

Otra voz, otras razones

STUDIA IN HONOREM
Mariano Peñalver Simó

Otra voz, otras razones

Estudios ofrecidos al Profesor
Dr. Mariano Peñalver Simó con motivo
de su jubilación académica

Coordinador: Francisco Vázquez García



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
2001

OTRA voz, otras razones: estudios ofrecidos al Profesor Dr. Mariano Peñalver Simó con motivo de su jubilación académica/Coordinador Francisco Vázquez García. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad: Diputación, 2001. p.

ISBN 84-7786-701-1

1. Peñalver Simó, Mariano-Homenajes. 2. Filosofía-Estudios, ensayos, conferencias, etc. I. Vázquez García, Francisco, coord. II. Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones, ed. III. Título.

1 (042)

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz

Diseño: Creasur

Fotocomposición: Consegraf

I.S.B.N.: 84-7786-701-1

Depósito Legal: H-280-2001

Imprime: Essan Grafic, S.L. Punta Umbría (Huelva).

Indice

Presentación	9
Prólogo	11
Obertura.....	17
Introducción	23
I. Evocaciones	
Synalgia: más allá de la orden del padre, <i>Félix Duque</i>	31
Las afinidades electivas de un filósofo, <i>Alberto González Troyano</i>	51
Uso y teoría de la literatura en Paul Ricoeur, <i>Alfredo Martínez Sánchez</i> ...	57
La enseñanza como compromiso, <i>Juan Carlos Mougán Rivero</i>	73
Acerca de las ventajas y los inconvenientes de la risa en la filosofía, <i>Patricio Peñalver Gómez</i>	93
II. Suscitaciones	
Espacio y negatividad en Merleau-Ponty, <i>Domingo Blanco Fernández</i>	111
El pleito entre el juicio y el ingenio en Baltasar Gracián, <i>Pedro Cerezo Galán</i>	123
Sobre los usos de resultados científicos en filosofía: el caso del teorema de Gödel, <i>Antonio Frías Delgado</i>	149
De la intuición a la comprensión, <i>Raúl Gabás</i>	161
El sensualismo de Condillac: una teoría globalizadora, <i>José Antonio Hernández Guerrero</i>	173
Naturaleza y progreso en los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, <i>J. López Álvarez</i>	193
Inteligibilidad y geometrización del mundo, <i>Cándido Martín</i>	209
La epistemología de Quine para las oraciones de observación, <i>Aurelio Pérez Fustegueras</i>	225
La ilusión del sentido. Notas para un Magritte, <i>Luis Puelles Romero</i>	237
Sobre la noción de tiempo en estado puro en la obra de Proust, <i>Rafael Rodríguez Sánchez</i>	253

III. Disonancias

Algunos apuntes para una filosofía del cuerpo, <i>Cinta Canterla</i>	267
Sospecha, arquitectura y postmodernidad, <i>José M.ª Ripalda</i>	277
La falacia de una estética del corazón, <i>Diego Romero de Solís</i>	289
Ética pública y autonomía de la política, <i>Ramón Vargas-Machuca</i>	301
“La conversión de la mirada”, Pierre Bourdieu y el problema de la alteridad en las ciencias sociales, <i>Francisco Vázquez García</i>	315

Presentación

Con el otoño apenas comenzado, las universidades andaluzas celebran en la Facultad de Filosofía y Letras, el solemne acto de inauguración del curso 1990-91, con la presencia de las máximas autoridades regionales, provinciales y locales. Le correspondía al Prof. Don Mariano Peñalver Simó la lección inaugural y como es habitual, nos mantuvo a todos prendidos de su palabra. Recuerdo el título de su disertación: “Los disfraces del tiempo en la escena del presente”.

Habló de la atracción y el rechazo que suscita el poder porque quienes lo detentan, definen, producen y administran *los acontecimientos*, algo extremadamente valioso para las sociedades. En nuestro afán por diferir la llegada amenazadora del futuro, buscamos ansiosos la actualidad de los acontecimientos pasados (reescribiendo a conveniencia la historia) y futuros (procurando actuar sobre los acontecimientos presentes para perpetuarnos).

Mientras escuchaba y observaba a algunos políticos y académicos poseedores de alguna parcela de poder removerse con cierta incomodidad en sus asientos, me vino al recuerdo el tiempo en que conocí a Mariano Peñalver, allá por las postrimerías del año 1983.

Llevaba poco tiempo entre nosotros, aunque el suficiente para ganarse el respecto y la admiración de la comunidad universitaria gaditana. Por aquel entonces se fraguaban ilusión de aprobar las dos asignaturas que aún tenía pendientes la Universidad: la utonomía de los poderes y la democracia interna, un grupo de profesores entre los que nos encontrábamos el profesor Peñalver y yo, nos habíamos propuesto que el Rector elegido tuviera la capacidad de mantener viva esa ilusión. Poco podía imaginar el profesor Peñalver que todas las miradas del grupo estaban puestas en él para que llevara a cabo esta importante tarea.

Los acontecimientos posteriores nos darían la razón y el Claustro le eligió Rector de la Universidad de Cádiz. Estoy convencido que la misión que le encomendados la cumplió con creces, porque durante su mandato supo dirigir con maestría y con exquisito estilo, un difícil período constituyente, sentando las bases de un modelo de la Universidad pluridisciplinar, participativo y autonomista.

Después el profesor Mariano Peñalver ha seguido ejerciendo de “filósofo geógrafo”, recreado en escudriñar en los espacios de las cosas y de las personas para extraer su sentido, su esencia: “Mirar es pues también pensar; y mirar a distancia es pensar en lucidez; y el pensamiento del espacio es también un modo de la sabiduría”, nos dice.

Casi sin darme cuenta el profesor Peñalver terminaba su lección acerca de los disfraces del tiempo: “quizá el disfraz no niega lo que esconde sino que lo duplica”; “las cosas se disfrazan de si mismas para no ser descubiertas”.

Por eso, el disfraz de Don Mariano Peñalver oculta muchas cosas de sí mismo: sabiduría, humor, lucidez, tolerancia, sencillez, amistad...

Guillermo Martínez Massanet
Rector Magnífico de la Universidad de Cádiz

Prólogo

Pertenezco a una generación de universitarios que vivió su juventud entre el rechazo espontáneo y la querencia inconsciente de la figura y del ejercicio de los maestros, del maestro. Para un estudiante de los 70 esa palabra, en otro tiempo aureolada con todos los prestigios, estaba ya contaminada de modos y estilos de ser y de saber que nos parecían rechazables y, en muchas ocasiones, simplemente insoportables.

Sin embargo, muchos aún tuvimos la ocasión de conocer a profesores cuyo magisterio indiscutible se sobreponía a ese rechazo genérico que tanto debía al momento. Profesores que sabían suscitar el deseo de emulación, la pasión por una disciplina, el nacimiento de una vocación humanística o científica. Personas que determinaban jóvenes destinos, que protagonizaban cursos inolvidables después de los cuales las cosas ya nunca volvían a ser iguales para quienes habían sido elevados por ellos a un plano superior desde el que era posible ver más y más lejos. Su cualidad dominante no procedía de lo formal y más aparente —los había maduros, casi ancianos, pero también jóvenes; su aspecto podía ser pulcro, incluso elegante, pero no faltaban los desaliñados; de carácter accesible y a veces tímido, mas no pocas duro y distante. Todos, sin duda, sabios, pero de un género de sabiduría hoy quizá menos apreciada que antaño, que debía poco al hecho de la especialización aunque nuestros maestros fuesen grandes especialistas en sus materias. Precisamente lo que más admirable resultaba en ellos era su capacidad integradora de conocimientos. Lo mejor que podía decirse entonces de un profesor universitario era que sabía de todo. No queríamos llamarlos maestros porque eso parecía rancio y un tanto servil, pero les seguimos y, sólo por ello, muchos estamos aquí.

El extraordinario crecimiento de la Universidad española en los últimos treinta años, la masificación en las aulas, la rápida creación de casi improvisadas estructuras docentes para responder al aluvión, los nuevos

métodos de transmisión de los conocimientos, e incluso el carácter de éstos, han tenido el efecto de diluir casi por completo la presencia y la influencia sobre las promociones más jóvenes de aquellas figuras sin las que, décadas atrás, resultaba inimaginable la propia institución. Rarificada la especie por mor de estas nuevas condiciones académicas, cada vez se hace más difícil el hallazgo de ejemplares que evoquen con fidelidad los viejos modelos en lo mucho que tenían de positivos, aunque por desgracia no son infrecuentes quienes usurpan nombre y función, consagrando sólo lo que ya antaño era criticable. Obviamente, las Universidades surgidas bajo el dominio de esas nuevas condiciones se resienten más de la ausencia de los primeros y, en consecuencia, ofrecen un teatro mejor dispuesto para las evoluciones de éstos últimos.

Por ello es por lo que siempre he considerado un extraño privilegio que, en circunstancias generales tan poco favorables para el surgimiento y para el aprovechamiento de verdaderos maestros, la Universidad de Cádiz, y particularmente su Facultad de Filosofía y Letras, hayan tenido y tengan la fortuna de contar entre sus miembros, desde hace ya casi veinte años, al profesor Mariano Peñalver, catedrático de Filosofía. No me corresponde a mí hacer ahora el balance de lo que esos años, tan fructíferos, han supuesto en la vida de nuestra joven Institución. Plumas mejor cortadas se disponen a ello surtidas del imprescindible acervo de datos, pero como Decano de esa Facultad sí deseo subrayar algo, a mi juicio muy significativo, de su aportación a nuestra comunidad. Lo que ahora me importa añadir no tiene que ver directamente con su prestigiosa personalidad científica y académica, ni con las responsabilidades supremas que sobre él han recaído en el gobierno de la Universidad, ni con las distinciones extraordinarias con que ha visto reconocida y distinguida su ejecutoria, ni con cualesquiera otros de los varios aspectos de su rica personalidad en los que brilla y goza de un renombre que no se detiene ante los límites de nuestra Universidad o de nuestra ciudad. Deseo referirme, en un plano quizá mucho más modesto, pero que todo verdadero universitario sabrá valorar, a la aportación del profesor Peñalver al día a día más cotidiano e invisible para la mayoría de lo que es una Facultad de Letras, desde la rigurosa y entusiasta dedicación a la docencia hasta la entrega a

tareas que muchos rehuyen por ingratas pero que resultan imprescindibles para su correcto funcionamiento y a las que sólo la concurrencia de los mejores puede dotar de prestigio y eficacia. Se le ha podido ver así, alcanzados ya todos los laureles, incluso los reservados a muy pocos, y en el mismo año de su jubilación, afanarse en la elaboración de la reforma de los planes de estudios, formar parte de la Junta de Facultad, animar con su presencia y sus intervenciones los foros, debates y actividades programadas en el Centro y fuera de él, participar con asiduidad en las reuniones de su Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, e incluso colaborar en la organización y tomar parte en un inolvidable viaje de estudios a Grecia con alumnos de la Facultad.

Esta condición de miembro activo, dinámico y entregado de la comunidad es ejercida por él con un estilo genuinamente universitario que se manifiesta en los menores detalles de su quehacer entre nosotros. De cultura variada y exquisita, dotado de suprema elegancia intelectual y personal, tolerante y afable, su sola presencia en cualquiera de los múltiples ámbitos a los que presta su atención y su servicio es ya una garantía para quienes compartimos ese momento o para aquéllos sobre los que ha recaído la responsabilidad de la organización. La inteligencia, la medida, el gusto por el diálogo y la capacidad para aceptar ideas y planteamientos ajenos, así como la posesión de un finísimo humor, que jamás roza la indelicadeza, son sus principales aportaciones a la vida de una Facultad que unánimemente le considera ejemplo y modelo de universitario y de humanista. Que todo esto es así, y no exageración de un Decano urgido a escribir unas frases, ha quedado patente con motivo de la entrega al profesor Peñalver de la Medalla de Oro de la Universidad de Cádiz el pasado 26 de Enero de 2001. La Facultad de Filosofía y Letras, en cuya Aula Magna se celebró el acto solemne, vivió el acontecimiento con la especial intensidad que ha quedado grabada en nuestras memorias, no sólo por lo que éste tenía de homenaje a la vida toda de un hombre, sino también porque era consciente de que allí se estaba homenajeando a lo mejor de lo que ella misma, como tal Facultad, representa en el conjunto de la Universidad de Cádiz y para la vida de la ciudad. Para que esa identidad se produjera era necesario, primero y ante todo, que la Facultad sintiese, como sintió, que la esen-

cia del acto no consistía sólo en el reconocimiento de los excepcionales méritos académicos del catedrático de Filosofía, doctor Mariano Peñalver, individualmente considerado, sino en el aplauso colectivo a todo lo que en él concurre y que, en mayor o menor medida, está presente también en todos nosotros. Era necesario, pues, que ese homenaje se dirigiese, además de al intelectual brillante y al catedrático que fuera primer Rector electo de nuestra Universidad, también al humanista que encarna todos los valores que una Facultad de Letras debiera hacer visibles; finalmente, al universitario comprometido que no desdénia implicarse en el día a día de su comunidad. En resumen, pues, al maestro que el profesor Peñalver ha sabido ser, sin otro propósito que el cumplimiento del deber y de su vocación universitaria, en tiempos y circunstancias poco propicios para la figura pero que, quizá por ello, han permitido su depuración y un mayor aprecio de la riqueza que su presencia supone.

Si el aprecio, el verdadero afecto de nuestra Facultad, de la Universidad, a Mariano Peñalver dice mucho y bueno en favor de ambas, por cuanto demuestra, por encima de retóricas afirmaciones, una auténtica valoración de la excelencia en el único campo en que ésta puede manifestarse con propiedad, que es el personal, que ese afecto se extienda, más allá de los muros académicos, al conjunto de la ciudad de Cádiz viene a confirmar algo ya sabido: que esta ciudad, otrora poblada por los ingenios más sutiles y fecundos, atesora aún mucho del espíritu de sus tiempos felices, el cual le permite aceptar e incorporar con naturalidad y rapidez a quienes, procedentes de otras tierras, llegan a ella con ojos abiertos, mente libre y corazón amplio sin hacerles pasar por el fielato del tributo a los tópicos, al siempre ramplón halago localista. El afecto y la admiración de Cádiz por el profesor Peñalver se han manifestado y manifiestan en momentos muy diversos y en ocasiones tan distintas como el ofrecimiento de la presidencia del jurado del Carnaval de 1988, experiencia que él recogiera en un breve y delicioso texto, la distinción como Gaditano del Año 2000, otorgada por el Ateneo de la ciudad, o el seguimiento de su columna semanal en Diario de Cádiz. Admiración y afecto que, diciendo tanto de nuestra ciudad, hablan también, y mucho, en favor de él mismo, que ha sabido ganárselos, pues son la consecuencia de otra faceta hasta ahora no

mencionada de su perfil humano e intelectual, la cual lo liga a la sociedad en la que se desenvuelve su magisterio y lo convierte en un ciudadano comprometido y preocupado por las cuestiones que inciden sobre la vida de la gente.

Más importante quizá que la afirmación de ese perfil social y ciudadano, se hace preciso señalar que ha sido capaz de labrarlo sin dimitir en ningún instante de su condición de filósofo y de universitario, más aún, haciendo de ella una verdadera naturaleza que, convertida en observatorio de las cosas y los hechos, le permite aportar, en escritos y debates, puntos de vista singulares, propios y coherentes. “¿Qué hace un filósofo como usted en un sitio como éste?”, le preguntaba alguien cuando aceptó la presidencia del jurado del Carnaval. Y él respondió: “Hago de filósofo, es decir, de curioso”. Curioso pertinente siempre, cuya sola presencia en el claustro universitario gaditano nos sirve para revelarnos, hacia el interior, lo mejor de lo que podemos y debemos ser, al mismo tiempo que nos prestigia externamente y nos recuerda nuestro compromiso ético e intelectual con el entorno, el profesor Mariano Peñalver Simó, catedrático de Filosofía, en el año previsto para su jubilación administrativa, mantiene y nos obsequia a diario la espléndida lucidez, el humor y la sabiduría que le son propios y que él ha querido elevar, en el título de su quizá mejor obra, a atributos de este Sur del Sur que lo vivifica y lo ama.

*Rafael Sánchez Saus
Decano de la Facultad de Filosofía y
Letras de la Universidad de Cádiz*

Obertura

La ambigüedad de la palabra

Recuerdo a Mariano desde hace tiempo, 1969, con quien he tenido un trato más profundo desde su incorporación a la universidad de Cádiz, 1983. Profesamos la docencia en el mismo departamento desde entonces, y desde entonces ha sido destacado por bastantes compañeros y colegas como de palabra seductora, de fácil verbo, nunca ácido, siempre sugerente, cargado de *eironeia* digo yo.

Hoy, con motivo del merecido homenaje que le tributan sus compañeros y amigos filósofos, se me brinda la posibilidad de unirme a él en mi calidad de director del departamento que nos alberga, y en consecuencia la posibilidad de dedicarle estas páginas liminares.

No soy filósofo de profesión sino historiador, ese es mi oficio, pero al hilo de la palabra seductora me voy a permitir pergeñar unas líneas sobre la palabra, la palabra en el mundo griego en el que nació asociada a diversos elementos de los que se deshizo y secularizó en la Atenas de Pericles para adquirir connotaciones bien distintas. En ella me detendré.

Si algo buscamos los mortales desde el primer llanto a la mortaja es la verdad, un camino que los griegos trazaron y recorrieron de la mano de las Musas y de Memoria, de Clío, transmisora a la posterioridad por boca del poeta de las grandes hazañas de los hombres, de Talía, cantora de la fiesta, de Melpómene y Terpsícore, asociadas a la música y la danza, de Polimnia y Calíope, expresión de la palabra cantada y la hermosa voz que vivifica los poemas. Son ellas quienes hacen que el poeta se acuerde y pueda decir, o quienes le infunden el olvido y le quitan la memoria. Poesía oral que requiere una mnemotecnica inspirada por las musas y tras la cual se columbra el aprendizaje de la memoria, su adiestramiento. La

memoria, que en la sociedad agonístico-aristocrática fue privilegio de unos pocos a los que permitió visionar el presente, predecir el futuro, esclarecer el pasado; a fin de cuentas descifrar el mundo. Un formidable poder que permitía al poeta enunciar y decir el orden de las cosas, conferir el Ser y la Realidad para los simples mortales mediante el elogio de sus hazañas y que lo realizaba en nombre de la verdad, pues su relato es verídico como Píndaro dejó dicho (*Olímpicas* 2.101).

No había Verdad, *Alétheia*, en esa sociedad sin las Musas, sin Memoria. El poeta era el profeta de las Musas y la verdad era inseparable de la palabra cantada encomiástica o litúrgica, de la palabra poética, que era práctica pues una de sus virtualidades era precisamente la eficacia. La eficacia de la palabra es patente en este relato de Herodoto. Aristón, rey de Esparta, quedó prendado de la mujer de un amigo suyo, a la cual tomó merced a una estratagema. Regaló a su esposo, amigo suyo, lo que más quisiese de sus propiedades y en reciprocidad Aristón haría lo mismo con una de las pertenencias de Ageto, así se llamaba su amigo, sin percatarse de que esa sería su esposa. Sellaron el acuerdo mediante la palabra, un juramento, y se consumó el intercambio de bienes con harto disgusto de Ageto pues Aristón se posesionó de lo máspreciado de su amigo, su esposa (*Historias* 6.62). la palabra pronunciada compromete y actúa. Opera. Proporciona el ser y la realidad a las cosas.

