de que la burocracia no es estulticia, sino organización de la estupidez. En efecto, si lo personal es lo irracional, cae por su propio peso que hay que buscar un modo mejor de organizar lo privado, que no es otro que el modelo de lo impersonal o normativo. Así es como se propagan los trámites administrativos, los formularios, las casillas a rellenar, etc., que intentan racionalizar (es decir, convertir en algo abstracto) casi todas las parcelas de nuestra existencia (ib. p. 78).

Sin lugar a dudas, la burocracia necesita de un conjunto de instituciones que impongan sus normas, que se pueden resumir en dos: el Estado y sus aparatos represivos. Esta afirmación puede parecer obvia, pero esconde una idea interesante sobre la que descansa gran parte de la argumentación del libro de Graeber. En concreto, la clave sería preguntarse sobre la imposición a la que se hace referencia. Parece trivial afirmar que el Estado impone sus reglas, incluso parece obvio entender a quién se las impone (a sus ciudadanos), pero si llevamos un poco más allá la cuestión, como hace el autor, descubrimos que lo que realmente se reprime es la imaginación de las personas. Decíamos antes que la división entre lo racional y lo irracional, es decir, entre lo organizacional (empresas, asociaciones, entes públicos, etc.) y lo individual (libertad de expresión y pensamiento de cada uno), facilita la imposición burocrática sobre lo personal, y, en concreto, sobre la «irracionalidad creativa» (irracional visto desde la óptica capitalista, claro). Dicho de otro modo, la distinción racional/irracional, en los términos que el sistema ha impuesto, imposibilita la esencia de la libertad misma, a saber, la imaginación y la creatividad. Aquí se perciben con fuerza los principios anarquistas del autor:

> La libertad es realmente la tensión entre el libre acto de jugar de la creatividad humana contra las normas que están constantemente generando. Y esto es lo que los lingüistas observan siempre. No hay lenguaje sin gramática. Pero tampoco hay lenguaje en el que nada, incluida la gramática, no esté permanentemente cambiando (Graeber, 2015, p. 197).

Vemos entonces que la libertad se define como una tensión entre la creatividad (que se aprecia cuando jugamos) y las normas, que delimitan lo que está permitido y lo que no. Evidentemente, no es posible jugar (crear) si no se tiene en cuenta qué se puede hacer, qué no, y cuál es el objetivo a conseguir. También es cierto que las

reglas se someten constantemente a discusión (la gramática, siguiendo el vocabulario del americano). Este debate entorno a las normas es importante, ya que de él extrae Graeber a lo largo del libro la conclusión de que si las reglas pueden ser discutidas y alteradas en base a acciones de deliberación humana (es decir, de la racionalidad), la libertad siempre se puede imponer a las normas generadas por la burocracia. En definitiva, Graeber parece afirmar que, si dejamos de restringir la libertad y la imaginación al ámbito de lo privado, ésta puede y debe ser capaz de imperar también sobre lo organizacional, donde hasta ahora sólo se operaba mediante la aplicación abstracta de la burocracia. La separación que antes comentábamos entre lo privado y lo público con la que el capitalismo burocrático impone su *diktat* quedaría, por tanto, superada ya que la libertad no quedaría recluida en lo personal, sino que se haría extensible también a lo social. Esto haría una sociedad más justa en su conjunto, cierto, pero no nos hemos de olvidar de la otra cara de la problemática, la vertiente más individual de la opresión del sistema actual: la alienación.

> Creatividad y deseo, lo que a menudo reducimos en términos de política económica a «producción» y «consumo», son fundamentalmente productos de la imaginación. Las estructuras de desigualdad y de dominación (si se prefiere, violencia estructural) suelen sesgar la imaginación. La violencia estructural puede crear situaciones en las que se relega a los obreros a trabajos mecánicos, aburridos, embrutecedores y sólo a una pequeña élite se le permite disfrutar de trabajo creativo […] La experiencia subjetiva de vivir en una de esas estructuras asimétricas de imaginación […] es aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de «alienación» (Graeber, 2015, p. 96-97).

La alienación en opinión de Graeber, por tanto, sigue consistiendo en una especie de alejamiento de la naturaleza humana mediante la imposición de estructuras de desigualdad y dominación. Eso sí, lo que se reprime es la creatividad en nombre de las normas que deberían regularla. La importancia de la lucha anarquista reside en el hecho de que hay que recuperar lo más humano de la persona, liberándolo de las restricciones materiales (el trabajo) y formales (leyes, normas y costumbres) que soportan el entramado capitalista.

Es importante subrayar que Graeber no apuesta en *La utopía de las normas* por una disolución de las normas (de la «gramática» siguiendo la metáfora de la primera cita referida). Su propuesta de anarquismo no es una cándida proposición de disolución de toda atadura del ser humano, sino una organización justa y autogestionada de la realidad social. Teóricos de la talla de Slavoj Žižek, por ejemplo, tienen una visión caricaturesca del anarquismo como la que acabamos de detallar: la disolución de las estructuras burocráticas implica una realidad social en estado continuo de excepción, donde cada actividad debe ser definida asamblearíamente (por ejemplo, quién limpia las calles, quién cuida a los niños, cómo se financia una escuela, etc.). No es eso lo que

el anarquismo de Graeber propone, sino más bien al contrario, es decir, no se trata de tener que decidir *todo* entre *todos todo* el tiempo, sino acordar desde la democracia asamblearia radical las líneas generales sobre qué hacer y cómo actuar, pero permitiendo el desarrollo libre de la creatividad. Graeber es consciente de los problemas que surgen de la praxis anarquista, no en vano, además de teórico y profesor universitario, es un comprometido activista y ha vivido en primera persona los problemas, fricciones y limitaciones de la acción directa anarquista (véase, por ejemplo, *Direct Action: An Ethnography* y *Somos el 99%* -en este último relata su experiencia en Occupy Wall Street).

De hecho, llevando al extremo el argumento del antropólogo americano, podría decirse (al contrario de lo que se cree habitualmente) que el anarquismo necesita, precisamente, de una organización extrema y, por tanto, las normas son vitales para la continuidad de una sociedad anarquista. Ese sería, a nuestro juicio, el modo de entender la utopía normativa que plantea Graeber: las normas son necesarias, el problema es quién las impone y cómo se deciden. Has´ta ahora lo han hecho las élites, en el nuevo orden soñado por Graeber y sus correligionarios será el pueblo. Socavar la solidez de la burocracia, por consiguiente, es erosionar los cimientos mismos del capitalismo y empezar a sentar las bases de una sociedad más justa desde una perspectiva libertaria.

Resumiendo, el interés de *La utopía de las normas* es múltiple. En primer lugar, ahonda en el tema del grupo de libros de Graeber que se centran un poco más en la descripción del funcionamiento y de las contradicciones del capitalismo. En *En deuda* nos mostró, por ejemplo, los mitos fundacionales del mismo y cómo éstos se convirtieron en el sentido común que respalda nuestros actos, creando así una racionalidad de aspecto objetivo e incontestable que rige la mayoría de los aspectos de la realidad social capitalista. En *La utopía de las normas* el enfoque es distinto, menos histórico, aunque sigue tratando el tema de la imposición de la racionalidad que representan las normas para condicionar y limitar la acción humana.

En definitiva, este último texto de Graeber nos acerca a su obra, nos sirve como ejemplo de una posible teoría anarquista y nos explica cómo, en la práctica, puede ser construida una sociedad mejor, es decir, más justa, más creativa y, en consecuencia, más igualitaria.

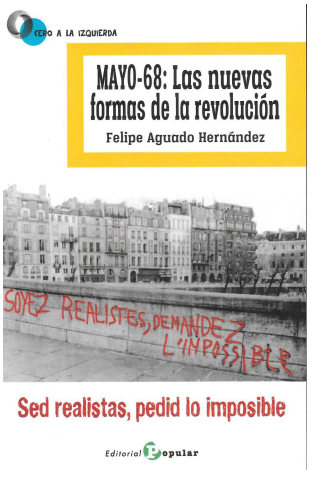
Álvaro Ramos Colás.

Graduado en Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, donde además cursé el Máster de Filosofía Teórica y Práctica. Actualmente realizo en dicha universidad el doctorado en Filosofía bajo la supervisión y dirección del profesor Ramón del Castillo Santos.

Mayo-68: Las nuevas formas de la revolución

Felipe Aguado

Editorial Popular,
Colección Cero a la Izquierda.
Madrid. 2018;
177 páginas;
12 euros



Los acontecimientos que sucedieron en todo el mundo en torno a 1968 surgen en una sociedad que se está transformando económica y políticamente. Parte de los grupos más afectados por esos cambios reacciona con unas grandes movilizaciones que nadie esperaba y que llegan a rozar la revolución. Además de esos cambios económicos y políticos, las acciones en torno al mayo de 68 tienen otro denominador común: que son similares en sus características por todas partes. Surge en las universidades, pero después, en algunos lugares al menos, las acciones estudiantiles se enlazan con el movimiento obrero y campesino. Además, se desarrollan con unos métodos de acción también comunes: asambleas, ocupaciones, sentadas, manifestaciones, y en casos más radicales, barricadas, siempre con una organización en democracia directa.

Sobre esta base de similitudes, el autor habla de un movimiento mundial con parecidas causas y formas de expresión, que desborda el marco del mayo francés, aunque sea éste el momento más conocido y el más radicalizado, que ha dado nom-

bre a todo el movimiento. El libro, salvando los paralelismos, establece dos ámbitos en las movilizaciones en torno al 68: uno que haría referencia al movimiento en general que, arrancando a mediados de los sesenta, se extiende al menos hasta el 73; y otro con el que hace referencia a las acciones en Francia entre marzo y junio del 68, el núcleo más significativo de todo el movimiento. Llama el autor al primero *mayo-68* y al segundo *mayo francés del 68* o simplemente *mayo francés*.

Reflexionar sobre Mayo-68 no es un simple ejercicio de memoria. A cincuenta años vista, nos damos perfecta cuenta de lo que aquellas jornadas supusieron. Fueron mucho más que una algarada estudiantil, mucho más que una huelga general. Mayo-68 en general, y en Francia en particular, es el momento en que la historia de los movimientos emancipadores pasa una nueva página. Fue un proceso revolucionario universal durante los años sesenta, que provocó una gran crisis general del capitalismo, culminada en la llamada "crisis del petróleo". Esta "crisis" fue en realidad una maniobra con la que el capital intentó recuperar la tasa de ganancia perdida en los años previos, a causa de los conflictos sociales de los años anteriores, y que conduciría al desarrollo del "neoliberalismo".

Para el autor, Mayo-68 en Francia, acompañado del gran movimiento mundial simultáneo, tiene un valor similar al de aquellas otras fechas que marcaron época en la historia del movimiento obrero y social: La Revolución francesa y europea de 1848, la Comuna de París de 1871, la Revolución Rusa de 1917, las Colectividades en la Guerra Civil española del 1936-39. Son todas ellas momentos históricos en los que se desarrollaron decisivas movilizaciones sociales, cada una de las cuales culminaría y cerraría toda una época del movimiento obrero y social en general. A partir de su experiencia se abrirá en cada caso una nueva fase de luchas, caracterizada por importantes novedades tanto en la comprensión de los objetivos y el proceso revolucionario como en las estructuras organizativas de los trabajadores.

Mayo-68 cierra también una fase en la historia del movimiento obrero y popular, caracterizada por la hegemonía de los planteamientos teóricos, prácticos y organizativos de, por un lado, la socialdemocracia, y de otro, del marxismo–leninismo y los Partidos Comunistas. Las organizaciones tradicionales del movimiento obrero, tanto partidos como sindicatos, se van orientando decididamente hacia el pacto social, abandonando planteamientos de transformación a fondo del sistema capitalista. Se abre una nueva época de las luchas de clases, caracterizada, por una parte, precisamente por el desbordamiento de las organizaciones clásicas del movimiento obrero; y por otra parte, por la aparición y desarrollo continuo de alternativas políticas y organizativas de nuevo cuño como el feminismo, el ecologismo, los movimientos indígenas o los movimientos sociales tipo 15-M, ya en el S. XXI.

En la obra que reseñamos, se intenta, en primer lugar, hacer unos análisis contextuales económicos y políticos del movimiento de mayo-68, necesarios para su conocimiento. También hace un recorrido por sus principales movilizaciones, lo suficientemente amplio para comprender el proceso, pero no excesivamente largo, porque el objetivo no es tanto el exponer los hechos del movimiento, aunque también, como intentar comprender qué sucedió, por qué y la proyección de futuro que tuvo. Las reflexiones en ese marco permiten al autor descubrir cómo mayo-68 es un proceso que categoriza como revolucionario o pre-revolucionario, al menos en algunas fases y lugares del mismo. Además le permitirá descubrir cómo el movimiento estuvo atravesado por características cercanas a la utopía, entendida como lo hace al final del texto. Todo ello le permitirá hablar de Las nuevas formas de la revolución.

En el libro, se desarrollan esos objetivos a lo largo de cinco capítulos. En el Primero se analiza el marco económico y político del que surge mayo-68. En el Segundo describe los movimientos estudiantiles que se producen en el mayo-68 fuera de Francia. En el Tercero se centra en el movimiento en la propia Francia. En el Cuarto analiza las causas y planteamientos del movimiento estudiantil. En el Quinto reflexiona sobre todo lo anterior, lo que le permitirá corroborar la tesis del libro: cómo la lucha por la transformación social, a partir de mayo-68 ya no se rige por los patrones de las clásicas revoluciones, sino que se profundizan sus objetivos y se crean nuevos instrumentos y formas de acción. Encartado en el texto se recogen algunos de los lemas y eslóganes más expresivos del sentido de las propias movilizaciones de mayo y algunos de los carteles más significativos..