Mediante la palabra es como los dioses realizan y llevan a cabo sus acciones¹, confieren realidad. También los mortales. Así Aquiles, cuando presta juramento en lenguaje cuasi oracular (*Ilíada* 1.233ss.), al cual va indisolublemente unido el cetro que porta y el gesto que realiza, que son tan virtuales como la palabra que enuncia, pues el cetro no sólo es signo, sino que también es la sede de una fuerza religiosa². Lo mismo ocurre con Altea cuando de hinojos y golpeando con rabia la tierra dice la muerte de su hijo Meleagro y desde el Érebo

¹ La identificación de dios y el logós es manifiesta en Juan el evangelista cuando inicia su evangelio con estas palabras: *kai Theòs hèn ho Lógos*, et Deus erat Verbum, Jn. 1.3.

² L. Gernet, "Derecho y prederecho en la Grecia antigua", en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid 1980, 179. Previamente publicado en *L'année sociologique*, 3ª serie (1948-49), 1951, 21 ss. En este estudio se halla *in nuce* el contenido de cuanto decimos referido a la sociedad agonístico-aristocrática.

la escucha la vengativa Erinis (*Iliada* 9.566ss.). La palabra va acompañada también aquí de un gesto de rabia, de ira, y de una postura tan expresiva.

La palabra, operante en sí misma, es a fin de cuentas, y por ello mismo, palabra mágico-religiosa en la que se despliega *Alétheia*, “hendida en la Memoria y articulada en el Olvido”³, porque no hay Memoria sin Olvido pues a las Musas las parió Mnemósine “como olvido de males y remedio de preocupaciones” (Hesíodo, *Teogonía* 55) y la Verdad es quien organiza y articula esos contrarios, y por ello mismo es el origen de todo un rico debate sobre el poder de la palabra, del lenguaje como instrumento de poder que luego, más tarde, fue el centro de la reflexión de la Grecia democrática. A la palabra mágico-religiosa del poeta, de los dioses y de los reyes se opondrá la palabra diálogo.

En trayectoria paralela a aquélla, arrancando en consecuencia sus orígenes en la Grecia primitiva, hay otra palabra, la de la comunidad, la que concierne a los intereses generales, la que se pronuncia y se dice en el seno de la asamblea (en su origen, de guerreros), precisamente en su centro. Ideo, paladín de los troyanos, se dirige a los dánaos que están en asamblea y “de pie en medio de ellos” les habló del asunto que concernía a ambos contendientes (*Iliada*, 7.383ss.), y de regreso a Troya comunica a los troyanos y dárganos la aceptación de su propuesta por parte de los aqueos, y lo dice en el ágora, también “de pie en medio de ellos” (*Iliada*, 7.416ss.). Un espacio circular y un punto central, *to méson*, donde se ubica la palabra, desde donde se emite la palabra, que es de todos pues a todos concierne; de ahí la reversibilidad del espacio público pues los oyentes pueden también ocupar el méson y enunciar su palabra con tal de que ésta sea voz que a todos concierne.

Estamos ante el concepto de *isegoría*, una igualdad sólo comprensible desde unas relaciones sociales que hermanan a todos teleológicamente: el bien de la comunidad, la defensa de los intereses generales. Isegoría sólo comprensible a partir de la defensa de la ciudad por todos sin excepción pues todos participan de *isonomía*, semejanza, igualdad de derechos; ya no hay quien legítimamente domine al otro. Ahora la palabra es instrumento que

³ M. Détiene, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madris 1981, 67

conduce al diálogo, que alcanza su eficacia no por se sino por el consenso social que concita en la comunidad o en la ciudad. Ahora la palabra es preámbulo a la acción, y el ágora el espacio público en el que se debate y se crea el lenguaje jurídico y el filosófico. Y ahora también hará su aparición el hombre que sabe decir bien, preludivando la Retórica mediante la cual tratará de persuadir a sus iguales de la bondad y conveniencia de los consejos que dice, de los postulados que enuncia, para el logro de los intereses generales.

Son momentos éstos coincidentes con el nacimiento de la ciudad griega, inherentes a la misma, y a la preeminencia de la palabra diálogo corresponderá la decadencia de la palabra mágico-religiosa, pues son antagónicas. También, y por ello mismo, su secularización. Significativamente Atenea dice al corifeo “que lo que no es justo no prevalece con juramentos”, pues ya hay conciencia en la sociedad ateniense que la palabra es de todos, no sólo de los reyes y de los dioses, y en consecuencia no valen las adherencias mágico-religiosas operantes por sí mismas ni el monopolio de la palabra. A la afirmación de Atenea contesta el corifeo: “entonces, comprueba los hechos y dicta una recta sentencia” (Esquilo, *Euménides* 432ss.). la palabra, eficaz en sí misma, dicha por el rey o evocada por el poeta ya no tiene lugar en el nuevo mapa de relaciones sociales; ha cedido su lugar al pueblo quien vota “decretos decisivos” (Esquilo, *Suplicantes* 601). Son necesarios los hechos y las pruebas para discernir. Lo que sigue en esa palabra diálogo de las *Euménides* es manifestación en sí misma del triunfo de la palabra al servicio del individuo, la palabra al alcance de todos, el lenguaje autónomo, sin adherencias poético-religiosas. Atenea ofrece a Orestes la posibilidad de hablar por sí mismo, de defenderse del matricidio que se le imputa: “defiéndete de los cargos que éstas te imputan..., contesta a todo esto de modo que pueda entenderlo con facilidad”. La importancia del diálogo queda mejor ilustrada en una escena de las *Suplicantes* de Eurípides en las que Adastro, rey de Argos, suplica a Teseo, rey de Atenas, para que interceda ante Creonte, rey de Tebas, a fin de que puedan recuperar los cadáveres de los caídos ante las puertas de Tebas y puedan darles sepultura. En esta larga escena se establece un debate, un diálogo entre Teseo y el heraldo de Creonte en el que uno y otro se ceden la palabra para exponer los motivos que tienen ambos para defender sus posturas. Habla el heraldo, replica Teseo, ataca a continuación el heraldo la democracia, a lo que

Teseo le rebate (Eurípides, *Suplicantes* 399ss.). Ha triunfado la actitud dialógica, “la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad”⁴.

De ahí la importancia de la reflexión sobre el lenguaje como herramienta de las relaciones sociales que instrumentalizará la persuasión, *peithó*. La Retórica tenderá a dotar al individuo de la palabra pertinente para salir airoso en el nuevo espacio político y forense. Como dice Gorgias, el orador es capaz y enseña a ser capaz “de persuadir por medio de la palabra a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos” (Platón, *Gorgias* 452e). En el espacio político de la Atenas democrática comienza a instaurarse la utilidad de la palabra cuyo tema recurrente es la persuasión.

Pero paralelamente se produce la reflexión filosófica sobre el lenguaje, ¿lo real es la palabra? Doble reflexión, retórica y filosófica la que se realiza en la Atenas de Pericles, y que ofrecerá dos soluciones irreconciliables, pues mientras que la Retórica y la Sofística sitúan en el centro de sus reflexiones el engaño, la voluntaria inducción al error (lo que los griegos denominaron *Apáte*), la filosofía, y con ella las sectas filosófico-religiosas, se centró en *Alétheia*. Curiosamente, una *Alétheia* que retrocede en la palabra mágico-religiosa pero que reverdece en la palabra pensada por la filosofía.

La Retórica y la Sofística están orientadas a la ilusión, a lo ambiguo ya que se desarrolla en el plano político que es el de la ambigüedad y el cambio, el plano de la contingencia, donde se produce el *kairós*, el momento oportuno y conveniente. El fin de la Retórica y de la Sofística es la persuasión, el engaño, el *trompe-l'oeil*, el artificio de la ilusión; por ello mismo rétores y sofistas se mueven en el plano de lo que conviene y toman partido por las situaciones que consideran más pertinentes.

Para Platón los sofistas son maestros de la ilusión, capaces de que los jóvenes crean que lo dicho es lo real (*Sofista* 234b-c), desplazando de un plumazo a *Alétheia* del plano del pensamiento. En otro de sus diálogos plantea la cuestión en términos precisos (*Teeteto*, sobre todo en 167a-c) y de modo categórico lo afirma en *Fedro* 272d-e por boca de Sócrates: “En

⁴ J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires 1965, 38.

absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la Verdad, sino tan sólo de si parece convincente”. De nuevo la persuasión como tema recurrente.

La Filosofía se encuentra en las antípodas de la Sofística. Pero aquí me detengo. Dejemos que los filósofos continúen esta ardua cuestión que a los humanos tanto ha interesado en el devenir del tiempo, y que tanto ha de preocuparnos en nuestros cambiantes días en los que parece se ha entronizado *Kairós* y *Dóxa*.

Javier Lomas Salmonte
Director del Departamento de Historia,
Geografía y Filosofía

Introducción

Se puede decir que el profesor Mariano Peñalver Simó tiene con lo mejor de la institución universitaria una afinidad que no concierne al talante, sino al cuerpo. Es una encarnación plena de lo más excelente que evoca la palabra *Universitas*. Esta condición, exhibida con largueza en su dilatada trayectoria académica, ha tenido ocasión de mostrarla el profesor Peñalver en todos los escenarios de la vida universitaria: como docente y como gobernante, como investigador y como intelectual. Y ha sido precisamente la Universidad de Cádiz, en cuya Facultad de Letras permanece como Catedrático de Filosofía desde que llegara por concurso de traslado en 1983, la que puede dar el testimonio más prolongado de su buen hacer en todas y cada una de las mencionadas facetas. Ésta ha sido su definitiva *Alma Mater* después de haber ejercido como profesor en las Universidades de Sevilla (1968-1980), Alicante (1980-1982) y Oviedo (1983).

En su circunstancia de profesor, que es tal vez donde se encuentra más propiamente en su piel, el Dr. Peñalver domina casi todos los acordes de la disciplina filosófica; ha impartido Historia de la Filosofía en todos sus periodos, Filosofía del Lenguaje, Análisis y Comentario de Textos Filosóficos, Filosofía de la Técnica y Estética. Ha enseñado en todos los cursos, y en diversas carreras; a estudiantes de Filosofía y también a futuros filólogos, historiadores, economistas, médicos, juristas, químicos, pedagogos y psicólogos. Es también formador de investigadores; todos los que han pasado por sus cursos de tercer ciclo dan testimonio de sus muy cuidadas y útiles lecciones y de su capacidad para suscitar en los demás el entusiasmo por saber. Pero lo más importante es que va dejando una estela de extraordinario profesor, innovador en métodos y en actitudes, preocupado por los fundamentos pedagógicos de su oficio, capaz de contagiar a sus alumnos lo que Roland Barthes llamaba “el placer del texto”, esa rara capacidad de vibrar con la lectura de los monumentos que empiedran

la tradición filosófica. Este aprecio por la tradición nunca ha estado reñido en él con un temple extraordinariamente moderno, mucho más capaz de adaptarse al ritmo de las nuevas tecnologías que todos sus compañeros juntos. Su preocupación por la docencia de la Filosofía traspasa las fronteras de la Universidad, lo que ha podido comprobarse en su labor, continuada durante varios cursos, como Coordinador de Filosofía para C.O.U y Selectividad, y en los artículos que ha publicado sobre estos temas. Sus clases, siempre amenas, joviales y sin atisbo de docta ampulosidad, no consisten en exposiciones bien delimitadas de las doctrinas filosóficas; se trata más bien de una práctica continua de la interrogación, transmiten el arte de saber preguntar a partir de los grandes textos de la tradición. No faltan en ellas, tampoco, cierto distanciamiento irónico ejercido, en primer lugar, en relación consigo mismo. En reconocimiento de su trabajo como profesor, recibió en 1999 el Premio al Mérito en la Educación, otorgado por la Junta de Andalucía. Si el título de *Magister*, desde el nacimiento de la Universidad en la Europa de las Catedrales, sirve para designar la excelencia profesoral, el Dr. Peñalver lo merece doblemente; en el saber y en el hacer, en el conocimiento y en el *ethos*.

La mencionada disposición para ironizar a propósito de sí mismo permite entrever lo estimable de este profesor en otra escena universitaria: el gobierno. Mariano Peñalver accedió a la Universidad de Cádiz en unos tiempos difíciles a la vez que esperanzadores. Se trataba de un momento matinal, cuando el antiguo Colegio universitario se transmutaba en Universidad, en el todavía incierto contexto de la Transición Democrática. En esa circunstancia, estimulado por sus colegas y amigos, el Dr. Peñalver no dudó a la hora de desempeñar responsabilidades en el gobierno universitario. Fue Rector de la Universidad de Cádiz en un periodo difícil (1984-1986); ha sido varias veces Director de Departamento y ha formado parte de todos los órganos políticos de la institución: Junta de Gobierno, Junta de Facultad, Claustro, Consejo Social. Su desempeño como Rector fue breve pero intenso, pues coincidió con el período "constituyente" de la Universidad de Cádiz. Durante esta etapa compleja dejó una impronta de virtudes políticas que se convirtieron en un verdadero patrimonio para sus sucesores en el cargo, pues buena parte de ellos formaron parte de su equi-

po. Entre aquéllas hay que mencionar la prudencia, el arte de saber escuchar, de dar a cada uno su lugar, excelencias reconocidas en él incluso por sus opositores. En todas estas tareas ha mostrado siempre un talante de tolerancia, respeto y civismo cosmopolita que entronca con el mejor espíritu liberal e ilustrado que ha dado Cádiz al mundo.

La ocupación requerida por las funciones de gobierno no ha eclipsado en absoluto la valía del Dr. Mariano Peñalver como investigador. En este terreno hay que señalar distintos logros. Por una parte, este catedrático de Filosofía ha sido considerado como uno de los introductores de la hermenéutica en España. Esta corriente del pensamiento europeo, tan celebrada hoy en la comunidad filosófica española, apenas era conocida en nuestro país cuando en 1978 la Universidad de Sevilla publicaba *La Búsqueda del Sentido en el Pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y Práctica de la Comprensión Filosófica de un Discurso*. Se trata de la tesis doctoral del Dr. Peñalver donde no solamente se expone por primera vez en España el conjunto de la obra producida hasta entonces por este importante filósofo francés, sino que se presenta, a manera de aplicación, lo que puede dar de sí la metodología hermenéutica. Unos años antes había visto la luz —publicada por la entonces boyante editorial argentina Nueva Visión— el primer libro del Dr. Peñalver, *La Lingüística Estructural y las Ciencias del Hombre* (1972), reeditado en 1975. Este trabajo es una de las primeras exposiciones del análisis estructural realizadas en castellano, en una época en la que, salvo para Eugenio Trías y pocos más, el estructuralismo era tan nombrado como desconocido en el panorama intelectual español. Se trata de una presentación concisa, penetrante y amena, resultado de una prolongada familiaridad con el objeto investigado. No en vano su autor había bebido directamente de las fuentes, acudiendo cumplidamente a las clases del antropólogo G. Lévi-Strauss en el Collège de France. No hay que olvidar que el Dr. Peñalver, en una época en que la estancia de investigadores españoles en el extranjero distaba de ser la norma, había trabajado como profesor en Francia entre los cursos 1961-62 y 1967-68, licenciándose más tarde en la Facultad de Letras de la Sorbona.

Pero el prestigio del Dr. Peñalver Simó en la comunidad de los estudiosos de la filosofía no se limita a sus exploraciones sobre la hermenéutica y el estructuralismo. Sin duda, en un país marcado filosóficamente

por el peso de la herencia orteguiana, dedicarse al pensamiento francés antes que al alemán tenía algo de herético. Por otro lado, las connotaciones de la filosofía francesa en los años 60 y primeros 70, cuando las sombras todavía no se habían disipado del mundo intelectual español oficial, no eran precisamente las más favorables; Francia había engendrado a los enciclopedistas, y con ellos a una tradición de pensamiento ateo y libertino, impregnado de pasión política y de ribetes literarios que llegaba hasta Sartre. Pero la suerte estaba echada, y el profesor Peñalver, sin desconocer el filón de la filosofía germánica, encontró sus maestros entre algunos pensadores salidos del hexágono, a los que dedicó artículos y monografías inolvidables: Bergson, Diderot, Voltaire, Derrida. Estos ensayos, sin menoscabo del riguroso análisis histórico de los autores concernidos, se apoyaban en los hombros de éstos para ver más lejos, para pensar de nuevo algunos problemas fundamentales: el tiempo, la crisis de la razón, el lenguaje, la corporeidad, la alteridad. El equipo de investigación constituido en 1992 bajo su dirección ha seguido esta línea de trabajo en los distintos proyectos subvencionados por la DGYCIT (1992-95, 2000) y por la Junta de Andalucía (1992 y 2000). Otra iniciativa vinculada con sus inquietudes investigadoras, que tienen en la Ilustración uno de sus momentos privilegiados fue la organización auspiciada y alentada por él a lo largo de los años, de los Encuentros de la Ilustración al Romanticismo, celebrados bianualmente y sin interrupción desde 1985. Fiel a las excelencias del espíritu intelectual gaditano y enfatizando su universalidad, Mariano Peñalver puso en marcha lo que ha llegado a convertirse en una de las citas obligadas en los estudios nacionales e internacionales sobre la cultura del los siglos XVIII y XIX. Con vocación transdisciplinar, estos Encuentros, cuyas intervenciones son puntualmente editadas por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, integran las contribuciones en los campos de la Historia, la Literatura, el Pensamiento y el Arte. En este trabajo de introducir tendencias, encabezar proyectos y fomentar iniciativas, no ocupa un lugar secundario la labor desempeñada por el Dr. Peñalver Simó en la iniciación de investigadores, dirigiendo tesis doctorales de Filosofía sobre Platón, Ricoeur, Bachelard y Foucault entre otros.

Si el espacio propio del investigador es el laboratorio, la biblioteca o el gabinete, el lugar del intelectual es el foro, la plaza pública. No todos los filósofos han tenido vocación de intelectuales en este sentido. Algunos, contradiciendo en esto las maneras griegas de la vida filosófica, han optado ocasional o permanentemente por una vida de retiro, de *anachouresis*, apartándose al páramo (los Padres del Desierto en el Cristianismo Primitivo), la torre (Montaigne en su castillo) o la cabaña (Wittgenstein en los bosques de Noruega, Heidegger en la Selva Negra). Decididamente, a pesar de las tentaciones que haya podido tener, Mariano Peñalver no pertenece a esta dinastía. Es un filósofo “mundano” en el mejor sentido del término; es un filósofo ciudadano, como lo fueron también algunos de sus maestros (Bergson, Voltaire, Diderot). Esta vocación de sumergirse en su mundo, en su ciudad, se expresa en él de muchas formas.

Por ejemplo en sus conferencias, algunas de ellas recogidas en el volumen titulado *Desde el Sur. Lucidez, Humor y Sabiduría* (1997, reed. en 1998). Éstas apuntan siempre al diagnóstico de algún problema contemporáneo. Su amenidad, su accesibilidad —siempre se ha rebelado contra la altivez hermética propia de cierto elitismo intelectualista—, el humor que desprenden no deben llevar a engaño. Al profesor Peñalver no le gusta predicar a los ya convertidos; con sonrisa filosófica, es decir, discreta y cortésmente, prefiere hacer que su auditorio tome distancia respecto a sí mismo hasta quedar, sin darse cuenta, perplejo ante sus propios prejuicios. Otro aspecto de su condición civil es su preocupación por los conflictos y problemas que afectan a sus conciudadanos, expresada por ejemplo en su disponibilidad a asumir cargos de responsabilidad o a participar en iniciativas públicas cuando ha sido necesario, más allá de sus propios deseos personales. Este civismo se ha revelado también en su voluntad de implicarse en los acontecimientos y ritos colectivos de su ciudad, desde los festejos hasta los escritos de protesta pasando por las tertulias y las columnas periodísticas. Finalmente, Mariano Peñalver siempre ha estado en primera línea a la hora de vincular las actividades universitarias con el servicio a su comunidad; aquí hay que mencionar por ejemplo las actividades relacionadas con otra pasión suya: la música. Piénsese en su participación en la Coral universitaria o en la dirección del Aula universitaria de Música.