La lectura del texto nos deja claro que su escritura, por supuesto, está basada en el estudio de múltiples aportaciones que ofrecen los textos de la época y análisis posteriores, recogidos en la bibliografía. Pero también queda patente que está escrito a partir de las vivencias y reflexiones personales del autor, que participó activamente en el movimiento en España, lo que, a nuestro juicio, es tan importante como la propia fundamentación bibliográfica y documental. De todo ello resulta un texto singular, riguroso y vivencial al propio tiempo.

María Aguado Molina

Profesora de Didáctica Específica de las Ciencias Sociales en la Facultad de Formación de profesorado de la UAM

Ortega y el tiempo de las masas

Hugo Aznar
Elvira Alonso
Manuel Menéndez

Plaza y Valdés, Madrid, 2018
Universitat de València



El advenimiento de las masas es un presente y es ya un pasado, tal y como el propio Ortega y Gasset sugirió en su *Prólogo para franceses*. Todo aquello que se prefiguró a la altura de 1930 en *La rebelión de las masas,* el tiempo lo ha ido corroborando como una realidad incuestionable, la cual se ha convertido en el sino de nuestro tiempo. Las mayorías son las que quitan y ponen gobiernos, las que encumbran o hunden, las que marcan los derroteros por los que caminar y los senderos infranqueables; las mayorías son las que mandan, o al menos eso nos hacen creer, al fin y al cabo pensamos que la democracia es el gobierno del pueblo y solemos acabar confundiendo pueblo con mayoría. Sin embargo, la mayoría carece de la capacidad de dirigirse, de ahí que precise de unas minorías capaces de marcar las líneas a seguir, de coordinar y encauzar. La mayoría es imprescindible para la democracia, pero corre el riesgo de desbocarse y convertirse en una masa informe rebelada contra todo y contra todos. He ahí, pues, la paradoja de nuestro tiempo, y que tan tempranamente supo ver Ortega: la mayoría, la masa, no es necesariamente

pueblo y, aunque es la base fundamental de toda democracia, puede poner en peligro no solo su propia pervivencia sino destruir los cimientos de todo el complejo entramado de la sociedad. Pues bien, este es el tema principal que se aborda en esta recopilación de ensayos editados por Hugo Aznar, Elvira Alonso y Manuel Menéndez y que vienen a complementar aquellos otros que ya presentaron en su anterior libro *La generación del 14. España ante su modernidad inacabada*, también publicado en Plaza y Valdés.

El siglo XX, y la modernidad en general, viene marcada por el advenimiento de las multitudes, concentraciones que representan una novedad en la historia, conformadas por los medios de comunicación y potencialmente instrumentalizadas con mucha más eficacia que cualquier otro tipo de agrupación de las que hemos conocido hasta el momento. De esta nueva realidad toma conciencia Ortega y Gasset, desarrollando a partir de este hallazgo un sistema de pensamiento que pretende iluminar no solo su tiempo presente sino a las futuras generaciones (las nuestras) de una España (y una Europa) que se descubre como invertebrada. Y esto lo realiza desde un sistema de pensamiento novedoso para su tiempo, la fenomenología, y desde unos planteamientos ajenos al pensamiento ibérico pero que gracias al magisterio del profesor de la Universidad Central de Madrid se introducen en el panorama español, dando lugar a lo que podríamos calificar sin lugar a duda una temprana filosofía postmoderna.

En el primero de los ensayos del libro, *La presencia de Paul Natorp en la filosofía social de Ortega*, Dorota Leszczyna nos muestra cómo Ortega y Gasset se impregna de neokantismo de la mano de Cohen y Natorp, pero también comienza a abrirse de la mano de sus profesores a los nuevos planteamientos filosóficos europeos de comienzos del siglo XX, tales como la fenomenología. Analizando alguno de los estudios políticos y pedagógicos, la profesora de la Universidad de Breslavia nos va introduciendo en los planteamientos sociales de la filosofía madura orteguiana, la cual hunde sus raíces en todo aquello que aprendió en su estancia en Maburgo. Así, tanto los planteamientos elitistas de las relaciones sociales como la división de la sociedad entre aquellos que pertenecen a los *hombres-masa* y las *minorías* que tienen como misión guiar a las masas, parece que tienen su origen en la pedagogía social de Natorp. Con el tiempo Ortega fue distanciándose de sus profesores, especialmente de su influencia neokantiana, sin embargo queda un poso que hasta en sus escritos más tardíos podemos llegar a observar.

En el segundo de los ensayos, a cargo de Manuel Menéndez, ahondamos en la cuestión de las mayorías y de las minorías pero esta vez desde el prisma de la práctica política y parlamentaria. En *El discurso político en la presentación de empresas generacionales*, título del escrito, se realiza una comparación de dos textos impor-

tantes al respecto, a saber, *Vieja y nueva política,* de Ortega y *El problema español*, de Azaña; ambos escritos, nos dice el profesor de la Universidad de Alicante, presentan elementos que vinculan a sus autores y en ambos encontramos elementos del pensamiento generacional así como claves que nos pueden ayudar a interpretar el pensamiento maduro tanto del pensador como del político.

El capítulo tercero, titulado *Minoría y conciencia de crisis en el pensamiento de Ortega y Gasset*, el cual ha sido escrito por Ángel Peris Suay, profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, ahonda en los escritos orteguianos relacionados más directamente con la cultura, la vida, la axiología y el perspectivismo, para desde ellos centrarse en los conceptos de minoría y masa dentro del contexto de la crisis de la modernidad. De este modo se intenta mostrar que la crisis que supone la civilización de las masas es heredera directa de otras crisis tales como la crisis de la razón científicotécnica que se origina con el positivismo. El resultado de esta reflexión es una apuesta por las minorías como reducto de una excelencia moral que ha de convertirse en el fermento que una sociedad vital y creativa.

El cuarto de los ensayos, escrito por el catedrático de Psicología Social de la Universidad de Valladolid Anastasio Ovejero y titulado *Utilidad de la teoría del hombre-masa de Ortega y Gasset para el siglo XXI*, nos introduce de lleno en el estudio de las masas y de las minorías a lo largo de las principales obras de la bibliografía orteguiana. Desde este estudio sinóptico, el autor va analizando las influencias de Ortega, principalmente la de Nietzsche, a la hora de elaborar su teoría del hombre-masa, para seguidamente extraer aquello que puede resultar valioso para la observación de la sociedad actual y las democracias liberales de nuestro tiempo. El estudio concluye con la afirmación de que las ideas expuestas en los escritos de Ortega, muy especialmente en *La rebelión de las masas,* siguen siendo de plena actualidad, mostrando así la alta capacidad predictiva que ya en el primer tercio del siglo XX desarrolló el pensador madrileño.