El texto que ahora ve la luz se emplaza en esta misma estela de civilidad. Quiere ser un foro de análisis y discusión suscitado al hilo de los problemas y de los temas visitados por Mariano Peñalver en su viaje filosófico. Se trata en cierto modo de subirmos al tren –de Sevilla a Cádiz por ejemplo– para hacer con él esa travesía, entendiendo que el trabajo de pensar no es cosa que haga uno solo –Descartes en bata sentado ante la estufa– en una aislada inmovilidad.

El libro se ha dividido convencionalmente en tres momentos. En el primero (“Evocaciones”) tienen cabida diversas reflexiones sobre algunos de los gestos que conforman el arte filosófico de vivir en clave peñalveriana: enseñar, conversar, leer, escribir y reír. El segundo momento (“Suscitaciones”) incluye aquellas contribuciones que vuelven a pensar lo ya pensado por Mariano Peñalver (el tiempo, el espacio, el lenguaje, la razón) recurriendo a las referencias y a los autores de la tradición. Vienen a restaurar ese género que Fontenelle designaba con el nombre de “diálogo con los muertos”. Las colaboraciones que conforman la tercera parte (“Disonancias”) tienen la peculiaridad de intervenir en determinadas controversias contemporáneas (éticas, estéticas, epistemológicas) aportando sus propias perspectivas. El conjunto quiere ser una pausa para el reconocimiento y el homenaje a una antigua amistad.

Francisco Vázquez García
Universidad de Cádiz

SYNALGÍA: MÁS ALLÁ DE LA ORDEN DEL PADRE

Félix Duque

*Para Mariano Peñalver Simó, amigo sabio,
decidido en su vida y en su obra a responder
categóricamente a las preguntas retóricas
de Francisco de Quevedo, dándoles la vuelta así:
«Siempre se ha de decir lo que se siente.
Nunca se ha de sentir lo que se dice».
Con ello, el interior egopático habrá de fundirse
con el envolvente exterior social,
de modo que lo ético y lo político
vayan de consuno: como buenos amigos.*

Ya estamos –o estaremos– todos juntos. Juntos, en comunidad. Una comunidad reunida simbólicamente –a distancia y por delegación: persona destinada a letra– en un sitio físico, a saber: entrometida en las páginas de un libro dedicado a un *profesor* (en el sentido más noble del término: *professio* como declaración pública y sin tapujos de lo que uno *de verdad* es). Hemos respondido –estamos respondiendo– así a la propuesta amiga del organizador del merecido homenaje. Sólo que, como impenitente filosofofante, uno se para un instante y se pregunta: ¿qué es lo que convierte en un «nosotros» a los aquí designados bajo un nombre y consignados en un texto? ¿Acaso porque todos hemos obedecido aquella propuesta? ¿Tenemos derecho a conjuntarnos como un «nosotros» porque nos sentimos unidos al profesor homenajeado, o porque seguimos una *con-signa*, porque hemos sido señalados por ella como comunidad? ¿O acaso es posible que ambas cosas: el sentimiento de amistad y la obediencia a la señal puedan ir de consuno, ligándose así –o mejor, *religándose*– ética y política en

el nombre de un individuo señalado, y señalado por haber hecho *profesión de su fe en el saber*? (Si es verdad –que yo creo que lo es– que nunca se sabe nada del todo: siempre se quiere saber, se *crea* saber –en precaria disponibilidad a ser convencido de lo contrario–, y sobre todo: se *cree* en el saber, en que saber que se sabe es lo máximo que uno podría –con mucha suerte– saber, amén de ser lo único que le ensancharía a uno en un «todos» tendencial: en una mancomunidad espiritual). Llevando las cosas al extremo, tal parece que esa *professio* nos uniera a los aquí «com-prometidos» en una suerte de *confessio* (justamente, de *confessio philosophi*, como en Leibniz), decididos como *debemos estar a defender el buen Nombre* de nuestra profesión al verla ahora encarnada en el *Nombre propio de nuestro Profesor* (y en verdad somos «nosotros» quienes contribuimos ahora a esa encarnación, gracias a la encuadernación de nuestras misivas cordiales).

Pero, ¿cómo que *debemos estar decididos*? ¿No se va tornando todo esto –en apariencia, un proyecto sugestivo de escritura en común– en el reconocimiento de que comulgamos –o se nos pide que lo hagamos– en una especie de *esprit de corps*, ahora ligado a una figura *representativa* y hasta *patriarcal*: a alguien que por sus *sacrificios* se lo merece? La amistad del inicio, ¿no está acaso derivando a un *casus datae legis*, subsumido bajo ella, bajo la ley, como homenaje a un *Patriarca de la Filosofía*, que se habría comportado justamente como un Padre, al menos con sus alumnos y colaboradores? (Por lo demás, ya se va viendo, dicho sea de paso y como torpe intento de descargo por estas aparentes digresiones, lo pesado –ya que seguramente no peligroso– que se vuelve todo filosofante en cuanto le encargan algo. Ejercitando la dichosa *re-flexión*, su acción suele consistir más bien –como parece que pasa ahora– en preguntarse por lo que significa “encargo”, en por qué encierra el término la alusión a una “carga”, y así al infinito malo. Pero en fin, recojamos nuestro hiperbólico hilo).

En algún sitio dice nuestro inefable Calderón de la Barca:

pues la milicia nõ es más que una
religión de hombres honrados.”

¿Por qué es una “religión” la milicia? ¿Y qué tiene que ver esto con escribirle unas líneas a un *amigo*, pero públicamente y como homenaje? Siguiendo otra dichosa manía propia de filosofantes, en vez de intentar contestar de inmediato a tan sencillas preguntas –y en definitiva, a las relativas a la amistad y sus clases– retrocederemos un tanto: por ejemplo, y sin ir más lejos, a la fundación mítica del mundo. Estamos –levemente– autorizados para ello porque, según una dudosa etimología, *religión* viene notoriamente de *religare*, es decir de volver a conectar los dos extremos de una supuesta unidad primigenia, ahora al parecer rota. “Religar” es, según esto, justamente *restaurar*. Pero esto no lo podemos entender ya “a derechas”, sino sólo mediante algo que el viejo Platón llamaría un *nóthos lógos*: un discurso ilegítimo, adulterado y bastardo. Va pues de cuento:

Había una vez dos extremos (¡no partes!) de esto que llamamos comúnmente “realidad” que eran muy raros, porque cada uno de ellos debería ser ya de algún modo el todo: por un lado, tal era la pretensión que abrigaba –y abriga– el Orden universal, la Medida, enteramente manifiesta, volcada en el otro extremo para “hacer justicia” en él, o sea para repartir y distribuir, estableciendo jerarquías. Pero ese otro extremo se arrogaba también el derecho de ser el todo, en cuanto “campo” o lugar inmenso de fuerzas encontradas, agitadas como un mar salvaje, estableciendo precarias alianzas y no menos efímeras disensiones: incremento en suma o debilitación de poder por ingestión o por deyección. Platón llamó también “territorio”, o mejor: “comarca” (*chôra*), a ese “seno materno” de la realidad. Pero su cuento no es exactamente el nuestro, ni nuestra intención la misma.

Por el extremo del Orden, el ideal es obviamente el *control* y, sobre todo, el autocontrol, el conocimiento y dominio de ese lugar: mas no por necesitar en absoluto de él, sino para hacer valer sobre él el Poder de quien está absolutamente liberado de él en virtud de su espléndida *autosuficiencia*, de su *autarquía*. Por el extremo en cambio de esa masa “aórgica” (por decirlo con Hölderlin) que se devora a sí misma, lo que se da naturalmente es la ciega necesidad, que obliga a las pobres y deformes producciones del lugar a engullir o a ser engullidas, a destruir o a ser destruidas en una pasión inútil, en un juego estúpido de supervivencia por parte de cada creatura, la

cual no es sino una burbuja, un sucio grumo de la espuma del “*mar-chôra*”. Y su característica es el *hambre*, el *deseo* de continuar manteniendo su precaria configuración a toda costa, o sea: a costa de las demás, todas contra todas. Si consiguen mantener por un momento el “bulto”, el cuerpo que ellas son, sienten entonces *placer*: se quedan por así decir “satisfechas de la vida”, de esa vida insensata que amenaza siempre con escapárseles, como un fluido. De lo contrario, sienten *dolor*.

Pero algunas de estas creaturas –que han aprendido a ser astutas para sobrevivir– se dan pronto cuenta de que, uniendo por un momento sus fuerzas y habilidades, pueden dominar mejor al resto. Este dominio exige establecer algo así como unos “intermediarios”: pantallas de defensa y ataque contra lo hostil: *artefactos* que en seguida se revelan como superiores a lo obtenido mediante la satisfacción inmediata del deseo. Al revés, el deseo queda ahora como congelado, condensado y a la vez reforzado en esos artefactos. De modo que lo que esas creaturas buscan directamente ahora no es el placer, sino la *utilidad* de los artefactos, que puede a su vez proporcionar placer. Y en consecuencia menosprecian lo demás por *inútil*.

Esas creaturas, que no podemos considerar todavía como “humanas”, son *técnicamente* astutas, porque tuercen las direcciones de las fuerzas –presentes en otras manifestaciones de la *chôra*– en beneficio del frágil individuo, y hasta de pequeños grupos de éstos. Pero no son inteligentes, porque están siempre a las resultas de lo que el medio pueda ofrecerles. Y además, las técnicas generan desigualdad y, por ende, violencia y dispersión. Las uniones basadas en la búsqueda común del placer o de la utilidad no pueden ser duraderas. Aquí, eso que en seguida se va a tornar en *hombre* sigue siendo un lobo para sus semejantes. Por eso es precisa la intervención del otro extremo, del Orden. Ahora bien, todo orden conlleva jerarquía y mandato. Y por ende, voz: manifestación de ese Poder. En la cumbre, como recapitulación del Orden, se asienta el Padre: aquel que “deja ver” la medida. La raíz indoeuropa para “hacer ver”, “iluminar”, es **daiwos*. En griego, *theós*, y también Zeus, cuya voz de mando es puesta por Platón en labios de un sofista: Protágoras. En el diálogo homónimo, Zeus manda a su hijo, Hermes, el dios del comercio y la comunicación, pero también del latrocinio, que otorgue a los humanos por igual el don de

la justicia y del pudor (*aidós*): “a fin de que armonías (*kósmoi*) y vínculos de amistad (*desmoì philías*) rigiesen las ciudades.” (*Prot.* 322c). Y ordena a su hijo que imparta la siguiente orden a los humanos: “que todos participen de ellas (o sea: de esas virtudes, F.D.); porque si participan de ellas sólo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades (*póleis*). Además, establecerás en mi nombre esta ley: que todo aquél que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad.” (*Protágoras.* 322d).

La justicia es horizontal, distributiva; el pudor-pavor, vertical: en cuanto eje del mundo y de sus armonías (ambos términos remiten a la misma voz griega: *kósmos*), la Medida común no se limita a conectar lo que ahora podemos llamar ya Cielo y Tierra, sino que exige veneración y temor tanto al Orden como a la Necesidad. Pero jerárquicamente, como debe ser: reconociendo que aquél ha de dominar a ésta. Sólo que ni ella, ni las creaturas en ella formadas, se dejan dominar fácilmente. La Tierra, porque es tan extensa como amplio es el Poder del Cielo. Las astutas creaturas “técnicas”, porque buscan desatentas su propio beneficio y utilidad, fomentando así una desigualdad que, por el momento, puede favorecer a algunas de ellas, pero que a la larga amenaza con destruirlas a todas. De ahí la necesidad de la orden del Padre: que sea eliminado de la ciudad (por el ostracismo o por la muerte) quien no se atenga al Orden. Pues bien, la *milicia* corresponde al grupo encargado de ese orden que ahora, por vez primera, podemos llamar “público” (ya que es ella la que “crea” realmente lo *público*, la que hace Pueblo a partir de una masa de placeres y dolores, de utilidades y daños). Un grupo que, obediente a la voz de mando, deja de cifrar su interés en el placer y la utilidad (o al menos de buscarlo directamente) y lo pone, como quiere nuestro Calderón, en hacer cumplir aquí en la tierra la Ley del Padre. Uno de los nombres griegos para “ley” es *nómos* (el puesto en labios de Protágoras), que viene de *némo*: “distribuir”, “asignar”, “donar”. De manera que lo aquí dado (la justicia y el pudor ante lo sagrado) no es sino el lado o cara “externa” del don. Y su resultado en los receptores, en esas creaturas que el don convierte en “hombres”, se dice con el mismo verbo; en voz pasiva, *némesthai*: “ser gobernado”; en voz media, *némomai*: “habitar, cultivar”. Habitar las ciu-

dades, cultivar los campos: de nuevo, a nivel humano, las dos caras del don: celeste y jerárquica la primera; terrestre y horizontal la segunda.

La ley del Padre, refractada en mil maneras a través del prisma de la milicia, se torna en *orden público*. Y los militares, los guardianes y ejecutores de la ley, interiorizan en su persona y en su grupo esa *religación*, se ven a sí mismos como reflejos vivos de la ley. La incidencia de ésta en cada uno de ellos es la *honra*. Su manifestación, de cara al pueblo, es la fortaleza o valentía. Según el cuento que vengo aquí re-citando, gracias a esos guardianes hay por vez primera “vínculos de amistad” entre los hombres. Ellos se agrupan según su naturaleza “terrestre”, esto es: según la búsqueda común de la satisfacción de las necesidades materiales (el placer) y de la posesión de los instrumentos que, a la vez, refrenan los instintos primeros y generan nuevas maneras de satisfacción (la utilidad). Esos grupos tienen ya el derecho de llamarse entre sí: *amigos*. Parece en efecto que la palabra latina *amor* está emparentada con la voz griega *háma*: “junto”. Y efectivamente, el amor los junta. Pero es un amor doblemente guiado desde fuera: horizontalmente, por las cosas placenteras o los productos útiles; verticalmente, por el orden introducido por los guardianes. Éstos, en cambio, sólo atienden a la orden de Hermes y Zeus: en ello ponen su *centro* y su honra. Por eso forman una “religión de hombres honrados”. El resto: el placer y la utilidad, les ha de ser proporcionado por las capas bajas de la sociedad, de las que desde luego no pueden considerarse “amigos”. Ellos sólo aman la Junta (bonita palabra), e incitan a los demás a juntarse y a que dejen una parte del resultado del quehacer común para el provecho de los amigos dominadores (ideas de las que Nietzsche extraería mucho jugo, a veces no demasiado venenoso).

Sólo quienes forman parte de la milicia pueden considerarse recíprocamente *amigos*, con todas las de la Ley. Porque es únicamente la orden del Padre la que los sujeta, distribuida jerárquicamente entre ellos según su redundante contribución a esa misma ley dentro de las ciudades y los campos. Y por eso, por esa unicidad y por esa redundancia, *al pronto* sólo ellos se sienten *libres*. Y en efecto, la voz alemana *Freund* tiene la misma raíz que *frei*: “libre”. Es la libertad de la camaradería, del compañerismo que sólo mira, hacia dentro, a la honra; hacia fuera, al poder. Dos caras de

lo mismo. Ésta, creen los militares, es la única y verdadera amistad. Porque ellos, los únicos hombres libres, son los encargados de juntar y de separar, de hacer comunidad y de expulsar y hasta eliminar a quien atente contra ella, pasándolo por las armas. ¿Cómo no se van a merecer entonces que se les dediquen calles y plazas en las ciudades, es decir que se les recuerde *eis aièi* –o al menos, hasta la siguiente convulsión política– en esos ordenados, geometrizarantes lugares (que han dejado ya de ser *chôra*, salvo en horas punta) por los que *circulan* las personas y bienes de la comunidad, esos “amigos” y esos “productos” de “segunda división”, diríamos, cuyo juego regulado han implantado los militares con sus órdenes? Sólo una cosa les está vedada a los militares, a saber: confundir la Orden recibida (la orden del Padre, del que “deja ver” la medida) con las órdenes que ellos dan, intentando así, en el fondo, suplantarla y suprimirla. Y es verdad que sienten gran debilidad por convertir lo que no es sino un reflejo en el foco, en el origen mismo de la luz.

Por lo demás, este cuento bastardo no concluye aquí. Naturalmente. Ni yo como remitente ni mis presuntos amigos, los destinatarios de esta carta abierta, de este cuento público, nos sentimos partícipes –ni mucho menos, por leve que sea la analogía– con la Milicia, ni tampoco se me ocurriría homenajear a mi amigo el Profesor tildándolo de Padre o de receptor de sus órdenes. Así que tendremos que seguir con la narración, hasta ver si encontramos una amistad no de ley.

Una vez “puestos en su sitio” de *reflectores de la Ley*, los militares habrían de reconocer (y adviértase que lo escribo, prudente, en modo potencial y perifrástico) que por encima de ellos, o de su cabeza, el General, hay alguien aún más poderoso, a saber: el “condensador” de la Ley, el que traduce esa Voz en palabras que, al igual que la justicia y el pudor, son luego repartidas por igual entre las distintas capas de la sociedad, bien que cada uno las entenderá y usará necesariamente *a su manera*, degradándolas en consecuencia. “Condensar” se dice en alemán: *dichten*. Así que el “condensador” por excelencia de la ley, el traductor del *nómos* en lógos, es el *Dichter*: el Poeta. Él es el narrador del cuento entero, el que distribuye la voz del Padre convirtiéndola en lenguaje a todos asequible. Es el Poeta el que hace comunidad. No en vano *poietés* significa en griego: el

“Hacedor”. No el que hace cosas, sino el que cuenta el cuento de la relación y regulación de los hombres entre sí y con las cosas.

El Poeta no puede ser visto con buenos ojos por los Militares, del mismo modo que éstos no lo son por los Fabricantes y los Trabajadores. Pues aquí sujeta a los guardianes al Orden global, que ellos han de distribuir luego a los de abajo, sujetándolos, al igual que el Poeta se sujeta por arriba a la Voz del Padre. Cada nivel se sacrifica por el inferior, y no recibe sino ingratitud y rechazo por ello. Pero, al menos, la casta de los Militares se siente como formando una gran familia constituida por hombres honrados, por buenos amigos que se intercambian con benevolencia los bienes recibidos desde abajo, y que ellos se merecen, puesto que ellos han donado a las capas inferiores algo más valioso que esos bienes: les imparten justicia y pudor (dejo sólo apuntado que, en este respecto, no hago distingos entre la Milicia y el Sacerdoció: sean materiales o espirituales, los dos Cuerpos utilizan armas de defensa y ataque en beneficio de la comunidad que ellos han fundado; otra cosa es que se peleen entre ellos por ver quién tiene la *andréia*).

En cambio, el Poeta se siente solo. ¿No tiene entonces amigos este gran sacrificado? Ciertamente, se siente amigo de la *ley*, que él condensa y reúne en su *lógos*. El Poeta es el único y genuino *Filólogo*, el amigo del *lógos*. Pero, ¿con quién compartirá su inocente y sin embargo inmenso poder? Obviamente, con otro gran solitario: el *Filósofo*, el amigo de *Sophía*, de la “sabiduría”. También él se sabe ese cuento. Pero además lo explica en todos sus pormenores, por arriba y por abajo, de modo tal que el lenguaje, el *lógos* del Poeta queda como sancionado, ratificado por el *Pensador*. Pero de este modo, el Poeta también es puesto “en su sitio” por el *Pensador*. Sin él, pensaríamos que lo contado por el Poeta no era más que eso: un cuento, por bello que fuere. Pero el *Pensador* nos dice la Verdad que inmoraba en esas palabras. Él, el *Pensador*, y no el Poeta y el General, es el que guarda la amistad de *Ley*. Él es el que dona sentido a la comunidad de los hombres. Él es el verdadero *amigo de los hombres*, del *Dios*, y de la *Voz* que de éste emana y que él articula. ¿Hemos encontrado entonces, por fin, el amigo que estábamos buscando, ese “tipo” que nos conectaría al remitente y a los posibles destinatarios de esta inquisitiva misiva en el nombre del Amigo?

Pues parece que no. Porque, como vamos a ver al punto el Filósofo (*esa especie de filósofo*) es, de arriba abajo, Amigo de todos; y sin embargo, justo por estar tan arriba, nadie lo quiere tener por amigo. ¿Cabe mayor ingratitud? Del Filósofo por antonomasia, de Aristóteles, nos dice Diógenes Laercio –en cadena de citas y recitados– que: “Dice Favorino, en el libro II de sus *Comentarios*, que [Aristóteles] solía decir muchas veces: “¡Oh amigos!, no hay ningún amigo.”¹ Como se sabe, esta frase que, al parecer, “muchas veces” repitiera el Filósofo, ha sido repetida a su vez por muchos: de entre los más ilustres, por Montaigne en su *Essai* dedicado a la amistad² (como extensión de su amistad personal con Étienne de la Boëtie) y ahora por Jacques Derrida³. El Filósofo apostrofa a sus “amigos”. Les dice la verdad que sólo él sabe, y que distribuye, como buen custodio de Zeus, de arriba a abajo. Se lo dice a sus “amigos”, esto es: a quienes atienden a su *lógos* y que, en efecto, pueden ser amigos entre sí porque es él, Aristóteles, el que, en sus dos grandes *Éticas*, ha explicado por menudo el sitio que cada tipo de hombre ha de guardar *por naturaleza* en la *pólis*, declarando además cómo se articula ésta en los diversos estratos: horizontalmente, según la *virtud* que regula las transacciones y los dones, haciendo así posible la amistad en cada capa. Los trabajadores y artesanos tienen su virtud: la *templanza*, gracias a la cual regulan en pie de igualdad los dones que se intercambian; los guardianes siguen el norte de la *fortaleza*, y por eso pueden ser amigos entre sí (y más amigos que los de abajo, porque están más “centrados” y se preocupan de su “buen nombre”, y no de su vientre o de sus manos); el Soberano (elegido por todos pero *sostenido* por los militares) hace *justicia*. Y aunque en *cuanto tal* no tenga iguales, bien puede ser amigo de otros Soberanos. Sólo el Poeta queda decaído en sus derechos de narrador del *metarrelato*, porque ahora ya sabemos la verdad del cuento, aunque se le deje todavía la función de “conmover”

¹ *Vidas de los filósofos más ilustres*, Libro V. Tr. de J. Ortiz y Sanz. Espasa-Calpe. Buenos Aires 1950; II, 39.

² *Ensayos*, c. XXVII. Tr. de E. Azcoaga. EDAF. Madrid 1971, p. 181.

³ *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Tr. de P. Peñalver. Trotta. Madrid 1998.

y de *purificar* al pueblo, para que éste aprenda en cabeza ajena a respetar el Orden.

Pero, ¿cuál es la virtud del Filósofo, en virtud de la cual es éste capaz de asignar a cada estrato lugar, tarea y virtud? Como su nombre y sus “amores” indican, es la *sabiduría*. Él, el Filósofo, es el genuino “Hermes”: él es el comunicador. Él la amistosa: “Voz del Amigo, que toda existencia (*Dasein*) porta cabe sí.”⁴ Y es donosa tarea el seguir las vueltas y revueltas que Derrida da en torno a la dichosa frase, intentando deconstruir el “prestar oídos”: el “oír-obedecer” heideggeriano. Más a la llana en cambio, yo interpreto la frase ligándola a la de Aristóteles: la Voz viene del Amigo, pero no es propiedad de éste, sino reflejo de la Voz del Padre: el único y verdadero Amigo de verdad, puesto que nos da todo sin esperar nada a cambio (advuértase que *communitas* viene de *cum* y *munere*: reunión en torno a un Dios). Y lo que cada existencia que se precie ha de hacer con esa voz es meterla “en su casa”, esto es: traducirla al “lenguaje” correspondiente. El lenguaje es la casa del ser. Pero a esa casa le pasa como a todo edificio habitado por una “comunidad”: que tiene muchos pisos. Y en el “ático” vive el filósofo, que se siente amigo de todo el mundo, pero de arriba abajo, puesto que él no habla *con* los amigos: él los exhorta mediante la paradójica frase, al igual que les lee la lección que él se ha preparado antes en su casa, escuchando la Voz. Así que de arriba abajo todos nos llaman (en este “nos” están comprendidas todas las capas, cuando miran hacia arriba) “amigos”. Nada más natural que la sospecha que tan familiar apelación suscita en cada estrato inferior. Al fin y al cabo, también apostrofamos a alguien que nos molesta diciéndole: “¡Oiga, amigo!”. Los argentinos suelen incluso enfatizar ese apóstrofe con algo que para el griego sería una redundancia, pues que ellos usan *Philé* para referirse a algo “mío”. El argentino dice, en efecto: “¡Oís, *mi* amigo!”.

En resumidas cuentas, Aristóteles viene a decir, creo, algo así como: “De arriba abajo, todos sois amigos míos, porque yo soy vuestro benefac-

⁴ *Sein und Zeit* 34. Niemeyer. Tubinga 1972¹², p. 163.

tor: yo os he dicho a todos lo que sois de verdad. Así que me debéis el ser y el sentido del ser, las dos cosas. En cambio, de abajo arriba, no hay ningún amigo. Primero, porque tenéis envidia de mi sabiduría, atacándola por directo como hicisteis con Sócrates o haciendo como que la despreciáis por inútil: no sirve ni para mandar, ni para el placer ni para la utilidad. Pero en segundo lugar, y en justa correspondencia, porque no me merecéis. Yo no hago como Platón, que fingía diálogos para llevar la voz cantante, poniéndola astutamente en la cabeza de turco –bueno, de sileno– de Sócrates. Yo no hablo siquiera directamente: yo soy la voz del lógos, que para eso me tengo muy leído a Heráclito: por eso, más que hablar, *dicto en tercera persona*.” Fin de la fingida confesión de Aristóteles. ¿Y cómo va a tener amigos –añado por mi cuenta– una tercera persona, o dicho con Kant (otro Filósofo): “un Ello, (la Cosa) que piensa”?

También en filosofía sigue rigiendo pues, bronceo, el mismo ideal (el Orden sigue dando la misma orden): el ideal de la *autárcheia*, de la autosuficiencia. Entre el heraclíteo (cito a mi aire, con cierto desparpajo): “no me escuchéis a mí, sino al Lógos que, vaya por Zeus, habla por *mi querida boca*”, y el aristotélico (ahora sí, cito de verdad): “cada uno es el mejor amigo de sí mismo (*málista gàr phílos hautôî*), y por lo tanto debe uno querer sobre todo a sí mismo”,⁵ no veo gran diferencia. Sobre todo cuando Aristóteles matiza y aclara quién es ese “sí mismo”: a saber, no el “uno” de cada uno (eso, dirá Heidegger, es justamente el *Man*), sino “el Amigo que toda existencia mete en casa”, a saber: el “elemento principal”, que constituye el *ser del hombre*. En Aristóteles, el *noûs* (E.N. IX; 1169a2). En San Agustín y en Kant, el “hombre interior” (ya sea *imago Trinitatis* o la impronta de la Humanidad). En Hegel, el Espíritu Absoluto. En Heidegger (al menos en *Sein und Zeit*) el *Ser*. Todos ellos dicen lo mismo: si queréis aproximarnos a la *autarquía*, seguid la orden del Único Señor del Mundo: “¡Razonad cuanto queráis y como queráis, pero *obedeced!*”. Amor de Ley, amor a la Ley: A mayor obediencia debida, mayor fuerza manifiesta.

⁵ *Ética a Nicómaco*. IX, 1168b9-10. Ed. y tr. de M. Araujo y J. Marías. I.E.P. Madrid 1970, p. 149.

Y sin embargo, Aristóteles es suficientemente honrado como para reconocer la aporía. Pues por un lado, el sabio no necesita de nada ni de nadie (bueno, de casi nada: o al menos, lo admite con un tanto de desapego; hasta el cínico tiene algo que pedirle al poderoso Alejandro: que no se plante delante del tonel, que le está tapando el sol). Así que no le conviene tener amigos. Pero al punto se corrige y admite que la amistad “parece ser el más grande de los bienes exteriores” (E.N. 1169b9). ¿Y dónde está el “exterior” del filósofo? ¿Acaso en otros filósofos? Así debe de ser, porque en seguida nos dice: “ahora bien, es preciso caer en la cuenta (*synaisthánesthai*: “percibir conjuntamente”) de que también el amigo existe (*kai toú philou hóti éstin*), y esto puede surgir en la convivencia (*syzên*) y en el comunicarnos (*koinoneîn*) palabras y pensamientos, pues así parece que ha de definirse la convivencia de los hombres” (1170b10-13). Santo y bueno: eso es lo que estoy haciendo yo ahora, ¿o no? Así que, “hablando se entiende la gente”. Pero eso sí: hablando uno que ha metido en su casa al Amigo, porque escuchó su Voz, y que les dice (¿o les ordena?) que “ahora” es cuando tienen ellos que escuchar esa “voz refleja”. Ésa es la “puesta en común” que hace *comunidad*. Porque, como remata triunfante el Filósofo: *koinonía gàr he philía*, “en efecto, la amistad, comunidad” (1171b33). Si queremos meter aquí el verbo “ser”, tendremos que *oírlo* como *transitivo*: “la amistad *hace* comunidad”.

La amistad, ¿de cuántos y de quiénes? ¿Quiénes se comunican –o nos comunicamos– palabras y pensamientos? ¿Quiénes están –o estamos– en *pie de igualdad* para tan estupenda *koinonía*? Respuesta de Aristóteles: “no es posible amar a muchos, y por eso tampoco lo es amar a varias personas. El amor tiende a ser un grado extremo de amistad, y éste sólo es posible respecto de uno (*toúto dè pròs héna*).” (1170a10-12). En la edición española de la *Ética Nicomaquea*, Araujo y Marías vierten, generosos ellos: “de una persona”. Pero, ¿quién les ha dicho que ese acusativo se refiere a una “persona”, así, cualquiera? A menos que entendamos eso como una “persona” al estilo de las de la “Santísima Trinidad” cristiana: el Padre, *hó theós*. En nuestra cita, *héna* es acusativo masculino: luego quedan excluidas las mujeres. Y el filósofo, ¿puede amar de verdad a otro hombre? Recordemos la lastimosa escena de Alcibíades, narrada por él al

final del *Symposion*, intentando en vano llamar la atención de Sócrates, embebido en sus cosas. El filósofo, este tipo de filósofo, sólo puede amar a Otro que no es tal, sino su “Amigo del Alma”, alguien a cuya “Voz” él obedece, y cuyo mandato legal distribuye él luego por todos los pisos inferiores de la *comunidad mundial* de vecinos. ¿Y qué dice la voz refleja del Filósofo? Dice lo mismo que el Poeta, pero explicando la razón: dice que aquellos que, como los pitagóricos, ponen al número como comienzo explicativo, y así colocan *ousía* tras *ousía*: “descomponen la *ousía del Todo* en episodios... y en muchos principios (o Príncipes: *archàs pollás*); pero los entes no quieren ser gobernados (*politeúesthai*) malamente: ‘no es bueno el gobierno de mucho: que haya un solo Soberano (*eis koíranos*)’.”⁶ Ése es el único “Amigo” que el Filósofo quiere y puede tener. Pero justamente por tratarse del Dios absorto en sí; por ser el Dios que *kínei hós eroménon*, “que mueve en cuanto amado”, pero no quiere amar, porque en él su *placer* estriba en contemplarse a sí mismo, y nada más, se sigue necesariamente que, para el Filósofo, *nullus amicus est*, “no hay ningún amigo”. Ni por arriba, ni por abajo.

¿Dónde está el fallo? ¿Cómo es que “comunidad” y *philia* son exactamente lo mismo, o mejor: que la *philia* engendra comunidad, mientras que quien sabe todo eso se encuentra a lo sumo con discípulos y atentos oyentes pero no puede tener ningún Amigo, porque el único cuya amistad él procura se dedica, como hace en menor grado el filósofo, a “sus cosas”? Aristóteles, el Padre de los filósofos, de larga progenie, nos ha dicho que la amistad puede basarse en la satisfacción de las necesidades materiales, en la utilidad, en la justicia, en la virtud, y en la Virtud con mayúscula: la *Sabiduría*. Sólo que en todos los casos funciona la amistad, o bien en pie de igualdad (según la capa social), o bien de arriba abajo, por la superioridad del benefactor, del “donante”. Pues los que se dicen “amigos” del de “arriba” son en realidad, o débiles, o hipócritas. ¿No falta algo aquí? ¿No faltan el dolor, el sufrimiento y la muerte? No, nos dice el Filósofo, anti-cipándose a los estoicos (y a Kant, y a *tutti quanti*): el hombre bueno es

⁶ *Metaphysica* XII, 10; 1076a1-4. Aristóteles cita directamente a Homero, *Ilíada* II, 204, e indirectamente a Heráclito: “Ley es someterse a la voluntad de uno solo.” (Fr. 33).

fuerte y no quiere que sus amigos participen en sus penas (siempre desde luego inferiores a él, que tiende en la medida de sus fuerzas a ser tan autárquico como el único Jefe Supremo: el Generalísimo de la filosofía, que ni siquiera lo es por la gracia de Dios, porque él es Dios). En cambio, cito: “las mujeres y los varones semejantes a ellos se gozan en tener quienes se lamenten con ellos, y los quieren como amigos y partícipes de su dolor (*hōs philous kai synalgoúntas*).” (E.N. 1171b33). Volveremos sobre esto. Demos por ahora un tanto cínicamente la Razón al Filósofo: ¿cómo va a tener el Varón, y encima si es Filósofo, debilidades? Y si las tiene, ¿cómo las va a mostrar, sin dejar *eo ipso* de ser “jefe”? Si la comunidad se basa en la amistad, y ésta a su vez, en definitiva, en la *cadena de mando* (de la absoluta indigencia a la absoluta autosuficiencia, más allá de la *pólis*, de la *physis* y hasta de *ouranós*), la debilidad es cobardía, ineptitud y, en definitiva, desertión. Según eso, tales lamentables varones sí que deben ser eliminados de la *pólis* como una peste: o al menos, de sus puestos de mando. No vaya a ser que los mortales “de abajo” se den cuenta de que *todos* (y no sólo ellos, los inferiores): “trabajan, fornican, leen el periódico, y no son felices”, como decía Camus. No vayan a darse cuenta de que todos ellos son *mortales*. Y si no, que se lo pregunten a un norteamericano o a un japonés, cuya vida está regulada por una inmisericorde economía absolutamente *militarizada*, de arriba abajo. A lo mejor (o peor) es verdad que sólo así hay “comunidad”: al menos, política. Pero llamar “amistad” a esa *amistad de ley* que obedece la orden del Padre y se dispara jerárquicamente hacia abajo según los grados de suficiencia me parece un sarcasmo.

Los campesinos de Extremadura, que saben muy bien en qué consiste esa amistad entre Señores-Señoritos, urdieron, desconfiados, hace ya tiempo un atroz refrán:

“Amigos, los más amigos, los más amigos la pegan;
no hay más amigos que Dios y un duro en la faltriquera”.

Apenas si es necesaria la aclaración de que “Dios” es aquí el garante de que tampoco faltará en la otra vida un “duro” celestial, y de curso rigurosamente *legal*.

¿Se arregla algo recurriendo, ya no al Filósofo y a sus “amigos” que no lo son, sino a un poeta, esta vez cristiano? Me temo que no mucho. Pero oigamos por si acaso la voz de este otro amigo, que se niega para variar (aunque retóricamente, claro) a escuchar la Voz del Amigo; y menos a meterlo en su casa, *bei sich*:

¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?
¿Qué interés se te sigue, Jesús mío,
que a mi puerta, cubierto de rocío,
pasas las noches del invierno oscuras?

¡Oh, cuánto fueron mis entrañas duras,
pues no te abrí! ¡Qué extraño desvarío
si de mi ingratitud el hielo frío
secó las llagas de tus plantas puras!

Cuántas veces el ángel me decía:
¡Alma, asómate agora a la ventana,
verás con cuánto amor llamar porfía!

¡Y cuántas, hermosura soberana:
¡Mañana le abriremos!, respondía,
para lo mismo responder mañana!⁷

Como dijo una vez un colega argentino –de cuyo nombre no quiero acordarme– de la Universidad de Buenos Aires, tras leer a sus alumnos un poema: “Lindo, ¿no?”. Pero yo añadiré algo más. Está claro que se trata de la confesión de un arrepentido. El primer cuarteto está escrito en presente durativo. El resto, en pretérito indefinido, aunque nosotros ya podemos inferir de tantas admiraciones y lamentos *dónde* se halla ahora el “yo lírico”, después de que una buena mañana fuera la última y ya no cupiera

⁷ Lope Félix de Vega Carpio, *Rimas sacras. Soneto 18. Obras selectas*. Aguilar. México 1991; II, 116.

dar más largas a la Voz del Amigo, o sea: al Angel de la Guarda, esa “Voz de la conciencia” que había acogido en su morada a la Voz del Hijo, el cual a su vez acoge y se somete a la Voz del Padre. Tantas voces, escalonadas, metidas al unísono en una sola voz amiga a la que éste “yo” del común, que dirían Aristóteles y Heidegger, ha hecho oídos sordos.

Pero, ¿por qué se negaba el desdichado poeta a mirar por la ventana? ¿Por qué no quería ni oír la Voz de dentro y menos oír hablar del Amante plantado ahí fuera? Obviamente, porque –pensaba– se está mejor y más caliente en casa... mientras dure ésta y tenga yo un duro en la faltriquera. Por eso se niega a hablar de veras y por tanto a escuchar de veras, o sea: a obedecer. Porque, desde el cuerpo y sus necesidades, según el soneto, parece que todo se ve al revés: la luz del Cielo es noche; la eterna primavera, invierno. Por eso, si este réprobo hubiera *querido* escuchar, tendría que haber salido a esa “noche oscura”, en verdad más clara que la luz del alborada, de creer a otro y más alto poeta. Es más: el calor del “interior” terrenal es hielo para el “afuera” celestial. Así que este hombre es en verdad un “ingrato”. El Otro no le llama para entrar en su casa, sino para que él salga de ella y se le una. Muy bien, pero ¿por qué se niega el poeta a ser amado, o sea: por qué se niega a salir de sus casillas? La respuesta es fácil: ése que se cree dueño de su casa se parece al que se cae de un rascacielos y por el camino se dice a sí mismo, optimista, lo que Aznar de España: “Por ahora va bien”. No sólo es un ingrato: es un atolondrado, porque no piensa en su muerte y en lo que le espera tras ella. Podemos entender eso.

No comprendemos en cambio, al menos al pronto, por qué Aquél a quien llama ahora el poeta “Jesús mío” (*ma è tardi!*, que diría la Traviata) procura o procuraba su amistad. Y sobre todo, ¿qué interés se sigue o seguía para Jesús de ello? ¿Por qué el interés en esta oveja: más que descarriada, empeñada en no salir de casa? ¿Cómo es que alguien Superior, nada menos que la única “hermosura soberana”, se empeña en pasar las noches, cubierta de rocío, a la puerta del renegado? San Pablo nos dará la respuesta. Y lo hará también en forma de un apóstrofe, de un exhorto en modo *imperativo*: “llevados de la humildad –dice a los de Filipos–, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros.” (Filipenses 2, 3-4). Eso de que cada uno se humille

y tenga al otro por superior a él ya lo sabemos también por la filosofía: es el imperativo categórico kantiano, que *manda* (¡aquí todo el mundo manda!) considerar al otro como *fin en sí mismo*. Así que ya entendemos la paciencia de Cristo a la puerta de Lope: el interés que movía a aquél era el verdadero interés de éste. Sólo que el poeta no lo sabía, o no lo quería saber. Y ahora es tarde.