Seguidamente nos encontramos con *Una aporía de la Antropología de la libertad orteguiana: el destino de las mujeres,* capítulo escrito por Hugo Aznar y Marcia Castillo-Martín, profesores de la Universidad Cardenal Herrera CEU de Valencia y de la Universidad Europea de Valencia respectivamente. El planteamiento del que parten en su reflexión es que, si bien Ortega y Gasset no puede ser un autor característico de la defensa de la mujer, fueron precisamente las mujeres que siguieron su línea de pensamiento las que dejaron un testimonio crítico de sus planteamientos y en cierto modo las que consiguieron imprimir un nuevo rumbo a las interpretaciones de los escritos orteguianos. Es cierto que en alguno de sus escritos puede verse cómo defiende una cierta subordinación de la mujer al hombre, biologizándola y naturalizándola, llegando incluso a comparar la psicología de masas con la psicología

femenina, pero se puede poner como excusa que Ortega sucumbe a los estereotipos dominantes de la época, aunque esto es algo que sorprende en un autor que en otros muchos aspectos supo separarse de los prejuicios propios de su tiempo. No obstante, en sus planteamientos algunas de sus más insignes discípulas, tales como María Zambrano, supieron ver una *Antropología de la libertad* de carácter universal, desde la cual se invita a que cada uno desarrolle su propio destino más allá de las clases y los géneros.

En sexto lugar nos encontramos con el capítulo titulado *Sociedad de masas y nacionalismo: una revisión de la Europa invertebrada a la luz de Ortega y Gasset*, escrito por Ainhoa Uribe, profesora de la Universidad San Pablo CEU de Madrid. Partiendo de un análisis de *España invertebrada* y *De Europa Meditatio Quaedam*, se intenta llegar a la idea de nación que Ortega tenía para luego extrapolar, tarea tal vez imposible, a la época presente y su problemática las enseñanzas orteguianas. La nación siempre es algo que mira hacia el futuro más que hacia el pasado y se fundamenta en la fuerte identificación de los miembros que la componen. Este es el camino que Europa toma con el inicio de la modernidad, convirtiendo el proyecto de la creación del Estado-nación en el eje vertebrador de su tiempo. Sin embargo, para que este proyecto sea viable se precisan de unas clases dirigentes capaces de aunar las diferentes identidades y sensibilidades que configuran a los pueblos que caen dentro del círculo que dará lugar al Estado, lo cual genera tensiones. De esta manera la conclusión a la que nos conduce la autora es intentar vislumbrar que en el origen de los nacionalismos europeos del siglo XIX se encuentra en gran medida la raíz de los conflictos actuales, ya que tanto en Europa como en España quizás lo que ha faltado es una minoría capaz de vertebrar los impulsos de unas mayorías que en muchos casos han resultado incontrolables.

Por último nos introducimos en el tema de los medios de comunicación y las masas de la mano de Ignacio Blanco y su texto titulado *La crítica a la sociedad de masas y la función social del periodismo: José Ortega y Gasset y Walter Lippmann*. En este excepcional escrito, lleno de actualidad e interés, el profesor de Periodismo de la Universidad San Pablo CEU de Madrid, compara la crítica de Ortega y Gasset a la sociedad de masas y los escritos de Lippmann acerca de la importancia del papel de los medios de comunicación en este tipo de sociedad. Aunque entre ambos autores no hubo contacto, sus escritos mantienen un paralelismo extraordinario; en ellos se resalta tanto la importancia de la formación de los periodistas y su necesaria incursión en el mundo universitario como la moralidad que los medios de comunicación han de observar. El periodismo tiene una función social inapelable e irrenunciable, de ahí la necesidad de la independencia de los medios, los cuales no pueden marcar qué es noticia desde sus convicciones, deformando de este modo

el sentir de la opinión pública. Esta independencia de los medios está en la base de la democracia y su correcto funcionamiento, es por esto que la formación de los periodistas es una de las cuestiones centrales y de máximo interés para el buen funcionamiento de la misma. Estas ideas que desarrolla Lippmann son plenamente compatibles con lo que expone Ortega acerca del periodismo y la universidad. La vida pública necesita ser guiada ya que ella es por si misma anónima y ciega. Es por esta razón que Ortega critica la falta de perspectiva con que los periódicos desempeñan su función social. La solución a estos males la encuentra Ignacio Blanco en la dignificación *weberiana* del oficio del periodista, en la defensa del periodista honrado y su responsabilidad que en nada le cede a la de cualquier otro intelectual. Esta tarea se hace más acuciante en nuestro tiempo, sobrepasado por la irrupción de internet y de un nuevo modo de comunicar en donde todo el mundo puede otorgarse la función del periodista pero desde el anonimato y el manto de la masa. Quizás en este momento de barullo mediático conviene de modo especial tener en cuenta las aportaciones de Ortega y Lippmann, releerlas y reinterpretarlas desde este horizonte de incertidumbre que ha traído este nuevo paradigma de la comunicación.

Jesús Antonio Fernández Zamora

El legado jurídico y social de Giner

Prólogo de Pedro Álvarez Lázaro

Delia Manzanero Fernández

Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas,
Colección LKM, nº 23, 2016,
pp. 341



Cuando pensamos en la, no siempre explícita y consciente, influencia de Francisco Giner en la formación de los intelectuales españoles desde el último tercio del siglo XIX a inicios del XX, sea desde la cátedra, la enseñanza libre, el impulso de publicaciones masivas para difundir la ciencia y alta cultura -como el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza-*, o la traducción de obras alemanas al mundo de habla española, se sentía la necesidad de un trabajo de síntesis que compendie una enorme obra y la traiga al presente. No hablamos de una biografía de Giner o una historia de la Institución Libre de Enseñanza, aspecto cubierto por buena historiografía, sino un examen filosófico que, recogiendo el mejor estilo de la historia de las ideas, razone con fortaleza y matices sobre la vigencia de determinadas doctrinas, ya centenarias, a la hora actual.

Entre los libros de la Doctora Delia Manzanero cabe destacar la aparición en una prestigiosa colección editorial de *El legado jurídico y social de Giner*, una obra que da cuenta de la influencia que ejerció la robusta huella de la obra gineriana.

Dicho libro fue presentado en la Institución Libre de Enseñanza en mayo de 2016 por la autora en compañía de expertos y catedráticos, como el autor del prólogo del mencionado libro y Director de la Colección sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, Pedro Álvarez Lázaro; José Manuel Vázquez-Romero, profesor de la Universidad Pontificia Comillas; Alejandro Tiana, Rector de la UNED y José Manuel Pérez-Prendes, catedrático Emérito de la Universidad Complutense de Madrid.