Si, por el contrario, hubiera hecho caso a la Voz del Angel, le habría pasado –salvando las distancias– lo que a Cristo, según el Apóstol: que, no teniendo por “codiciable tesoro mantenerse igual a Dios” (del cual, del Padre, era Jesús la Voz en este mundo, ahora encomendada como “lo mejor de cada casa” al Angel amigo), tomó la “forma de esclavo” (*morphé doulou*) (¿sólo la forma, pues?, ¿cómo si fuera un vestido?, ¿qué hay de la trémula carne?) y se hizo así semejante a los hombres. Comentemos algo esto: desde luego, el poeta no está en condiciones de proceder a tal *travestimiento*, a menos que creamos con el Heidegger de los años 30 que el Poeta es un semidiós. Pero el Poeta sí que puede humillarse, a su manera (él, que es el autor del *metarrelato* sobre la *syngéneia* del Dios y los hombres; cf. *Hechos de los Apóstoles*, 17, 29), y exponerse a ser despreciado por los demás hombres. Éstos, por su parte, olvidan en su *hybris* que todos nosotros somos esclavos de la Carne, y que Dios nuestro Señor nos hará libres con tal de que nosotros queramos y sepamos escuchar su voz, aunque seamos por otro lado seres libres (o sea: señores de segunda, por delegación) respecto a nuestros propios esclavos (por más que ahora no los llamemos así: no sería “políticamente correcto”). Vaya. Parece que hemos adelantado algo respecto a la filosofía, empeñada en fijar las cosas. Pues según Heráclito: “*Pólemos* es el Padre y el Soberano de todas las cosas: a unos los hizo dioses, a otros hombres; a unos libres, a otros esclavos.” (Fr. 53). El cristianismo, en cambio, promete a los hombres la plena libertad con tal de que renieguen de lo de arriba y de lo de abajo: de los dioses y de la carne-tierra. Con tal de que se sujeten a Jesús del Gran Poder.

En fin, no contento con tomar la figura de siervo, el Hijo murió de “muerte de cruz”. Y bien, ¿para qué se “anonadó” o, como dice el texto griego, se “vació” (*ekénose*)? San Pablo tiene muy claras las razones de todo ello. Cito: “por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre

todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.” (Fil. 2, 9-11). ¡Así que era eso! La muerte era sólo un trámite (vergonzoso, eso sí, para todo un Dios, por muy “vacío” que estuviere), a fin de que el Resucitado fuera ensalzado y su nombre elevado sobre todo otro ser, y todo doblase la rodilla ante Él. O sea: se debilitó voluntariamente para *ser luego más fuerte*, para ser lo que Él ya de siempre era: *autárquico, autosuficiente*, pero ahora a las claras, a la vista de todos. Para ser más fuerte que todo lo existente. Para ser el Señor del Ser. Siempre, claro está, que obedeciera primeramente a la Ley del Padre. Pues todo eso lo hizo, no para él, sino “para gloria de Dios Padre”. O sea: para manifestarlo, para ser su Portavoz.

Pero, ¿y si alguien se niega, el muy condenado, a doblar la rodilla? Entonces, peor para él. Sí. Pero también peor para Jesús, porque entonces su “Embajada” habría sido vana. Por eso procura la amistad del “encerrado en sus casillas”. Por eso quiere que salga de la puerta. Si de todas formas ese hombre va a morir, que sea para pasar “a mejor vida”, y no para ingresar en la “segunda muerte” que aterrizzaba a San Agustín: en la muerte *eterna*. Ése era el interés de Jesús. Quería salvar al poeta, que a pesar de todo no deja de ser cristiano, de esa muerte eterna. Pero con ello, también su misión se habría cumplido. Pues de lo contrario, y de cundir el ejemplo, el Hijo se habría hecho “esclavo” (que es lo que somos nosotros respecto a Dios, no se olvide) y hecho crucificar *para nada*. Como decía Ortega: “Yo soy yo y mis circunstancias. Y si no las salvo a ellas, no me salvo yo.” Sólo que aquí “yo” es Cristo, y nosotros sus “circunstancias”. Diríamos, con todo respeto: Cristo necesita *salvar la cara* del Padre porque Él es literalmente su “cara”, su *dóxa* o manifestación, vuelta hacia nosotros. Y además, como dice el Apóstol de las Gentes, Cristo ha de guardar y nosotros reconocer su “buen nombre”: su *honra* de Enviado.

Y ahora podemos darle la vuelta a los versos de Calderón de la Barca, y decir:

pues la religión no es sino una
milicia de hombres honrados.

Pero, ¿y si no queremos ser ya milicia ni nos interesa para nada ese tipo de “honra” obediente? ¿Y si vamos pensando por una buena vez en dejar de jugar el juego de los militares y de hacerles así el juego? ¿Un pensamiento diabólico? Quizá sea sólo, humildemente, un pensamiento humano, demasiado humano. Pues entre la “cadena de mando” aristotélica (y, en general, filosófica) y la loa paulina a la *kénosis*: ese juego terrible de querer ser más débil *para poder ser luego más fuerte* (y para serlo *gracias a Dios: para llegar a ser el Señor de todo*), entre esos dos extremos con un solo fundamento común (a saber: que lo importante en definitiva es *quién manda*), quizá sea posible otra actitud, tan débil de fuerzas como firme de carácter: la de las mujeres y la de esos varones que son como ellas (recuérdese la cita de la *Ética* aristotélica), o sea: la de quienes se *duelen* con el que sufre y, en vez, de la *synagogé* y la *koinonía* jerárquica, establecen aquí en la tierra la comunidad de amigos en *synalgía*: literalmente, en mutua “condolencia”. Pero de ninguna manera por compasión (con su tácita alusión a jerarquía). Sin esperar nada, ni recompensa ni castigo. Sin querer ni precisar ser “salvados”, porque su única fortaleza es la aceptación plena de su debilidad. Es la fuerza de quienes hacen de su necesidad virtud y combaten en la medida de sus posibles a toda esa cadena de mando, empeñada en *restaurar* una y otra vez la Voz. La fuerza débil, pero obstinada, de quienes están hartos de la Voz del Padre: *His Master’s Voice*, disfrazada de “Voz del Amigo”. En una palabra: es la comunidad de unos buenos amigos que, a veces incluso sin conocerse entre sí (como en la “amistad estelar” nietzscheana), han decidido libremente juntar sus voces, verterlas en el cauce cordial de la palabra escrita, y ofrecérselas al amigo Profesor, sin recibir órdenes ni atenerse al Orden (y menos, de un Padre) pero con concierto: el concierto de quienes dedican su vida a buscar la verdad en el sentimiento, el sentimiento en el decir y el decir en el “ir-juntos”, en el “con-venir” (que eso significa ser amigos) en la ardua pregunta y en la ardiente perplejidad: en la aporía, el estigma y el orgullo de ser *dolorosa, hermosamente mortal*.

LAS AFINIDADES ELECTIVAS DE UN FILÓSOFO

Alberto González Troyano
Universidad de Sevilla

En apariencia, fue el azar de las andaduras profesionales lo que le llevó hacia un sur, aún más meridional que el suyo, de Andalucía. Mas hay azares que suelen esconder una cierta carga de presentimientos para los que quieren, y saben, convertir en elección propia lo que, en principio, pudo venir dado como una decisión ajena, exterior. Tal vez ese fue el primer rasgo, iniciático, que ya le anunciaba como un sabio: transformar un destino académico en un rasgo de afirmación, consentido y buscado por su voluntad. Y así, las nuevas afinidades establecidas, entre él y su nuevo entorno, parecieron haber estado largo tiempo mutuamente aguardándose.

Lo que en otros se hubiera pensado que era mero afán, instintivo, de acomodación personal, social, en él, de manera distinta, bastaron unos primeros gestos, unas primeras palabras, para delatar que sabía cómo asumir filosóficamente una necesidad para que ésta dejara de serlo y adoptase la cara de lo deseado.

Y así, con la naturalidad de las posturas que se hacen evidentes sin apenas explicitarlas, nuestro filósofo fue convirtiéndose en la pieza clave que daba sentido y encarnaba la vida universitaria y civil de lo que era su nuevo sur. Sin que para ello, se hubiera visto obligado a abandonar, a soslayar, otras miradas, otras latitudes, otras afinidades anteriores. Tan centrado aparecía en su entorno que este nuevo mundo no advirtió que su estar allí, de forma tan acorde, no era por haber prescindido de otros focos, sino por una manera reflexiva de saber estar, que le permitía prodigarse sin fracturas, sin transmitir nunca la sensación de una ausencia, de una nostalgia, de un obligado desdoblamiento. El sitio en el que estaba, en cada momento, ese era siempre, precisamente, su mejor sitio: el elegido, el que confirmaba sus afinidades.

Pero esa forma de prodigarse, sin dejar de estar cada vez en su lugar, el filósofo ha sabido ejercerla en las dos facetas existentes, en su campo, para manifestarse: la de la palabra –la hablada y la escrita– y la de los hechos. Una palabra, en unos casos preparada, prevista, para ser oída por muchos, en otros casos, expuesta con el tono de la conversación ocasional, improvisada en el pasillo, en la calle, en el café. Una palabra que cobraba sentido por ser su palabra, no por el estatuto del lugar o del interlocutor. La dignidad de la clase, del acto académico, tenía, para él, el mismo eco de exigencia que un comentario individual a un alumno, a un contertulio, a un amigo. Y mucho menos alteraba, en función de los receptores, el sentido que debía imprimirle a los hechos.

Pero al filósofo, esta manera de exigirse a sí mismo, dignificando la palabra e igualándola con la práctica, no le supuso distanciarse despectivamente de los muchos que, en un mundo social como el suyo, siempre potencialmente conflictivo, no se exigían en igual grado. Mas la ironía sutil de una sonrisa delataba que, aunque evitase el conflicto, había percibido la incoherencia de esos otros que eran también su entorno y por tanto parte obligada de su elección. Ironía sin desprecio, mostrar el desacuerdo sin buscar el conflicto, evitarlo sin condescender, sin inhibirse, fueron las muestras de una actitud llevada a cabo, incluso en situaciones de poder. Un poder desempeñado sin ostentación porque sólo era la ocasión para darle voz a unas ideas, a unas palabras; para comprobar la posibilidad de ver encarnadas, en un mundo de súbitas decisiones concretas, ese pequeño entramado de esperanzas e ideas que todo filósofo conlleva.

La escritura tiene mucho de compensación. Con frecuencia se escribe porque no satisface la palabra usada en la vida cotidiana, porque los propios hechos no responden a lo que la espontaneidad del habla reclama, porque existe una carencia que pide ser llenada. La escritura vendría, pues, a colmar ese desfase, ese desequilibrio, ese desasosiego, procurando, con la cordura distante que permite lo escrito, compensar otros vacíos. Por ello no era extraño que el filósofo no recurriese tanto como era habitual en un entorno académico a la escritura: no la necesitaba. Su palabra hablada contaba tanto como la palabra escrita de los otros. Su habla valía por la carga reflexiva, sopesada, que sabía imprimirle y por la forma en que era asumi-

da y expresada. Por ello, publicar no era para él el signo distintivo, habitual en una profesión de personajes escindidos; era sólo un signo más en correlación con sus otras maneras de prodigarse, de manifestarse.

Sin embargo, si le tentaban con la escritura se prestaba a ello con fervor, porque no era la indolencia lo que habitualmente lo retenía. Respondía a la incitación y al surgir una propuesta, que considerase afectivamente próxima, la hacía suya y el empeño era tanto, la identificación desde entonces era tal, que parecía llevar tiempo aguardando la ocasión para confrontarse con ella. El filósofo, al estar provisto de un sistema de apreciación, de valoración, atinado, fundado, pero sin la rigidez del convencimiento excluyente, y al contar con los amplios conocimientos que le facilitaban ser un nuevo ilustrado, cosmopolita, era capaz de relacionar, con esclarecedora perspicacia, mundos bien diversos. Pero a esas dotes, se unía la de su calidad pedagógica más explícita, la de saber, además, valerse de la palabra precisa para ceñir la cuestión más adversa. Era el escritor que, con pudor y humor, sabía adentrarse, acompañado siempre de una cierta delicadeza, por una serie de cuestiones, de índole antropológica, filológica, filosófica, enraizadas en el sur, y que parecían estar, también desde hacía tiempo, como el juego de un enigma, aguardando su interpretación.

El filósofo fue aceptando, de manera sucesiva, esas llamadas a la reflexión escrita, que surgieron unas por cauces más fortuitos, otras por medios más obligados, como el de la amistad, pero que se convirtieron pronto en incitaciones para que su palabra quedase también expuesta al moldeado, más perdurable, de la escritura. Se estableció así un hilvanado de cuestiones que todas tenían, de alguna manera, el sur, Andalucía, como enfoque o como horizonte desde el que se interpretaba.

En principio, estos trabajos, nacidos ante ese estímulo de demandas concretas en situaciones diversas, podían haber quedado atados formalmente a sus orígenes, como palabras que responden a unas circunstancias. El filósofo no sospechaba que su validez incidiera más allá de aquella función para la que fueron concebidos. Pero algunos amigos, cómplices y discípulos del filósofo, comprendieron que con esos elementos disgregados podía recomponerse una serie orgánica, trabada por algo más que por la unidad que les prestaba su nombre. E iniciaron una cierta conspiración al

comprobar que lo disperso aún ganaba más al conjuntarse, porque unos trabajos se alumbraban a otros, y así cada uno tenía sentido por sí mismo, pero también rompía la frontera de su aislamiento para desbordarse y aumentar el sentido de los restantes. En un volumen, bajo un solo título, debían recogerse, pues, las palabras del filósofo alentadas por y desde el entorno en que había convivido en aquellas décadas más recientes.

Todas habían sido palabras pensadas, en efecto, para un momento y para un lugar. Esa función era la que las había exigido y dignificado. Por ello, el filósofo ni sospechaba ni pretendía que pudiesen repetirse en otras imprentas, airearse en otras situaciones. Pero sus amigos sí le hicieron ver lo que su pudor no le había dejado presentir: que todas esas palabras, antes dispersas, llevaban, además, en germen, latente, otra querencia, la de agruparse para alimentarse unas a otras. Y un libro, por tanto, era el destino natural que las aguardaba, para hacerlas perdurar por otros ámbitos que no habían podido ser testigos de los primeros alumbramientos.

El filósofo, una vez convencido, se dispuso a ello, como si hubiera estado aguardando, una vez más, esta nueva ocasión, para entregar, moldeada bajo otra impresión y otra forma, su palabra. Y apareció así *Desde el Sur. Lucidez, humor y sabiduría*, con las páginas en las que había ido desvelando, en todos estos años, sus afinidades electivas gaditanas, andaluzas. Pero como él, durante este tiempo, no sólo había mirado y observado el sur, también había contemplado, otros mundos y otros nombres, desde el sur, conjuntó unas y otras afinidades, ya que ambas compartían, enraizadas, el mismo lugar. En un caso porque ese espacio meridional y sus hábitos culturales habían sido elegidos como objetivos de su discurso, en otro caso, porque desde ese espacio había surgido la necesidad o el deseo de hablar, de confrontarse con otras cuestiones.

En la publicación de ese libro coincidió, pues, en sus inicios, la voluntad manifiesta de unos amigos, pero eso no puede encubrir otro rasgo mucho más decisivo, que el propio pudor del filósofo nunca se hubiera atrevido a admitir: que se trataba de un libro necesario. Que era el libro que reclamaba un entorno cultural, como el del sur, en el que, en muchos casos, se produce con lucidez, se crea con humor, se usa sabiamente de la vida, pero rara, muy rara vez, se reflexiona sobre el porqué de

cada una de esas cuestiones. El libro del filósofo, *Desde el Sur*, colmaba ese vacío alumbrándonos, sin autocomplacencias, con su palabra sabia y precisa. Una palabra en la que nos hemos sentido reflejados, interpretados, y que nos ha permitido liberarnos un tanto de los interrogantes que se cierren sobre nuestra tierra y sobre nosotros mismos.

USO Y TEORÍA DE LA LITERATURA EN PAUL RICOEUR

Alfredo Martínez Sánchez
IES “Fernando de los Ríos”
(Málaga)

Es indiscutible que la literatura tiene una destacada presencia en la obra de Ricoeur, pero su aparición, dispersa en una producción ya por sí misma variada, sirve a distintos objetivos y estrategias, y adopta figuras disímiles. Para organizar esta diversidad de ocurrencias propongo adoptar un criterio consistente en distinguir dos planos o *acciones discursivas*: lo que se *dice* sobre la literatura y lo que se hace con la literatura. En el primer caso podemos discernir elementos para una teoría de la literatura, una investigación sobre las conexiones entre literatura y vida, o entre ficción y realidad, alguna reflexión sobre las relaciones filosofía/literatura (que, eventualmente, trataría del uso –o la utilidad– de la literatura en –para la filosofía), etc. En el segundo caso, nos hallamos ante la utilización efectiva de textos literarios con una finalidad filosófica y en un texto filosófico.

Estas dos acciones discursivas, que para nosotros se corresponderán con dos modos de encontrar la literatura en la filosofía, pueden presentarse en una escala que iría desde la separación en planos nítidamente diferenciados hasta diversos grados de intersección o mixtura, interactuando para reforzarse o servirse mutuamente (si bien, aunque estén finamente entretnejidos, en conjunto, puede predominar uno de ellos).

En esta ocasión dirigiremos nuestra atención a lo que Ricoeur *hace* con la literatura, y únicamente nos ocuparemos de lo que *dice* sobre ella cuando se cruce en nuestro camino, es decir, cuando el análisis de lo que *hace* con la literatura nos acerque a alguna de sus teorías acerca de la misma. Por tanto, hemos de dejar fuera elementos esenciales de la teoría literaria de Ricoeur, como son su concepción del texto, o la teoría de la interpretación (a la que sirve la dia-

léctica entre explicación y comprensión en el marco de una hermenéutica crítica), y sólo trataremos parcialmente otros aspectos, como la relación entre literatura y ficción, de una parte, y vida, mundo, o realidad, de la otra.

1.— Ya en la obra de 1950 *Le volontaire et l'involontaire*¹, que se abre con un poema de Rilke, advertimos distintas muestras. En la primera que vamos a considerar el objeto literario es un poema de Mallarmé (aunque no se cita ningún texto en concreto Ricoeur menciona ciertas imágenes). La elección de este autor es significativa, por una parte, se nos recuerda el carácter acentuadamente voluntario y deliberado de su escritura, por otra, el simbolismo es una poética de la sugerencia, del decir indirecto, que acaba, en ocasiones, en el hermetismo.

La literatura aparece aquí como un elemento integrado en una argumentación acerca de la sublimación, dentro de la crítica fenomenológica al psicoanálisis, y se presenta, explícitamente, como un ejemplo para explicar al lector las tesis defendidas por el filósofo². Según Ricoeur, el mecanismo de la sublimación es empleado por las escuelas psicoanalíticas para “ligar genéticamente a los instintos de base, y fundamentalmente a la libido, los fines que se asignan al psiquismo humano superior”³. De esta manera, tales fines aparecen como derivados con respecto a las energías inconscientes. Frente a la reducción psicoanalítica, reafirma la autonomía de los actos por los que la conciencia se hace sensible a los valores estéticos, éticos, y religiosos, pero al mismo tiempo concede alguna legitimidad, claramente delimitada a su función terapéutica, a las pretensiones de la psicología freudiana. Por una parte, la originalidad de los valores mencionados proviene de su *forma*, más, por otra, tales valores comparten con las *energías inferiores* una misma *materia* afectiva. Cada uno de estos elementos plantea un problema diferente e irreductible: por un lado, la cuestión del sentido de la

¹ Ricoeur, P.: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950.

² Como veremos, no solo desempeña esta función *ejemplar*, de elucidación expositiva, sino que promueve, aunque sea de modo incipiente, una teoría de la interpretación.

³ *Le volontaire et l'involontaire*, 377.

forma intencional, por otro, la del origen de la materia afectiva. Ambos problemas apelan a dos tipos distintos de interpretación.

En el caso del sueño y de la neurosis, el acceso a un *sentido latente* mediante la interpretación psicoanalítica posee un valor curativo, en esta medida y por esta razón puede decirse que el sentido latente es mejor que el *sentido aparente*. Sin embargo, en el caso de un poema el sentido formado por el psicoanalista es un sentido menor con respecto al que el poeta ha dado, que concierne a los fines estéticos de la obra. Ricoeur propone el poema de Mallarmé para mostrar la diferencia entre los dos modelos de interpretación, distinguiendo entre una interpretación psicoanalítica y una interpretación filosófico-literaria. Más allá de la apariencia de una primera lectura, el símbolo marca el inicio de dos posibles trayectos exegéticos: uno descendente, hacia el instinto sublimado, otro ascendente, hacia un sentido poético.

2.- Una líneas más abajo hallamos una nueva muestra, pero, a diferencia del caso anterior, se trata de un texto determinado: la obra *Amphitryon 38* de J. Giraudoux⁴. También se presenta como un ejemplo para hacer comprender al lector el pensamiento de Ricoeur, en un epígrafe, que continúa con la distinción entre *forma* y *materia*, dedicado a elucidar la responsabilidad de la *forma* y el consentimiento con respecto a lo oculto. Lo que el ejemplo literario trata de explicar es, básicamente, que somos responsables de la *forma* de nuestra conciencia pero no de su materia. Somos responsables de la forma de nuestros pensamientos, pero el pensamiento se alimenta de una presencia oscura y oculta, esta tensión es una de las expresiones de la relación entre lo voluntario y lo involuntario que determinan la libertad humana. *Amphitryon 38* muestra que solo somos responsables en los límites del bien aparente, es decir, en lo que concierne a la forma intencional de los motivos: Júpiter, que representa los deseos ocultos, inconscientes, adopta la forma de *Amphitryon* para seducir a su mujer *Alcméne*. En tanto que ésta ignora que la apariencia de su esposo esconde otro ser, puede considerarse que no es infiel.

⁴ *Le volontaire et l'involontaire*, 383.

Ricoeur hace equivaler la “lección de Giraudoux” a la de Descartes: cumplimos con nuestro deber cuando hacemos lo que juzgamos como lo mejor (bien aparente). El autor da a entender que la ficción literaria y la filosofía nos hablan, en este caso, de lo mismo, y que su enseñanza es comparable.

Finalmente, el consentimiento ante lo oculto revela la condición de la libertad humana: “debo consentir en producir toda significación sobre un fondo de no-sentido”⁵.

3.– Sin salir de la tercera parte de *Le volontaire et l'involontaire*, la poesía reaparece emparentada con la filosofía, el orfismo de la tradición lírica moderna parece expresarse tanto a través de Nietzsche, como de Goethe y Rilke⁶. El alma de este orfismo es la poesía de la admiración, una admiración que contiene, implícita, la afirmación de lo que existe, un sí a la naturaleza y a lo que es. Al igual que ocurría en el caso anterior con respecto a Giraudoux y Descartes, el autor parece sugerir que Nietzsche y Rilke expresan el mismo saber, aunque señala cierta superioridad del segundo⁷. La literatura (fundamentalmente los *Sonetos a Orfeo* de Rilke) no se presenta ahora como un ejemplo en el que predominara su valor didáctico, sino que da contenido a la noción de admiración, y al propio concepto de orfismo.

Lo que Ricoeur pretende desvelar es la doble cara, positiva y negativa, de la admiración. La admiración abre el camino al consentimiento, pero no debe caer en el *consentimiento hiperbólico* del orfismo como alienación (en el que *me pierdo* en la necesidad o en la naturaleza), sino en un consentimiento que al realizar la voluntad es autoafirmación e interiorización de la necesidad⁸.

⁵ *Le volontaire et l'involontaire*, 384.

⁶ *Le volontaire et l'involontaire*, 445.

⁷ Op. cit., 446.

⁸ Ricoeur entiende la admiración y el consentimiento en conexión con una opción escatológica y religiosa designada por la esperanza: “La admiración dice: el mundo es bueno, él es la patria posible de la libertad; puedo consentir. La esperanza dice: el mundo no es la patria definitiva de la libertad; consiento en el mayor grado posible, pero espero ser librado de lo terrible y, en el fin de los tiempos gozar de un nuevo cuerpo y una nueva naturaleza acordes con la libertad” (*Le volontaire et l'involontaire*, 451).

4.- La figura de los dos trayectos exegéticos aplicados al poema de Mallarmé revela el germen de lo que posteriormente será desarrollado como *el conflicto de las interpretaciones* en los trabajos sobre Freud publicados en Freud: *Una interpretación de la cultura* y en *Le conflit des interprétations*⁹. Los dos movimientos, descendente y ascendente, que acabamos de examinar darán lugar a los dos modelos exegéticos: el modelo arqueológico de la interpretación psicoanalítica y el modelo teleológico de la interpretación filosófico-literaria. El modelo genealógico prolonga de manera patente lo que en *Le volontaire et l'involontaire* se concibe como el genetismo de la explicación psicoanalítica, en el análisis la formación del sentido latente es un camino de retroceso hacia lo arcaico, hacia el inconsciente y la pulsión. La relación entre el modelo teleológico y el movimiento exegético ascendente no resulta tan evidente, y de hecho el primero añade la perspectiva de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, sin embargo, la ruptura con lo anterior/arcaico y la irreductibilidad de las nuevas esferas de sentido con respecto a la hermenéutica arqueológica del psicoanálisis nos revelan la simetría entre las dos vías exegéticas aplicadas al poema de Mallarmé y los modelos arqueológico (regresivo) y teleológico (progresivo). Esta simetría se evidencia en la interpretación de la tragedia de Sófocles *Edipo Rey*, que constituye nuestro siguiente caso de uso filosófico de una obra literaria en Ricoeur. El movimiento descendente, ahora regresivo, y el ascendente, ahora *progresivo*, dejan de aparecer como dos procesos realmente contrapuestos para designar los dos extremos de una escala.

Edipo Rey muestra, como un ejemplo privilegiado, la manera en que las dos lecturas aparecen dialécticamente vinculadas en el símbolo, al manifestar la profunda unidad del disfrazamiento y el desvelamiento. Según Ricoeur, la interpretación arqueológica, psicoanalítica, se entiende a través de la relación de Edipo con la esfinge, que representa el lado del inconsciente, mientras que la teleológica incide en la relación con el

⁹ Ricoeur, P.: *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México D.F., Madrid, Bogotá, 1970. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.

vidente Tiresias y desvela un sentido muy diferente al alcanzado por Freud. Este sentido concierne al problema de la verdad. La tragedia de la verdad es la del progresivo descubrimiento que Edipo hace de sí mismo, de su identidad, a la vez que se desmorona su orgullo, su *hybris*. El punto central en la articulación de las dos interpretaciones está en la conexión entre verdad y nacimiento, el nacimiento representa lo anterior, lo arcaico, pero al mismo tiempo la tragedia de la verdad se urde en, y por, el problema del nacimiento de Edipo y el misterio acerca de sus padres.

5.— En *Sí mismo como otro* Ricoeur vuelve a utilizar una tragedia de Sófocles, *Antígona*¹⁰, pero de manera muy diferente, ya que la trilogía *Tiempo y Narración* marcará una inflexión, un cambio cualitativo (como veremos enseguida) en los usos de la literatura para fines filosóficos. En algunos casos la literatura desempeña un papel auxiliar, en cierto modo externo, sin embargo, en *Tiempo y Narración* la literatura contribuye desde dentro a la propia constitución del discurso filosófico, hasta el punto de que, en ocasiones, la filosofía se convierte en discípula de la literatura. Pero con *Antígona* esta relación alcanza una complejidad mayor de la que una expectativa ingenua haría esperar, debido a que no se trata de una enseñanza directa y unívoca. Lo que se pretende es, efectivamente, una instrucción de lo ético mediante lo trágico, mas el autor nos advierte de que es necesario evitar que “la filosofía caiga en la tentación de considerar la tragedia como una cantera por explotar”¹¹. La tragedia nos enseña en primer lugar, y precisamente, por su carácter no filosófico, más que enseñar en un sentido didáctico lo que hace es provocar una conversión de la mirada. Por una parte, la tragedia revela el carácter ineluctable del conflicto en la vida moral¹², por otra, apunta a una sabiduría que constituye la réplica pertinente a ese conflicto, y que propicia una vía media entre “el

¹⁰ *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F., Madrid, 1996, 260.

¹¹ *Sí mismo como otro*, 261.

¹² El conflicto ético resulta inevitable tanto por la unilateralidad de los caracteres como por la de los principios morales confrontados con la complejidad de la vida.

consejo directo” y “la resignación ante lo insoluble”. La sabiduría trágica es capaz de orientar una sabiduría práctica, pero sin proporcionar el equivalente de una instrucción moral: “Al negarse a aportar una solución a los conflictos que la ficción ha hecho irresolubles, la tragedia, tras haber desorientado la mirada, condena al hombre de la praxis a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica”¹³.

Finalmente, lo trágico de la acción acaba siendo integrado en la investigación ética de Ricoeur para señalar el lugar del conflicto, la apelación al juicio moral en situación, y la preeminencia de lo ético sobre lo moral¹⁴.

6.– En la trilogía *Tiempo y Narración*¹⁵ la atención dedicada a la narración franquea el paso a la literatura, que será utilizada en una investigación sobre la réplica poética a las aporías especulativas (filosóficas) de la temporalidad. Según Ricoeur, los avances de la filosofía, a través de una fenomenología del tiempo que se inicia con san Agustín, tienen como precio aporías cada vez más radicales. El autor se pregunta qué puede ofrecer la operación narrativa confrontada con la aporética de la temporalidad, entendiendo por tal operación un fenómeno del que participan tanto la fic-

¹³ Op. cit., 267.

¹⁴ Ricoeur distingue entre ética (según una interpretación aristotélica, teleológica) y moral (según una interpretación kantiana, deontológica), con el propósito de articular ambas tradiciones, sin renunciar ni al punto de vista teleológico (lo bueno), ni al punto de vista deontológico (lo obligatorio), pero subrayando el recurso final de la moral a la ética. La presencia del conflicto en el pensamiento de Ricoeur es algo que no debe quedar oculto por sus frecuentes mediaciones o por su talante personal. En este caso, *Antígona* ejemplifica un tipo de “aporía ético-práctica” innegociable. Cuando la moral encalla es necesario recurrir de nuevo a la ética mediante el juicio moral en situación, la ausencia de solución en el conflicto trágico obliga al hombre a reorientar la acción, a buscar una respuesta práctica. De esta manera, el conflicto invoca una sabiduría práctica en la que una *convicción*, que el autor pretende sustraer a la alternativa de la univocidad o la arbitrariedad, determina una decisión singular en un clima de incertidumbre.

¹⁵ Ricoeur, P.: *Tiempo y narración I y II*, Cristiandad, Madrid, 1986 y 1987, *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI, Méjico, 1996.

ción literaria como la historia. Lo que la narración aporta no es una solución, no es una respuesta formulada en los mismos términos que la aporía, sino una respuesta, o mejor una réplica, *poética*.

¿Cómo contribuye la literatura, concretamente el relato de ficción, a la formación de esta réplica? La categoría de relato o narración de ficción comprende al menos el cuento popular, la epopeya, la tragedia, la comedia, y la novela. Lo que importa no es tanto la lista de géneros como el hecho de que las obras posean una estructura temporal y no compartan las pretensiones de verdad del relato histórico¹⁶. En este caso, los objetos literarios son tres novelas a las que Ricoeur dedica el capítulo cuarto del segundo volumen de *Tiempo y Narración*: “Experiencia ficticia del tiempo”. Las novelas son *La señora Dalloway* de Virginia Woolf, *La montaña mágica* de Thomas Mann, y *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, cada una representa una variación imaginativa sobre el tiempo. Como el uso filosófico de los tres textos es análogo (aunque cada uno refleje experiencias temporales distintas) seguiremos especialmente solo el del último, lo que bastará para nuestro objetivo.

Pero nos encontramos aquí con una novedad, porque, a diferencia de los casos anteriores, el uso de la literatura se cruza ahora con la teoría de la literatura. Para comprender el primero es necesario apelar a la segunda¹⁷, lo que no implica que los dos planos o las dos acciones discursivas se confundan. Otro suceso a destacar es que el cruce presenta una figura doble: por un lado, el uso con la teoría, por otro, la relación entre filosofía y literatura con la relación entre ficción (literatura) y realidad (vida), ya que el uso establece una relación entre filosofía y literatura, mientras que la teoría tiene su eje temático en la relación entre ficción y literatura de una parte, y realidad y vida de la otra. La explicación del servicio que la literatura puede prestar en esta ocasión radica en la capacidad del texto

¹⁶ V., *Tiempo y Narración*, II, 15-19 y 271-280. Podría añadirse el cine, pero habría que excluir la autobiografía y la biografía (v. *Du texte à l'action*, 12).

¹⁷ No tanto para comprender el contenido del texto resultante como el uso mismo, es decir, su función y su finalidad en el proyecto de Ricoeur.

literario para salir de sí mismo e incidir en una realidad extralingüística¹⁸. Este modo de actuación de la literatura sobre la realidad y el mundo efectivo del lector se denomina *refiguración*.

Aunque esto es así en el conjunto del proyecto de Ricoeur, tanto los estudios de las tres novelas en *Tiempo y Narración II*, como la contrastación con las aporías en la segunda sección de *Tiempo y Narración III*, conservan una autonomía considerable y pueden ser interpretados independientemente. Este hecho, que en sí mismo no es condenable, esconde probablemente un déficit en la articulación del análisis teórico del contraste entre variación imaginativa y aporía especulativa y el fenómeno de la refiguración que se realiza en la praxis mediante la lectura. Tal articulación no resulta tan convincente en el plano de lo que se hace como en el de lo que se dice sobre ella.

El proceso refigurativo se realiza en dos fases, mediante la primera surge el *mundo del texto*, que, en el texto literario, equivale a la referencia en un texto descriptivo o en el lenguaje ordinario. La obra *se refiere* al mundo rehaciendo o redescubriendo la realidad, pero el mundo del texto es inmanente al propio texto. Los análisis de las tres novelas en el segundo volumen de *Tiempo y Narración* se mantienen en este nivel. En la segunda fase, el mundo del texto entra en contacto, por la lectura, con el mundo del lector, y, por este camino, con la realidad efectiva, con la vida, con el mundo de la praxis. En este trayecto la obra manifiesta su capacidad para transformar el mundo del lector.

El mundo del texto constituye una *proposición de mundo* que abre nuevas posibilidades de *ser en el mundo*. La noción de experiencia de ficción del tiempo que preside el capítulo IV de *Tiempo y Narración II* designa una manera virtual de habitar el mundo proyectado por la obra literaria.

¹⁸ El discurso (*teoría*) sobre la relación (*uso*) de la narración con el pensamiento especulativo, o fenomenología, del tiempo proporciona indirectamente una teoría, si bien local y restringida, de las relaciones filosofía/literatura. Ese mismo discurso es el que hace depender esta relación (en los términos de lo que la filosofía *hace* con la literatura) de la eficacia extralingüística de la literatura, es decir, de su conexión con el mundo.

Gracias a ella tenemos acceso a variedades de la experiencia temporal que sólo la ficción puede explorar. Una de las consecuencias del análisis de esta experiencia es que nos permite pensar algo como un mundo del texto.

Las nociones de refiguración y mundo del texto forman parte de una concepción de la literatura edificada sobre la noción de *mímesis*, que, a su vez, se levanta sobre una indagación en torno a las relaciones entre lenguaje y mundo, así como entre ficción y vida. Este sería uno de los núcleos fundamentales para la identificación de una teoría de la literatura en Ricoeur. La *mímesis* describe el arco mediante el que una obra surge de la vida o del mundo de la acción, se constituye en texto, que proyecta un mundo, y regresa, con la refiguración, a la vida o al mundo de la acción. Pero esta *mímesis* es una *mímesis* creadora, si solo fuera imitación, copia, repetición, no tendría la capacidad de abrir nuevas formas de *ser en el mundo*, y nuevas formas de experiencia ficcional, su utilidad filosófica se vería mermada, cuando no anulada. En sus orígenes la noción ricoeuriana de *mímesis* (que se inspira en la de Aristóteles) afronta el reto de dar cuenta de la metáfora como innovación semántica, y ya nunca dejará de primar su función creadora. ¿Por qué mantener, entonces, el término *mímesis*?, para no dejar de señalar la relación entre el lenguaje y el mundo, y específicamente entre la literatura y el mundo (la realidad, la vida, el mundo de la acción, etc.). En mi opinión, lo que se imita no es sino el modo de ser humano (o el modo de ser humano en el mundo), por eso lo creado, lo nuevo que la literatura aporta al mundo, tiene un alcance extratextual y una eficacia práctica¹⁹.

¹⁹ La concepción de la *mímesis* se completa en este punto con la indagación sobre la fuerza heurística de la ficción. La capacidad de la ficción para redescubrir y refigurar el mundo se fundamenta (a la vez que lo manifiesta) en el poder heurístico que la ficción comparte con los *modelos*, que serían a ciertas formas de discurso científico lo que la ficción a ciertas formas de discurso literario. Su poder heurístico no es sino su capacidad para abrir nuevas dimensiones de realidad. De esta manera, la metáfora, al preservar y desarrollar el poder creativo del lenguaje, preserva y desarrolla el poder heurístico de la ficción. La primera transición hacia la praxis está garantizada porque lo que ciertas ficciones redescubren es precisamente la acción humana. El hombre intenta comprender y dominar el campo práctico dándole, en primer lugar, una representación ficticia. Al redescubrir la acción la narración rehace la realidad.

Retomando el uso de las tres novelas que aparecen en el capítulo cuarto del segundo volumen de *Tiempo y Narración*, observaremos como son confrontadas con el pensamiento especulativo y su fenomenología del tiempo en la segunda sección de *Tiempo y Narración III*, cuya hipótesis principal es que “la clave del problema de la refiguración reside en la manera como la historia y la ficción, tomadas conjuntamente, ofrecen a las aporías del tiempo, que la fenomenología ha hecho emerger, la réplica constituida por una poética de la narración”²⁰. La réplica del relato literario a las aporías de la temporalidad consiste, en primer lugar, en una variación imaginativa sobre el tiempo capaz de forjar una experiencia ficcional del tiempo²¹.

En la elucidación de la contribución de la ficción a la réplica poética de las aporías de la temporalidad las variaciones imaginativas presentan tres relaciones de alteridad, tres posibles contrastes: Por una parte, la relación entre los tres tipos de experiencia o las tres variaciones estudiadas en el segundo volumen (las tres novelas). En segundo lugar, la relación entre narración de ficción y narración histórica. Por último, la relación con la aporética del tiempo. Dentro de esta tercera relación, que la ficción comparte con la historia, es posible distinguir una función específica de la narración literaria (relato de ficción). En este sentido, ya sabemos que la literatura no puede ofrecer una solución a las aporías, no puede disolverlas, ni resolverlas teóricamente, sino que su principal virtud consiste en hacerlas productivas, en hacer avanzar la investigación, en estimular el pensamiento.

Lo que la literatura puede aportar se basa en su capacidad para liberar la ficción de los condicionantes del tiempo histórico (sometido a una

²⁰ *Tiempo y Narración III*, 777.

²¹ Por su parte, la historia responde a las aporías con la elaboración de un *tercer tiempo* que sería el tiempo propiamente histórico. Este tercer tiempo surge de la *reinscripción* del tiempo vivido en el tiempo cósmico, mediante una serie de procedimientos de conexión: calendarios, sucesión de generaciones, archivos, documentos y huellas. La refiguración conjunta del tiempo se realiza mediante los préstamos que recíprocamente se hacen los dos modos narrativos (ficción e historia), de tales intercambios nace el *tiempo narrado*, que es el tiempo propiamente humano.