La publicación de este libro coincidió además con la efeméride del primer centenario del fallecimiento de Don Francisco Giner de los Ríos, lo cual constituye sin duda un buen momento, emotivo y académico, para reavivar el interés hacia su obra y para que hoy recordemos su figura en todas y cada una de sus facetas, muy especialmente, sus aportaciones educativas y filosóficas pero, sobre todo, las principales líneas maestras de su legado jurídico y social. Un aspecto recurrente en las aportaciones bibliográficas clásicas y actuales a los estudios sobre el krausismo español y, en particular, sobre Francisco Giner, es su doctrina educativa. Los estudios recientes dedicados al pensamiento gineriano se han centrado fundamentalmente en cuestiones relativas a su doctrina pedagógica, estética, ética y sociológica, con un carácter multidisciplinar muy bien documentado, pero quizá no se han ocupado tanto —no al menos de manera monográfica— sobre la actualidad de la filosofía jurídica de Giner, un horizonte de investigación en el que se profundiza en este libro para tratar de cubrir o llenar ese vacío en los estudios sobre Francisco Giner.

Desde un conocimiento profundo de la obra de Francisco Giner, el libro de la profesora Manzanero recupera las aportaciones sociales y jurídicas que dejó el padre de la Institución Libre de Enseñanza. Bajo la influencia del legado de Francisco Giner, y, transcurridos muchos años después de su fallecimiento, encontramos su inspiración en parte considerable de la literatura jurídica y política en lengua castellana, tal y como se muestra expresamente en el aprecio que por su pensamiento procesaron algunos de los más destacados renovadores de la educación y el derecho a finales del siglo XIX y a comienzos del XX. Por esta razón, esta obra destaca por su función en subrayar la magnitud que para la filosofía educativa y jurídica-social contemporánea ofrece la tarea del gran pensador que fue Francisco Giner.

Tal y como se muestra a lo largo de esta obra, fueron muchas de las cuestiones que Francisco Giner abrió a la discusión jurídica de su tiempo fueron enormemente originales y precursoras de lo que aún hoy en día continúa siendo objeto de debate en las áreas de Filosofía jurídica, Sociología del Derecho, Teoría del Estado y Constitucionalismo moderno.

Quiero en esta parte subrayar los conceptos más fundamentales de Giner, sus precursores y sus discípulos, que podemos encontrar en la obra en la profesora Manzanero. Sobre la recuperación de los clásicos hispanos destaca el concepto de

corpus mysticum, la fundamentación metafísica de la ley natural y de la soberanía según Suárez, las bases de la equidad, *epiqueya,* y su trascendencia a todo el Derecho. La idea de la pluralidad de soberanías y que el Derecho no puede ser acaparado por el Estado oficial, sino también la sociedad y sus asociaciones producen su propio Derecho, y de ahí la importancia que asigna al Derecho consuetudinario. La naturaleza condicional del hombre respecto a sus prójimos como fundamento del Derecho, más que la coerción externa, y la adhesión interior al Derecho como la mejor garantía de su vigencia. La centralidad de la educación y la libertad científica para crear los cambios que posibiliten la realización del individuo y el progreso social. Aunque parezca increíble, muchas de estas ideas escandalizaron a contemporáneos de Giner, quienes quisieron censurarle y anular su voz. Si es cierto que el tiempo pone las cosas en su lugar, el magisterio de Giner ha aprobado con creces la prueba más importante de cualquier obra intelectual: el paso del tiempo no la oscurece sino la hace más resplandeciente.

Para la composición de todos estos factores, el libro se divide en tres partes. En la Primera Parte (Capts. I y II) se exponen las raíces del pensamiento de Francisco Giner de los Ríos y la articulación de esas influencias en su obra. En la Segunda Parte (Capts. III y IV) se ocupa de la Filosofía Social krausista y de los elementos sociológicos esenciales presentes en la teoría política gineriana en España. Por último, la Tercera Parte (Capts. V, VI y VI) se centra propiamente en la Filosofía jurídica gineriana. Desde estas perspectivas se construye la filosofía jurídica-social de Giner de los Ríos, como expresión de su tiempo y circunstancia. Todas ellas conservan hoy su actualidad y representan cuestiones ineludibles en el debate sobre la fundamentación de los derechos humanos y los derechos sociales. Fuerza es reconocer que en la obra gineriana se formulan conceptos jurídicos fundamentales del mayor interés y vigencia. De ahí que sea importante estudiar estos presupuestos filosóficos y aspiraciones políticas que nos ofrece la lectura de esta obra sobre la filosofía jurídico-social gineriana pues es de gran utilidad para comprender las motivaciones que sirvieron de base a su plasmación ulterior en las normas positivas dentro del marco español y europeo.

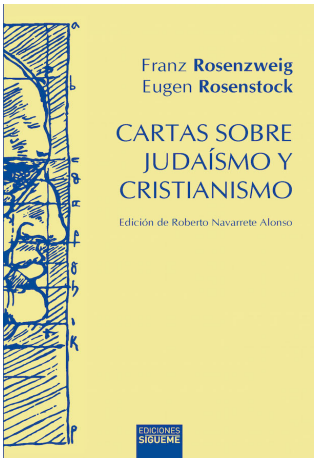
Fernando Liendo Tagle

Doctorando en Historia del Derecho y de las Instituciones

Cartas sobre judaísmo y cristianismo

Rosenzweig, F. & Rosenstock, E.

Edición de R. Navarrete Alonso,
Salamanca, Sígueme, 2016



La correspondencia mantenida durante los años de la Gran Guerra entre el filósofo judío Franz Rosenzweig y el historiador del derecho y filósofo, también de origen judío pero convertido al protestantismo, Eugen Rosenstock, puede considerarse sin duda uno de los mayores testimonios históricos y espirituales de la época, así como uno de los documentos más valioso para explorar la ambigua y tensa relación existente, por una parte, entre el judaísmo y el cristianismo, así como, por otra, entre la religión y la política. En este intercambio epistolar se abordan cuestiones que con mucho exceden el contexto concreto del que surgen y al que responden –el enfrentamiento, cordial pero no por ello menos intenso, entre dos amigos de origen judío con motivo de la reluctancia de uno de ellos, Rosenzweig, a convertirse al cristianismo, una vez que ya lo hubo hecho el otro, Rosenstock–, adentrándose cada uno de los correspondientes en una profunda interpretación de la historia universal con vistas a justificar su propia posición, siempre en divergente acuerdo con el otro.

El cuerpo del epistolario que constituye esta apasionada discusión viene precedido por una breve nota del propio Rosenstock en la que delinea de modo taquigráfico el "nuevo pensamiento" que Rosenzweig comienza a barruntar en las *Cartas* y que ambos, cada uno por su lado, elaborarán de manera sostenida. Pues, aunque la muerte truncase prematuramente la obra de Rosenzweig, no resulta aventurado afirmar que *La estrella de la redención* es ya un escrito de "madurez", en el que ya están perfiladas y sistematizadas las intuiciones fundamentales que hicieron a Rosenzweig desmarcarse de la tradición filosófica "de Jonia a Jena". Con mayor razón aún cabe decirlo en el caso de Rosenstock, quien en su exilio americano desplegará hasta su muerte (1973) una ingente y multiforme obra en la que abarcará temáticas tan diversas como la sociología, la lingüística, la historia, etc., atravesadas todas ellas por el aliento de la Revelación.