única red espacio-temporal) y explorar, así, aspectos del tiempo (tiempo vivido) que de otra forma serían difícilmente accesibles. Sobre estas premisas encontramos en el capítulo “La narración de ficción y las variaciones imaginativas sobre el tiempo”, de *Tiempo y Narración III*, diversas menciones de la contribución de la ficción o de la literatura a la fenomenología del tiempo o a la filosofía: el autor nos invita a estar atentos “a los descubrimientos relativos a la ficción en cuanto tal y a su enseñanza filosófica”²², o nos involucra en la apuesta de saber qué aprendizaje, “qué elevación”, puede resultar de una experimentación imaginativo-literaria con el tiempo²³. Los resultados pueden resumirse en tres núcleos, en el primero el procedimiento consiste en identificar la manera como las aporías fenomenológicas reaparecen con unos rasgos específicos en la ficción. De esta manera, la ficción viene a ejemplificar los temas fenomenológicos, realizando un sentido universal en una figura singular. La falla entre tiempo fenomenológico (entendido como tiempo vivido) y tiempo cosmológico²⁴ y el problema de la unificación del curso temporal hallan, de esta manera, un correlato en la expresión literaria, así, a la repetición heideggeriana le corresponde, en la fórmula de Proust, el tiempo perdido recuperado. En el segundo núcleo la literatura resulta ser un instrumento insuperable de exploración de la *concordancia discordante*²⁵ que subyace a las

²² *Tiempo y Narración III*, 819, n. 2.

²³ Op., cit., 822.

²⁴ Esta es la primera gran aporía que atraviesa *Tiempo y Narración*, expresa la dificultad de armonizar el tiempo entendido cosmológicamente (*tiempo del mundo*) y el tiempo entendido fenomenológicamente (*tiempo del alma*).

²⁵ La *configuración narrativa* permite integrar la diversidad en la permanencia, el proceso configurador, en tanto que *síntesis de lo heterogéneo*, articula la diversidad de acontecimientos de la historia contada con la unidad temporal misma, y los diferentes componentes de la acción (intenciones, causas y azares) con el encadenamiento de la historia. De esta manera, los diversos elementos de la trama adquieren su significado desde la totalidad temporal de la obra. La síntesis de lo heterogéneo es el resultado de la composición de *discordancia* y *concordancia* operada por la configuración narrativa. La discordancia está representada por la diversidad de acontecimientos, los componentes inconexos de la acción, la presencia del azar, etc. La concordancia, por el principio de orden, el efecto de la necesidad narrativa y de la totalidad temporal conseguidas por la obra. Esta

concepciones del tiempo en Agustín, Husserl y Heidegger. La concordancia discordante designa un problema y su solución, el problema está anunciado en la misma tensión del carácter paradójico de la expresión, pero al mismo tiempo proporciona una regla para interpretar la unidad de una historia, ya se trate de un texto, del conjunto de una vida o de la historia universal. En la literatura se experimentan las múltiples formas de relación entre concordancia y discordancia. Finalmente, la ficción pone de manifiesto los límites de la fenomenología. Por un lado, la ficción nos conduce al límite superior de la jerarquización de la temporalidad: la eternidad, por otro, permite explorar los confines entre la fábula y el mito, tema sobre el que la fenomenología ha de guardar silencio, ya que solo la ficción "puede permitirse un poco de ebriedad"²⁶.

Después de recoger la aportación del relato histórico y de la cooperación de éste con el de ficción en el proceso refigurador del tiempo, Ricoeur se somete abiertamente a la autocrítica. En las conclusiones que cierran la trilogía el autor reconoce los límites, que no el fracaso, de la réplica ofrecida por la mediación narrativa conjunta de la historia y la ficción²⁷. Probablemente, el resultado más representativo de esta mediación es la *identidad narrativa*, lo que testimonia la doble virtualidad de la literatura: por sí misma contribuye a la elucidación de un problema filosófico (la aporética de la temporalidad), y en unión de la narración histórica provoca (además de un hallazgo teórico) un efecto refigurador práctico como es la identidad narrativa. Pero esta orientación ha de quedar aquí solo apuntada, ya que la narratividad nos conduciría a un ámbito distinto, por una parte, más amplio, y, por otra, más estrecho, que el literario.

7.- Con *Sí mismo como otro* la literatura vuelve a aparecer en relación con el problema de la identidad. Las circunstancias de este caso

dinámica compositiva se reproduce en tres niveles: el de la acción narrada, el de la *correlación* entre acción -o trama- y personaje, y finalmente, en el propio personaje.

²⁶ *Tiempo y Narración III*, 830.

²⁷ He subrayado esta limitación en Alfredo Martínez, "Tiempo, historia y acción", *Daimon*, n°18, 1999, 123-134.

resultan al principio incómodas (¿es un caso de uso o de teoría?, ¿qué se hace con la literatura o qué se dice de ella?). Por una parte, encontramos materiales extrafilosóficos empleados en la elucidación del problema de la identidad personal, por otra, se citan obras literarias concretas al tratar de determinar la dialéctica entre mismidad e ipseidad, además, se habla de la literatura como laboratorio²⁸, y se establece un cisma entre ficción literaria y ciencia-ficción (*ficción tecnológica*), cuyo *provecho* filosófico es rehusado²⁹.

La distinción entre el *idem* (la identidad comprendida en el sentido de *lo mismo*) y el *ipse* (la identidad comprendida en el sentido del *sí-mismo* -*soi-même*-), permite, a su vez, distinguir entre una identidad sustancial o formal y una identidad narrativa. La diferencia entre identidad/*idem* e identidad/*ipse* abre la posibilidad de escapar a la alternativa entre una concepción sustancialista de la identidad y una negación de toda identidad. Es precisamente la ipseidad la que permite construir una noción que escape a ese dilema e incorpore el cambio a la cohesión de una vida. La confrontación de ipseidad y mismidad se radicaliza si introducimos la cuestión de la permanencia en el tiempo. Cuando nos encontramos ante procesos en los que el paso del tiempo supone un cambio, una diferencia, —como en el caso del envejecimiento, la amenaza que la diferencia supone para la identidad puede ser neutralizada apelando a un principio de permanencia en el tiempo. Ricoeur distinguirá dos fórmulas para esta permanencia: la del carácter y la de la palabra mantenida (la promesa). El carácter designa la mismidad de la identidad personal, lo que permite reidentificar a un individuo como el mismo. El modelo de permanencia en el tiempo representado por la promesa, muestra un tipo de identidad opuesto al del carácter, y supone, a diferencia de lo que ocurría en el modelo anterior, la separación entre *ipse* e *idem*.

²⁸ “La literatura parece consistir en un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento en las que el relato pone a prueba los recursos de variación de la identidad narrativa” (*Sí mismo como otro*, 147-148).

²⁹ V., estudios V y VI, esp. 139-151. La ciencia-ficción juega con variaciones sobre nuestra condición corporal que en opinión de Ricoeur no son válidas, además, tales variaciones se limitan al ámbito de la mismidad.

La ficción literaria despliega un espacio de variaciones imaginativas que va desde la mismidad hasta la ipseidad, pasando por distintos modos de articulación. En un extremo encontramos el personaje que es reidentificable como el mismo, este suele ser el caso de los personajes de los cuentos de hadas y del folklore, en los que se produce una superposición de la ipseidad y la mismidad. En el espacio intermedio se situaría la novela clásica (desde *La Princesse de Clèves* hasta Dostoïevski o Tolstói). La novela de aprendizaje y la novela de la corriente de conciencia estarían más cerca del otro polo, que puede aparecer, en los casos límites, como pérdida de identidad. Esto es lo que ocurre en el *Hombre sin atributos* de R. Musil, ejemplo de lo que, en una primera aproximación, serían “ficciones de la pérdida de identidad”. Pero, *pérdida de identidad* quiere decir aquí *pérdida de una modalidad de identidad*, el autor interpreta la aparente pérdida de identidad en este tipo de casos, afirmando que lo que realmente se pierde es la *mismidad*, sin cuyo soporte la ipseidad aparece al desnudo. Del mismo modo que en *Tiempo y Narración* la literatura abría la posibilidad de acceder a un campo de experiencias temporales, ahora franquea el acceso a una gama de modelos/experiencias identitarios. Finalmente, la identidad narrativa, al proporcionar una fórmula de permanencia en el tiempo concerniente a la ipseidad, ofrecerá una solución a las aporías de la identidad personal³⁰.

El análisis de este entramado nos permite distinguir las siguientes variaciones de las dos acciones discursivas principales:

³⁰ Por otra parte, la identidad del personaje es la forma que adquiere la identidad personal en la teoría narrativa. El autor busca, explícitamente, “lo que la categoría narrativa del personaje aporta a la discusión de la identidad personal” (*Sí mismo como otro*, 141). La noción de configuración permitirá integrar la diversidad en la permanencia, el proceso configurador, en tanto que “síntesis de lo heterogéneo”, articula la diversidad de acontecimientos de la historia contada con la unidad temporal misma, y los diferentes componentes de la acción (intenciones, causas y azares) con el encadenamiento de la historia. De esta manera, la narración proporciona un concepto de identidad dinámica que concilia identidad y diversidad, y que puede ser aplicada también al personaje. A través de esa transferencia se producirá la aportación de la categoría narrativa de personaje a la cuestión de la identidad personal mediante la noción de identidad narrativa.

1) Lo que verdaderamente se hace trabajar en favor de la indagación filosófica es más la teoría literaria o narrativa que la literatura misma (v., n. 30).

2) La tesis de la literatura como laboratorio (que forma parte de una teoría más amplia con respecto a la ficción y a la imaginación) corresponde, en primer plano, a una *teoría* sobre la *utilidad* filosófica de la literatura, y al terreno, más extenso, de lo que se dice sobre lo que *se hace* o se puede *hacer* con la literatura.

3) Por su parte, las menciones de determinadas obras literarias no son sino ejemplos de las afirmaciones de la teoría narrativa o de la teoría de la literatura puestas en juego. Quizá las líneas dedicadas a la novela de Musil (*El hombre sin atributos*) ofrezcan mayor dificultad a la clasificación, pero básicamente son un ejemplo del tipo de ficciones que expresan una cierta pérdida de identidad (sirve, por tanto, para mostrar una modalidad de variación imaginativa de la identidad).

4) Finalmente, la distinción entre ficción literaria y tecnológica concierne a los aspectos más filosóficos de una teoría de la literatura (entre los que incluimos un área sobre el uso filosófico de la literatura).

En el problema de la identidad personal, la filosofía también *aprende* de la literatura, pero, primordialmente, a través de la teoría literaria o narrativa.

LA ENSEÑANZA COMO COMPROMISO

Juan Carlos Mougán Rivero
Universidad de Cádiz

Un rasgo destacable del profesor Mariano Peñalver, tanto desde el punto de vista intelectual como humano, es su sensibilidad hacia la diferencia. Su preocupación apunta hacia uno de los grandes problemas de la vida contemporánea: el de reconocer al otro en su irreductible alteridad, esto es, en tanto que escapa a los intentos de asimilación desde la propia identidad. En el ámbito de la educación el conflicto entre homogeneidad y alteridad adquiere matices singulares y sitúa al docente ante un compromiso moral que podemos reconocer en el profesor Mariano Peñalver: el de promover y respetar la diferencia. Dado que la educación y la formación es uno de los grandes retos de la sociedad de la información, y dado que vivimos en una sociedad crecientemente multicultural, es de prever que estamos ante un problema que irá ganando fuerza en tiempos venideros. En la presente contribución se pretende un acercamiento al tema desde la perspectiva de la educación moral.

Por lo general, la defensa de la diferencia y del pluralismo en materia educativa es uno de los *leit motiv* de las posiciones liberales. La posibilidad de que cada uno pueda elegir el tipo de educación que desea, el derecho de cada uno (alumnos, padres y profesores) a tener un punto de vista propio y diferente más allá de las imposiciones sociales de cada momento, el relegar las diferencias en las consideraciones morales al ámbito de la privacidad permitiendo la mayor amplitud posible de las mismas, son rasgos que suelen ser identificados en la actualidad con las posiciones liberales. Un examen algo detenido de la cuestión ha de comenzar por precisar el significado del término liberal en el ámbito de la educación. En un artículo que se ha convertido en referencia indispensable

sobre el tema, Hirst¹ considera que el concepto tiene sus raíces en las doctrinas metafísicas y epistemológicas del mundo griego. Se entendía entonces el conocimiento como la actividad peculiar del ser humano, lo que le distingue y corresponde a su verdadera naturaleza. La búsqueda del conocimiento racional era, al mismo tiempo, la garantía de la consecución del bien, de la vida buena y de la perfección y felicidad del ser humano. Así, la educación, en tanto que forma de acceso al conocimiento racional, suponía la realización del ser humano. De este modo, educación racional era sinónima de educación moral. La adquisición del conocimiento científico y de la educación ética y política eran dos caras del mismo proceso. La fuerza del modelo se sustentaba en la convicción, claramente establecida en Platón, de que ese modo de conocimiento desvela la estructura de la realidad misma, la naturaleza esencial de las cosas, lo que en definitiva es real e inmutable. La educación, destinada al conocimiento de lo verdadero y real, tiene por objeto el conocimiento mismo, el desarrollo del espíritu, “un valor que nada tiene que ver con consideraciones utilitarias o profesionales”². Aparece así la primera caracterización del concepto liberal de educación, aquél que queda formulado estrictamente en términos del conocimiento del hombre. Hirst cree poder sostener que la educación liberal comienza en Grecia³ puesto que allí los estudios estaban destinados a

¹ Hirst, P: “La educación liberal y la naturaleza del conocimiento” en *Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico*. Dearden, Hirst, Peters. Ed. Narcea. 1982.

² Hirst, pag. 364.

³ Podemos considerar que el análisis de Hirst es cuando menos discutible, pues si bien es cierto que la educación es vista como desarrollo del espíritu, y éste aparece claramente configurado desde una perspectiva estrictamente racional y cognitiva, no lo es menos las implicaciones éticas y políticas de dicha posición. La precedencia de la verdad sobre el bien, que parece afirmar implícitamente Hirst, aparece como problemática, y deshacer dicha prioridad lleva a una lectura bien distinta de la filosofía de la educación en el mundo griego y, específicamente, de Platón.

En todo caso, dada la concepción griega de la relación entre individuo y sociedad, parece cuando menos anacrónico aplicar el término liberal al mundo griego, aunque sea restringido al punto de vista educativo.

que el individuo fuera “liberado” de la tiranía de la opinión, de los deseos y las pasiones, etc.

Los griegos se aferraron pues al conocimiento de una educación que era “liberal” no sólo porque fuera la educación de los hombres libres y no la de los esclavos, sino también porque la consideraron como liberadora del espíritu para que éste actuara conforma a su verdadera naturaleza, como liberadora de la razón respecto al error y a la ilusión y como capaz de apartar a los hombres del extravío.

La metáfora de la caverna serviría, en este caso, como modelo del espíritu liberal en tanto que en ella la educación está destinada al servicio del conocimiento y del desarrollo de la razón. Salir de la caverna significa liberarse de los prejuicios, de las convenciones sociales, de los valores establecidos por el vulgo para acceder al reino de la verdad que trasciende la particularidad cultural. Si esta enseñanza es sinónima de libertad y racionalidad, la opuesta sería aquella forma de educación que se hace con otro propósito que no sea el del conocimiento puro. La educación no liberal es aquella que se hace desde una perspectiva parcial, destinada no al desarrollo mismo del espíritu y del conocimiento sino en aras a fines sesgados o particularistas. Es la que está contaminada por los prejuicios, la que tiene como fundamento la religión, la que se deja guiar por el peso de la tradición y de las costumbres o la que aparece dirigida por intereses prácticos.

En consonancia con esta interpretación de la educación hay que entender también los ideales renacentistas en relación con la educación, pues también allí la “humanitas” aludía a la formación del espíritu y de la razón no para propósitos específicos, sino en función de sí mismo. Mientras la educación liberal era la que estaba libre de los estrechos condicionamientos religiosos y sociales persiguiendo la universalidad del saber y del conocimiento con independencia de factores culturales, no en vano es la “universitas” el lugar propio de la educación liberal, la educación vocacional –la profesional en nuestra terminología actual– era la que se realizaba con un propósito específico, la que perseguía el desempeño de actividades práctico-profesionales.

Siguiendo ésta línea de interpretación, Thiessen⁴ ha puesto de manifiesto que el rasgo más notable del concepto moderno de educación liberal es el énfasis en la libertad, en el sentido de “liberar”, dejar atrás los condicionamientos de la tradición y de las estructuras *a priori*. Este concepto liberal de educación es el que está presente en los autores ilustrados vinculándose ahora la libertad con el ejercicio de la racionalidad, el escepticismo crítico y el individualismo. Es posiblemente Kant, con su desarrollo del concepto de autonomía, el ejemplo más conspicuo de esta línea de pensamiento. Para Kant el ejercicio y desarrollo de la razón únicamente requería la liberación de aquellos agentes externos que impedían su desarrollo autónomo. Baste recordar, a este propósito, la conocida frase de Kant: “para esta ilustración sólo hace falta libertad”. Dada ésta última, la razón podrá desplegar sus cualidades y los individuos acatar la ley moral que la razón lleva implícita. Tal y como Kant pone de manifiesto en su escrito sobre la Ilustración, los enemigos de la racionalidad devienen de los intereses particulares que impiden el uso universalista de la razón. Es el servicio a una causa particular, a unos intereses sociales y políticos concretos, lo que hace imposible la verdadera educación del individuo.

También lo vio así Mill quien, en *Sobre la libertad*, quiso defender al individuo, y su racionalidad, de cualquier clase de adoctrinamiento. Preocupado por limitar el poder que la sociedad puede ejercer sobre el individuo, y ante el peligro de lo que calificó como “tiranía de la mayoría”, Mill quiso asegurar la buena educación señalando que el estado debía garantizar a todos la educación, pero que ésta debía consistir únicamente en datos, hechos, conceptos, sin mezcla de consideración partidaria alguna. Ser liberal significaba, en este terreno, mantener una posición de neutralidad, de ausencia de compromiso en cuestiones valorativas. Mill entendía que esta falta de toma de partido en educación aseguraba la pluralidad valorativa y encumbraba el mismo ideal moral kantiano, la del individuo que se guía por sí mismo y se sirve únicamente de su propia razón.

⁴ Thiessen, E.J. “Liberal Education, Public Schools, and the Embarrassment of Teaching for Commitment”. *Yearbook, Philosophy of Education 1995*.

En tiempos recientes, la interpretación de la educación moral desde una perspectiva racional y universalista ha venido de la mano de autores como Piaget y Kohlberg para los que el objetivo era de algún modo familiarizar al niño “con las prescriptivas y universalizables formas de los juicios de validez moral y aplicar éstas a los asuntos de preocupación corriente”⁵. El objetivo último era conseguir la “autonomía moral” que, según Piaget, se distingue por su capacidad de distanciarse de las normas establecidas y juzgarlas en virtud de principios universales de justicia. Por su parte para Kohlberg los estadios superiores de desarrollo moral corresponden a lo que denominó “nivel postconvencional” que se caracteriza por atender a los principios de justicia que son independientes y se encuentran más allá de las imposiciones sociales y morales de cada momento histórico. Thiesen concluye en este sentido: “la educación liberal vino a verse como la transformación desde lo particular a lo universal, desde lo local a lo general, y desde lo temporal hacia lo permanente”⁶.