A continuación, el lector encuentra el documento que está en la raíz de y desata toda la polémica que ahora podemos reconstruir en castellano gracias a la presente edición: la carta de Rosenzweig a Rudolph Ehrenberg del 31 de octubre de 1913. En ella se nos describe de forma vívida y pregnante aquella "conversación nocturna de Leipzig" en la que Rosenstock habría disuadido a Rosenzweig de continuar por la senda del marcionismo −que se manifestaba, epidérmicamente, como un relativismo, pero que en el fondo consistía en un desgarramiento entre la Revelación y el mundo similar al del heresiarca gnóstico, ante el que Rosenzweig sólo fue retenido por la admonición severa que contra el gnosticismo representa el primer versículo de la Biblia− y le habría conminado a convertirse al cristianismo. Rosenzweig, aceptando la mayor (la necesidad de superar el marcionismo, fundamental para comprender el impulso del que nace su periplo filosófico tal y como revelan las últimas tendencias en los estudios rosenzweiguianos, eminentemente los de B. Pollock, a los que remite muy pertinentemente el editor en su estudio conclusivo), niega, sin embargo, la conclusión, por mucho que llegase a acariciar la idea de la conversión (eso sí, *como judío*, en la estela de las primeras generaciones de cristianos): "Seguiré siendo judío" es la respuesta de Rosenzweig ante la exigencia de su amigo y la declaración que abre el diálogo infinito en el que nos sumerge este libro.

Una de las grandes aportaciones de la presente traducción, amén de su innegable interés intrínseco, es sin duda su relevancia para el estudioso de cualquiera de las dos figuras que la protagonizan. Si bien Rosenzweig se ha ido abriendo paso lenta pero incesantemente en el mundo editorial hispanohablante (no en escasa medida gracias a la denodada labor de traducción e interpretación del editor, R. Navarrete), los recogidos en esta edición son los primeros textos de Rosenstock que ven la luz en lengua castellana y que bien pueden servir como introducción a la inquietud general de la que brotó su extensa obra y a las grandes líneas temáticas que la conforman.

Por otra parte, la correspondencia entre ambos pone en evidencia la decisiva fecundación recíproca que se produjo entre ambos pensadores, ninguno de los cuales es cabal y plenamente inteligible, por lo que de aquí se colige, sin el otro. Rosenstock, de formación histórica y jurídica, quien a la sazón estaba ya trabajando como *Privatdozent* dentro del ámbito de su especialidad académica, aprende de Rosenzweig, como él mismo dice, la osadía del filosofar. Esta lo llevará a elaborar un pensamiento tan *sui generis* (como es usual decirlo hoy: tan "interdisciplinar"), abarcando ámbitos tan distantes como complementarios que el *establishment* académico de Harvard, en donde recala justo después de la II Guerra, lo rechazará, viéndose relegado por consiguiente a una pequeña universidad de provincias, el Dartmouth College, donde trabajará siguiendo el patrón del "nuevo pensamiento" hasta el final de sus días. Rosenzweig extrae de Rosenstock, por su parte, el afán por filosofar "en forma de calendario", atendiendo, no al tiempo abstracto y lineal de la filosofía de la historia, sino a la nietzscheana "recurrencia de lo mismo", a los repliegues y periodicidades en que el tiempo cristaliza en virtud de su origen en la vida social. Ambos, en definitiva, eran bien conscientes de la necesidad de reinventar la filosofía *post Hegel mortuum*, tras la recapitulación hegeliana del saber que, al concluir la "filosofía", ha hecho del "filósofo" un individuo superfluo en su inercia doxográfico-profesoral. El filósofo, si quiere ser verdaderamente tal, ha de asumir el riesgo de arrojarse a las turbulentas aguas de la vida y de la historia, de las que nadie sale indemne por completo y que el concepto no puede reducir a unidad estable y omniabarcante.

De esta incertidumbre inicial −Rosenzweig confiesa no saber qué son en verdad, tanto el uno como el otro, una vez efectuado el tránsito al que acabamos de aludir, pues no cabe reconocerlos ni como eruditos ni como filósofos académicos− arranca una nueva experiencia intelectual abierta a los problemas infinitos que plantea lo real sin la salvaguardia de aparatos conceptuales previos que nos permitan encorsetarlo y limarle sus aristas. Como sentencia Rosenzweig en un rapto casi marxiano −no en vano, Schelling, el Schelling que ofrece un contrapunto *positivo* y *fáctico* al panlogismo hegeliano, representa una de las figuras seminales del nuevo pensamiento, e intérpretes de Schelling y Marx, tan autorizados como metodológicamente alejados, como M. Frank, E. Dussel y G. Bensussan han rastreado por ello una cierta filiación schellinguiana de Marx−: "El *nous praktikos* debe ahora hacerlo todo, incluso pensar: el *nous theoretikos* ha dejado de ser una parte del alma *humana*" (p. 49). Se trataba, pues, como señala Rosenzweig, de dejar de filosofar, como hacía el idealismo, "en la forma del *alma*", para pasar a hacerlo "en la forma del *mundo*".

Tanto para Rosenstock como para Rosenzweig tal "deshegelianización" de la filosofía pasa ineludiblemente por un retorno a Kant, a quien Rosenstock, tras reco-

nocerle el mérito de haber comprendido la inclausurabilidad conceptual de todo pensamiento enraizado en el lenguaje, llega a denominar "el mayor de los judíos" (p. 132), anticipándose con ello varias décadas a las lecturas de Jacques Derrida (sobre todo, en *Clamor* e "*Interpretations at war*. Kant, el judío, el alemán") acerca del antisemitismo "filosófico" de Hegel y su crítica de las antinomias kantianas como puramente abstractas, negativas y unilaterales, así como refractarias a toda totalización.

No obstante, sería incorrecto encuadrar el nuevo pensamiento en el marco del neokantismo de la época, ante cuya deriva cientificista los dos correspondientes muestran una prudente cautela. Más complejas son, por el contrario, sus valoraciones de esa indispensable figura de la inteligencia alemana de principios de siglo que fue Hermann Cohen, el más eminente de los neokantianos. Por un lado, Rosenstock, aun reconociendo la honda impresión que en él ha dejado su vigorosa personalidad, le reprocha un vago y difuso cosmopolitismo en connivencia con los prejuicios ilustrados y liberales de la privacidad de la "fe" religiosa y la "racionalidad" del orden civil nacional, que darían lugar al difícil ensamblaje de *Deutschtum* y *Judentum*. Rosenzweig, por su parte, protesta enérgicamente contra tal descalificación realzando la dimensión estrictamente crítica y filosófica de la obra de Cohen, y alegando que lo que Rosenstock presenta es más bien una caricatura de la Ilustración que sólo atiende a la tergiversación de su espíritu originario. Además, admira en el autor de *La religión de la razón* a uno de los primeros (tal vez, *el* primero) intelectuales europeos en haberse hecho cargo filosóficamente de las insólitas novedades que aporta la revelación bíblica, o Jerusalén, a la conceptualidad filosófica, o Atenas.

Universalidad y judaísmo son precisamente la piedra de escándalo para el cristiano Rosenstock, quien asume naturalmente la función pedagógica de Israel tan prolijamente discutida en la literatura patrística, pero le niega su vocación universal *post Christum natum*, tras el advenimiento del devenir *histórico* del cristianismo y el devenir *cristiana* de la historia. En este sentido es en el que Rosenstock le exige a Rosenzweig que, aun como judío, tome en serio el dogma cristiano de la *caecitas judaeorum* (recordemos que, hasta la constitución *Lumen gentium* y la declaración *Nostra aetate* del Vaticano II, en la liturgia católica de Viernes Santo aún se seguía orando *et pro perfidis Judaeis*), esto es, que incorpore a su propia elaboración del judaísmo la necesidad "económica" (en el sentido de la *oikonomía* soteriológica de los Padres griegos) de la "misión" cristiana (excluyendo desdeñosamente al Islam, hay que advertirlo); cosa que cumplirá Rosenzweig sobradamente en la *Estrella* al esgrimir la metáfora de la *estrella* (Israel) de cuyo fuego se alimentan los *rayos* (Iglesia) para difundir su luz.

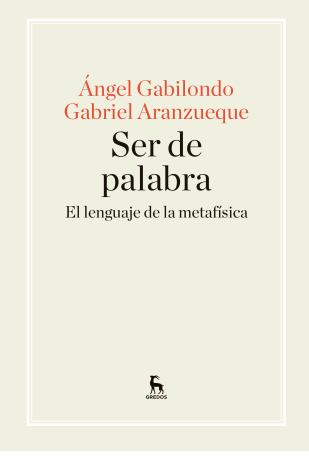
Como nota Navarrete en su estudio conclusivo, no desemboca este proyecto (ni el de Rosenzweig ni el de Rosenstock) en una suerte de ecumenismo ingenuamente irenista: las fricciones ineliminables son asumidas como tales, pero, en virtud del *y* a cuyo través se vehicula el nuevo pensamiento, estas dejan de ser −sin perder un ápice de su polemicidad− una obstrucción al diálogo para convertirse, por el contrario, en su condición misma de posibilidad.

Eugenio Muinelo Paz

Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica

Ángel Gabilondo & Gabriel Aranzueque

Madrid, Gredos, 2016,
523 páginas.



Parece menester de nuestro tiempo proponer un pensamiento realista, un pensamiento que convoque a las cosas en su entidad y objetividad, no obcecado en nuestras facultades de representación, en la incorporación subjetiva del objeto, sino que se encargue de la razón en sus límites, de su más allá, de las cosas en su objetividad. Le apremia sobrepasar la tradición continental en la que considerar al objeto es hacerse cargo de cómo se da, de cómo se nos aparece. Por lo que su autonomía es cancelada, al volver la pregunta por la cosa en una cuestión estética, en una cuestión de representación, de cómo el objeto se nos presenta. Acusa esta filosofía de confundir el saber con el haber, de pensar que el mundo termina allá donde nuestra conciencia alcanza. Así, avivar el realismo es comprometerse con la inadecuación, entender que el decir, el representar, son hacedores de mundo, pero que no lo agotan: que hay más universo que el que la razón ilumina. Por lo tanto, la especulación realista comienza con la humildad de decir la exigüidad del conocimiento, poniendo linderos a su dominio; pues su logro es el de precaver el engreimiento de la conciencia, de que se confunda el mundo con su representación y que esto haga de la filosofía un

discurso sobre la razón como fundamento de la realidad, en que lo real y racional pasen por ser lo mismo. Sin la experiencia de los límites de la razón no puede separarse la ideología de la consciencia, el representar de la falsa representación, la comprensión de la naturalización de lo comprendido. Tal confusión es para el realismo lo propiamente ideológico, ante lo que la filosofía, desde antiguo, se levanta.

El libro que aquí nos convoca, justamente, es una invitación a la metafísica como tarea de fundamentación, como un discurso que se encarga del preguntar acerca de lo que hay, de cómo lo que hay se da. Pregunta que se atiende en su realizarse, en el acontecer del preguntar sobre el ente o la dación del ser. Se trata, así pues, de un compromiso con la tradición, con el legarse de la cuestión por el fundamento de lo que hay. Se trata de un rodeo por la vía larga de la historia, escuchando, compás por compás, el avance de la cuestión fundamental, el consolidarse de la tradición. De modo que nos convida a pasar por las distintas maneras en que se dice la dación, el darse de lo que es. A pasar por *phýsis* «que consiste en ser esencialmente un aparecer» (p. 39); por *lógos* «en lo que la presencia de las cosas presentes se produce» (p. 43); por *alétheia,* «la presencia», «como condición de ser» (Ídem.). A retornar a Platón y ocuparse del hiato entre mundos, de éros, en tanto que requisito para la formación, como coligación, que recorta distancias entre *eídos* e *idéa*. También a acudir a Aristóteles, a la retórica y a la palabra como acontecimiento, que es «un dejar aparecer, un mostrar que *hace* venir» (p. 113). Propone atravesar la filosofía moderna donde la dación se asocia con la libertad, con la posibilidad de ser. Así, el espíritu en Hegel se expone en su presentación (*Darstellung*), se exterioriza en la forma del libre acaecer contingente (*in der Form des freien zufälligen Geschehens*). Así, para Nietzsche en el fabular es donde se da entidad; por lo que el ser del ente se expresa como voluntad. Así, en Gadamer «el ser es inseparable del lenguaje» (p. 427), y con él nos ocupamos de lo ya interpretado, requisito del existir. *Ser de palabra*, es saberse mediado, es saber de la necesidad de un suelo común para la comprensión.

Lo distintivo de la metafísica es en este volumen un representar que consolida, que piensa al ente en su ser y al ser como fundamento, que presencia al ente, que lo determina. De modo que su asunto es la plasticidad de la dación, que tenga que darse la entidad, el esenciarse acontecer: descubriendo al ser como oportunidad de ser, como futuro. Por lo que hay un tiempo de la metafísica, un acontecer, una historia en la que se repliega. Descubrimos que no es solo un discurso sobre el darse del ser, sino que metafísica también es una historia del representar la dación de lo que hay. Esto es: la pregunta por el ser se consuma en una pregunta por los modos de ser pretéritos, por cómo se ha figurado en el pasado el darse del ser. Revuelta por la historia, la metafísica, entonces, es tarea infinita, tarea de mediación, y no aquel pensamiento satisfecho que el realismo enmienda, que postula que el mundo coin-

cide con su representación y que en ella se agota. *Ser de palabra* declina esta acepción de metafísica para la que el mundo y su imagen son lo mismo, con el fin proponer una en la que el darse del ser encamina a pensar el presente, lo que tiene presencia, lo que hay. Una ontología del presente, que no es mera fijación por la actualidad, debe encargarse de la tradición, del pasado como condición de lo que ahora se da. Pues si se trata de comprender lo presente, o del presenciarse en el comprender, se tiene que contar con la determinación de lo pretérito, con la efectividad de lo ya comprendido, dado que, como apunta Heidegger, «la vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo».[1] Su elaboración requiere de la herencia, el ocuparse de la tradición.

Esta sugerencia heideggeriana, según la cual, para comprender el (ser) presente, su entidad, hay que remontar horizontes y encargarse del pasado, ha dejado huella en el libro que nos ocupa, que, como lección de metafísica, lo es, en efecto, de su historia. De manera que «lo pensado y transmitido en y a través de la tradición (Überlieferung)» (p. 399) ha de ser liberado. De manera que su lenguaje, las formas en las que se dice la metafísica, o, más bien, se ha dicho, se presencian al remembrar: en su remembranza se actualizan. Así como en la historia lo sucedido se presencia en la escritura, en la narración; alcanza la metafísica su cumplimiento en la palabra. Pero, consumada en el lenguaje, en el decir, en el habla, como lugar donde se da entidad, la metafísica no es solo cuestión de lo dicho y de por ello conservar con celo un vocabulario escrito en griego, latín y alemán, sino que, a su vez, es condición del decir, el lugar donde el diálogo acontece. Es en el lenguaje donde el ser se ilumina, donde se cumple el representar, se efectúa en él la dación de entidad, comparece lo que hay. Correspondiendo al ser, «el decir es mostrar, dejar aparecer, dejar ver y oír» (p. 403), dejarse entender. El decir salva el abismo (*chorismós*) entre lo general y lo particular, y a través de lo general, lo particular se realiza; por lo que decir es encargarse de lo que yace allí al frente, es dotarlo de presencia. Como condición para el presenciarse, el lenguaje lo es para nuestro entendimiento, en su doble sentido, para que algo se comprenda y para nuestra mutua comprensión. Junto a Heidegger, *Ser de palabra* pone al lenguaje como custodio del ser.

Entonces, responder al "¿qué hay?", a la pregunta fundamental, encamina al libro que aquí abordamos hacia el despliegue de la metafísica en su historia, el relato de la dación del ser, su realización. Lleva a descubrir a la palabra como lo que determina, como lo que arranca al ser y que lo concretiza. *Ser de palabra* esto sugiere: que con la palabra se invoca al ser, que el lenguaje acoge la función de medición; por lo que con

[1] Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenáutica [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta, 2014, p. 37

él se presencian las cosas, con él son. Más, *ser de palabra* no solo alude a la correlación de la palabra con el ser, el don de entidad del habla; también es una caracterización antropológica: en la palabra está nuestro ser. Talmente, Ángel Gabilongo y Gabriel Aranzueque, satisfacen la propuesta de Tugendhat de asimilación de la metafísica y la antropología, en la que una y otra mutuamente se reflejan. «La pregunta básica de la ontología "¿qué es el ser?" remite a la pregunta "¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana?"»,[2] escribe Ernst Tugendhat. Preguntar por el ser, es preguntar por la mediación, por las condiciones de la comprensión, es decir, por cómo se presencia lo que hay. Y esto es una antropología, pues, acudiendo a Heidegger una vez más, lo propio del ser humano es la comprensión, que organiza nuestra vida fáctica. De forma que, «la hermenéutica tiene la labor de hacer del existir propio de cada momento accesible […], de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir».[3] Cumplida en el lenguaje, y en el lenguaje como antropología, la metafísica es, entonces, diferencia fundante, que la palabra predispone a salvar.

De estos giros se ocupa el libro que aquí presentamos, de la metafísica y de su historia, de la metafísica como mediación y como lenguaje, como diferencia, como tarea infinita. Una metafísica abierta a la tensión y poco dada a la resolución final. Lo que nos puede acercar a la sugerencia, por ir terminando, de que toda epoca requiere suspender, revolver y rehacer su tradición, y esto toca también a la nuestra. Quedan aquí apuntadas dos maneras: por un lado, la de la especulación realista que se opone al «enfoque tradicional de la crítica textual» para ahondar en «la naturaleza de la realidad con independencia del pensamiento y de la humanidad».[4] Se opone, pues, al llamado correlationisme, a la reflexividad filosófica, entendida como un pensamiento sin objeto, como un pensamiento que se refiere solo a sí mismo. Por otro, el encargarse de la tradición que Ser de palabra propone: acudir al pasado como una tarea siempre actual. En este caso, descubriendo en él su polémica, todo en cuanto hay en la tradición de tensión por resolver la diferencia entre el ser, tendiente a ocultarse, y su dación: lo que hay y su requisito de posibilidad. Esto es, viendo a la filosofía como un trayecto sublime por dar cuenta de las cosas, de lo dado, pero también de su inadecuación, que se cumple en posibilidad, en posibilidad de ser. Si nuestro apunte inicial se dirigía con cierta preocupación hacia la ideología, a la naturalización del comprender, el hacer pasar lo espiritual por objetivo, según enseñan Gabilondo y Aranzueque *el lenguaje de la metafísica* es su contrario: es diferencia y libertad.

Albert Rosell

[2] Tugendhat, E., *Antropología en vez de metafísica,* Barcelona, Gedisa, 2008, p. 22
[3] Heidegger, M. , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000, p. 33
[4] Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G., *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism,* Melbourne, re. press., p. 3 (La traducción es mía).

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 15 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 (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 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, parágrafos, 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 […]

7. Bibliografía**:** La bibliografía consultada –es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto– se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista,* volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: http://www.crossref.org/simpleTextQuery Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

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

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año.

Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

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.

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.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.

2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.

3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.

4. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

5. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas ("…"). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.

   6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, "Chapter", *Work' title*, Edition's city, Publisher, Year, pages. For example: 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. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work's title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
   6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.
   6.4. When not only the work's title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say "Idem.".
   6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote […].

7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article's text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author's surname and name must appear repeatedly at each one of this author's entries.

8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, "Title of the article", Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx.
   To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a "Simple Text Query" tool (http://www.crossref.org/simpleTex-

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in
order to receive instructions by e-mail:
www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra,* authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:
http://www.bajopalabra.es/

Institución:
Dirección Postal:
País:
Teléfono:
Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

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…):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online
http://www.bajopalabra.es/

Institution:
Address:
Country:
Telephone:
Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Adacemic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website…):

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es