En conclusión, desde Grecia hasta los tiempos presentes, Hirst cree percibir una línea de continuidad en el deseo de encontrar una educación moral, una educación en valores, que se asiente sobre un terreno sólido y firme que esté más allá de los intereses de grupo:

Desde la época de los griegos este terreno (el de la educación moral) se ha localizado repetidamente en el concepto del hombre acerca de las diversas formas de conocimiento que había logrado. Y ha surgido así la demanda de una educación cuya definición y justificación estén basados en la naturaleza y significado del conocimiento mismo y no en las predilecciones de los alumnos, en las exigencias de la sociedad o en el capricho de los políticos⁷.

En todo caso, desde la perspectiva liberal no se rechaza la educación moral, sino que se hace consistir a ésta en el desarrollo de las posibilida-

⁵ La expresión es de Colin Wrings., “Reasons, Rules and Virtues in Moral education”, pag. 226. *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 32, Nº 2, 1998.

⁶ Thiese, E.J. op cit.

⁷ Hirst, pag. 365.

des lógico racionales del individuo. La educación liberal y racional debe ser una educación neutral, exenta de juicios particulares, de juicios sustantivos acerca de materias en las que puede haber una disparidad de perspectivas y de puntos de vista, de compromisos sociales y políticos. Los valores morales han de ser relegados al ámbito de la privacidad y el profesional docente ha de excluir de su ejercicio profesional sus propios puntos de vista. La neutralidad moral aparece así como la garantía de la pluralidad y el respeto a las diferencias y uno de los rasgos centrales de esta filosofía educativa.

Aunque las objeciones teóricas contra esta interpretación de la educación moral provienen de diversos ámbitos todas ellas parten de la misma convicción: el fracaso del proyecto ilustrado. Lo que se niega es, o bien la pretensión de que se pueda fundamentar la moral enteramente sobre la base de la racionalidad, o bien que sólo haya una forma de moralidad compatible con el ejercicio de la razón⁸. A la puesta en cuestión de los ideales racionalistas de la moral y del conocimiento hay que sumar los estudios más específicos sobre el campo de la educación, singularmente los inspirados en la perspectiva inaugurada por Foucault, donde la sospecha de que los nuevos métodos de enseñanza no hacen sino refigurar nuevos modos de ejercicio del poder ha aumentado el descrédito de la perspectiva liberal-racional. Frente al universalismo racionalista liberal los autores que podemos encuadrar bajo el rótulo de postmodernos o postmetafísicos han mostrado el carácter histórico, contingente y particularista de nuestras convicciones morales. En este sentido, se han esforzado por probar que la educación y los procesos de enseñanza tienen más que ver con el ejercicio del poder y de la persuasión, con la pretensión de ampliar el círculo del nosotros, que con el uso de la argumentación y la racionalidad. Baste como botón de muestra estas líneas de R. Rorty:

⁸ Como es bien sabido, esto último es una de las ideas centrales de una nueva corriente de interpretación del liberalismo, la defendida por autores como I. Berlin, J. Raz o también el último Rawls.

la mayor parte del proceso de educar no se basa en la argumentación, a menos que uno extienda el alcance del término “argumento” más allá del reconocimiento intelectual. En particular, una parte muy importante de lo que es educar consiste simplemente en una apelación al sentimiento⁹.

Para Rorty no hay ningún tipo de distinción entre “educación ideológica” y “educación no ideológica” que no sea meramente local y contingente, porque, a su entender, el término razón no quiere decir sino la forma en que “nosotros, liberales occidentales antiprohibicionistas, herederos de Sócrates y de la Revolución Francesa, nos comportamos”.

La crisis del proyecto ilustrado es también la crisis de la gran utopía educativa, la crisis de la idea que vinculaba educación y emancipación. Cuando ya no hay una historia unitaria y la idea de progreso se convierte en sospechosa, empieza a perder claridad el objetivo y las finalidades a las que sirve la educación. La idea de la escuela como transmisora de una moral racional y secular que liberaba al individuo de sus ataduras particularistas se pone en cuestión. Podemos verlo con claridad en Durkheim, quien además anticipa una parte importante de los problemas actuales en educación moral. Por un lado, Durkheim piensa que la escuela tiene la función de ser la guardiana del “tipo nacional”, de la cohesión de una colectividad que toma por fundamento la moral laica y racionalista frente a las morales particularista de las familias, las religiones, etc. De hecho, Durkheim no duda en rechazar la pluralidad de consideraciones morales en el ámbito de la enseñanza:

Mientras que todas las opiniones relativas al mundo material, a la organización física o mental, tanto del animal como del hombre, fácilmente se dejan en la actualidad a la libre discusión de la gente, no podemos admitir que las creencias morales se vean sujetas a la crítica con la misma libertad¹⁰.

⁹ R. Rorty, “¿Comunicar o educar?” en *El pragmatismo, una versión*, pag. 125. Ariel, Filosofía

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 178.

Pero, al mismo tiempo, advierte el gran problema que es necesario superar: la falta de compromiso del educador para transmitir dicha moral. La educación moral para Durkheim no requiere ya la neutralidad del docente, sino aquél compromiso que merece nuestra aprobación moral. Por ello, el reto de la educación moral es transmitir con la misma fuerza y convicción la moral laica y racional que la que estaba fundamentada en principios trascendentes y religiosos.

Efectivamente, cuando el educador era consciente de que hablaba en nombre de una realidad superior, se sentía levantado sobre sí mismo y con un suplemento de energía. Si no conseguimos que conserve esta conciencia, aun cuando basada en otros motivos, nos exponemos a tener una educación moral privada de vida y de prestigio¹¹.

Es imprescindible para una educación moral adecuada la convicción, la fe del educador, del docente, pero esta convicción no tiene de dónde extraer su fuerza, pues el racionalismo no es sino otra cara del individualismo. El desarrollo de la capacidad racional abre la mente a nuevas perspectivas, al desarrollo de ideas y consideraciones alternativas pero, por ello mismo, debilita la conciencia del docente de pertenecer al colectivo lo que, a juicio de Durkheim, dificulta el cumplimiento del principal objetivo que la educación debe tener: la socialización.

Recientemente, la crítica a la perspectiva liberal y racionalista en educación moral y la defensa de una educación comprometida proviene, sobre todo, de los autores comunitaristas. En general éstos entienden que más que buscar reglas universales de conducta debemos mirar a los valores establecidos en una sociedad particular y las virtudes y excelencias en las que se sostiene ese modo de vida. Frente al universalismo propio de las teorías liberales, los autores comunitaristas acentúan el contextualismo: no hay respuesta única, ni definitiva, para la

¹¹ E. Durkheim, "La educación moral", pág. 179 en *Educación como socialización*. Ed. Sígueme. Salamanca 1976

pregunta acerca de cómo ha de ser vivida la vida. Las circunstancias personales, sociales y grupales son relevantes para la definición de valores y virtudes. Los comunitaristas han criticado la primacía del individuo en el seno de las sociedades liberales, puesto que suponía una desconsideración del entorno social y comunitario en el que, se quiera o no, cada persona se socializa y construye su identidad. Pensar en individuos al margen de la sociedad o comunidad que les conforma es una abstracción desmoralizadora, pues desvincula al sujeto de los valores morales establecidos por una comunidad determinada. El comunitarismo subraya la dependencia social y cultural de la razón y de los valores morales. Por ello, para estos autores la educación no puede ser entendida como el cultivo de la razón como si ésta pudiera crecer en un limbo moral. La razón sólo puede crecer en el nexo de un orden social determinado y teniendo como punto de partida un conjunto de valores predeterminados. Así, habrían rechazado uno de los principios más importantes del concepto de educación liberal; esto es, que la educación consista en el fomento de las capacidades lógico racionales, y que esto sólo sea posible hacerlo desde una perspectiva neutral desde el punto de vista de una moral sustantiva. Por el contrario, se trata según éstos autores de que la enseñanza sirva para inculcar los valores morales y políticos que sostienen nuestro modo de vida. Para ello es necesario convertir las escuelas en comunidades morales donde los estudiantes experimentan los valores que nosotros deseamos compartir. En este sentido, un destacado autor comunitarista, A. Etzioni defiende el papel que la escuela debe de tener en la enseñanza de los valores más adecuados para la sociedad en un momento determinado. Por ejemplo, refiriéndose al tema de la educación sexual, muestra lo erróneo de un enfoque que pudiera prescindir del contexto y de las exigencias que en torno a los valores se podría plantear:

Yo afirmo que la educación sexual no debería ser enseñada como un capítulo de la higiene humana, o de la de la biología humana, afín al cuidado dental o a la mecánica de coches. No debería ser tratada como si fuera o pudiera ser libre de valores.

El comunitarismo, el movimiento social por el que yo hablo, está enraizado en la creencia de que derechos fuertes implican fuertes responsabilidades y ve la enseñanza de los valores como un papel que es propio para las escuelas¹².

Etzioni rechaza los enfoques en los que el sexo es descrito como un “acto natural”, puesto que aún cuando pueda contemplarse así desde una determinada perspectiva científica, corre el riesgo de ser interpretado inadecuadamente si el contexto no es el oportuno. Es el contexto el que marca las diferencias. De manera análoga, Etzioni se sirve del ejemplo de la energía nuclear que puede interpretarse, en función de las circunstancias, tanto como una fuerza destructiva como una ayuda para la humanidad. En resumidas cuentas Etzioni da prioridad a los valores morales, definidos contextualmente, sobre los que podríamos calificar de puramente epistemológicos.

Las implicaciones de las posiciones comunitaristas en educación nos servirán como punto de referencia para la crítica de posiciones aún muy extendidas hoy, como las que proclaman que en educación de lo que se trata es de velar por la aspiración a la verdad y al conocimiento por encima de cualquiera otro valor. Los valores éticos y políticos aparecen, para esta perspectiva, teñidos de un barniz que torna sospechoso cualquier intento de desarrollo. Incluso en la escuela primaria y secundaria el recurso a la especialización sirve de excusa, para no implicarse moralmente, a muchos docentes que quedan, bajo el amparo del discurso racionalista, confortados moralmente. El hecho es tanto más llamativo cuanto que la situación de la educación cívica y moral de los alumnos en todos los niveles escolares es uno de los problemas más relevantes del momento. El alcance del problema se refiere no sólo a las actitudes sino también al ámbito de los conocimientos, como recientemente han denunciado un grupo de catedráticos de derecho constitucional, al indicar que el desco-

¹² Amitai Etzioni. “Education for Intimacy”. *Educational leadership*. Pags 20 – 23. Vol. 54. n° 8. May 1997

nocimiento de los principios jurídicos y morales que inspiran nuestro ordenamiento político y social son alarmantes. En el ámbito de la universidad el “amor por la verdad y la investigación” hace que no sea planteable, ni de lejos, el lugar de los valores morales y políticos en la formación del alumno. También aquí han surgido voces de alarma. Los análisis de alguien tan poco cercano a nuestro ámbito como J.M. Bricall denuncian el progresivo distanciamiento de la universidad de su función social y su aislamiento respecto de las preocupaciones comunes. Bricall enfatiza la necesidad de analizar la educación desde una perspectiva funcional mirando a “lo que la sociedad espera de ella y lo que de ella necesita”¹³. A través de un análisis histórico, demuestra que de las escuelas y las universidades no sólo se exigió la búsqueda de la verdad sino también la preparación de los ciudadanos para la vida cotidiana en su doble dimensión: preparación para las actividades técnicas y profesionales y para la introducción en la vida cívica. Más aún, y siempre según su análisis, el desarrollo de la educación en el mundo moderno supone un desplazamiento en sus prioridades “desde la búsqueda de la verdad hacia la satisfacción de las necesidades sociales”. Esta modificación pone de manifiesto que la verdad ha dejado de ser entendida como la adecuación a unos principios definidos con anterioridad para pasar a ser entendido como confrontación y resolución de las situaciones problemáticas en función de las experiencias y conocimientos disponibles. La nueva idea de verdad es provisional y no dogmática “no derivada de lo alto, sino resultado de la investigación y de los problemas de su aplicación”. Citando a otro autor, Bricall diagnostica la situación actual de la educación:

La creciente importancia de los estudios profesionales ha sido paralela a la decadencia de los estudios tradicionales... Pero el descenso de la influencia de estos últimos refleja la falta de cohesión del núcleo de sus propias disciplinas. Las ciencias se han hecho fuertes pero cada vez más incomprensibles para los que no son científicos. Las

¹³ Bricall, J. M^a, “¿Qué le falta a nuestra educación?”, *La educación que queremos*. Ciclo de conferencias de la Fundación Santillana.

ciencias sociales, abrumadas por el microanálisis y la cuantificación, se han convertido en algo cada vez más irrelevante para las cuestiones sociales y para las políticas públicas. Las humanidades, afectadas de fragmentación, diversificación y alejamiento de los problemas reales, han olvidado las grandes cuestiones de la especie humana a favor de sus propios intereses¹⁴.

Entre las sugerencias que se suelen plantear para paliar esta situación se suele insistir, como el propio Bricall hace, en la necesidad de que los procesos educativos se adapten a las nuevas exigencias que plantea nuestra sociedad. Algunos interpretan esto en el sentido de que lo que se necesita es desarrollar en los individuos nuevas capacidades y habilidades acordes con el desempeño de las actividades técnicas y profesionales y extraen de ello la consecuencia de que una buena preparación habría de consistir en una enseñanza para y por la especialización. Pero un análisis más detallado de la cuestión, y conforme con lo que sugieren buena parte de los informes que se emiten sobre educación, permite ver las cosas desde otro punto de vista. Así, algunos defienden que las nuevas capacidades y habilidades a desarrollar en el mundo laboral no difieren de las que parecen necesarias para convertir al individuo en un buen ciudadano. Tedesco, en su libro *El nuevo pacto educativo*, muestra la convergencia entre valores cívicos y profesionales al hilo de virtudes como flexibilidad mental, capacidad para trabajar en equipo, imaginación, etc. Por tanto, incluso si se quiere adecuar educación y mundo del trabajo, habría que fomentar esas cualidades que capacitan para una visión general de la realidad y de la sociedad, las que amplían nuestros horizontes mentales y nos hacen capaz de ver cursos alternativos de acción. En esa misma dirección se orienta Bricall al señalar: “la especialización debería ir siempre acompañada de la formación de base que prepara para los cambios sociales y técnicos así como para el desarrollo de la propia opinión”. Pero es que, además, la

¹⁴ Ibidem.

creciente especialización en los puestos de trabajo implica que los docentes estén a menudo poco capacitados para informar de los detalles y habilidades específicas que cada trabajo requiere y cuya renovación sigue un ritmo de cambios vertiginosos. De esta manera parece que las instituciones educativas no podrán suplir nunca “el entrenamiento en el propio trabajo”.

Por último, habría que retomar en este punto un aspecto del ideal liberal, el que hace referencia a la maximización de la libertad de los individuos. Entonces, favorecer las opciones, la elección entre modos y formas de vida, está reñido con una excesiva especialización que encorseta a los individuos y les impone formas y modos de vida no elegidos por uno mismo o elegido a edades excesivas tempranas. De lo que se trata es de que el individuo sea capaz de ser dueño de sí mismo, de sus propias posibilidades, que no dilapide el caudal de sus propias capacidades.

Desde la perspectiva comunitarista, como hemos apuntado anteriormente, la adecuación de la educación a las exigencias sociales se entiende como el fomento de las virtudes morales deseables en nuestra época. La idea es que los valores morales y su concreción en las virtudes correspondientes no son constructos intemporales que encuentran su justificación en mandatos de la naturaleza, de la razón o cualquier otra entidad sustantiva. Inspirados en la posición de Aristóteles, los autores comunitaristas han retomado la tesis de que sólo se puede ser virtuoso en una comunidad donde existen un conjunto de valores compartidos. No hay virtud fuera del contexto social. Ahora bien, si queremos ser coherentes con esta idea debemos rechazar aquellas propuestas, como las del propio MacIntyre, que proponen un giro moral hacia formas pretéritas de educación. La educación moral no se puede inscribir en un proyecto de educación contracultural, ni puede consistir en una añoranza de valores ya periclitados. Por el contrario, debemos tener en consideración a aquellos otros autores que, desde las filas del comunitarismo, entienden que son los nuevos rasgos, las nuevas capacidades y habilidades que surgen hoy, las que han de marcarnos la pauta de los nuevos caminos de la educación moral. En este sentido, por ejemplo, Colin Wrings ha defendido que “si la idea de desarrollar las virtudes tiene que tener un lugar en la educación moral ha de ser

de modo que sea a la vez creíble y apropiada a nuestro tiempo”¹⁵. Se trata, a su entender, de proponer una moral que no se oponga al interés individual, una moral destinada a que el individuo aprenda a afirmar su propia y legítima libertad individual. Para Wringer frente a épocas anteriores donde la vida de cada uno estaba bastante limitada (en la vida doméstica, los trabajos preestablecidos, etc.), uno de los rasgos más significativos de nuestra época es el amplio abanico de ofertas, de vocaciones, de formas de vida que nuestra sociedad puede ofrecer a cada individuo. De ahí que la virtud a desarrollar, según este autor, sea la autoafirmación y la autodirección. Como en el esquema de Aristóteles se pueden identificar los dos vicios correspondientes.

Por un lado está la indebida dependencia, la ausencia de asertividad y los fracasos en hacer cosas a causa de la indecisión o de hacerlas bajo la presión de otros. Por el otro lado está el vicio del exceso: excesiva o arbitraria autoafirmación, que se manifiesta en hacer elecciones imprudentes que conducen a cursos de acción que terminan en el fracaso, o la sobreafirmación de los propios intereses de uno que se hace a expensas de los otros¹⁶.

El recato, la timidez, la incapacidad para hacer valer un punto de vista propio no son cualidades deseables y que la escuela deba fomentar, aunque sí lo fueron quizá ayer. En todo caso, y con independencia del acierto en la descripción de este modelo de virtud, que resulta quizá discutible, lo relevante de su propuesta es la defensa de un modelo moral adecuado al tipo de sociedad en el que estamos. Por lo tanto, el liberalismo que se quiere defender aquí es un liberalismo que difiere tanto del de los partidarios de la autonomía moral y de la confianza en el poder absoluto de la razón, en la línea de que hemos expuesto anteriormente, como de aquellos que han primado la defensa de la pluralidad sobre la construcción moral del individuo, en la línea establecida por ejemplo por el último Rawls. El

¹⁵ Wringer, Colin, *op. cit.*, pag 235

¹⁶ *Ibidem*, pág. 235.

estado no puede desentenderse de la formación moral de los individuos creyendo que existe un conocimiento y una racionalidad pura que respalde su abstencionismo moral, como defendieron Kant o Mill. Pero tampoco puede abandonar la cuestión de la educación moral, o dejarla en una cuestión de mínimos sobre la base de que hay que respetar y primar la pluralidad y la diferencia. En este punto habrían venido a coincidir, desde puntos de partida distintos, Galston¹⁷ y el último Rawls. Ambos creen que el rasgo defensorio de una cultura liberal es la aceptación en su seno de la mayor diversidad posible, y extraen de ello la conclusión de que el estado debe promover los valores imprescindibles para salvaguardar esa diversidad. Galston, aun aceptando que el liberalismo es un proyecto moral, sostiene que dicho proyecto tiene el objetivo de promover la diferencia. Rawls porque afirma, en su *Liberalismo Político*, que el liberalismo es un proyecto estrictamente político, y no moral, destinado a hacer posible la convivencia de diferentes valores y modos de vida. Desde nuestro punto de vista, el liberalismo que hay que defender ha de estar comprometido con la diferencia pero sobre la idea de que es necesario construir moralmente el individuo de las sociedades democráticas.

Por otro lado, dar un nuevo sentido al ideal liberal debe significar, hoy en día, que no basta en educación con el objetivo socializador. La educación debe preparar no sólo para la cohesión social o para la consecución de un trabajo, sino para evaluar los modos de vida y los sistemas políticos en los que se basan. Debemos retener de la perspectiva liberal el valor del conocimiento y del uso de la razón y de su importancia para la configuración de un modo de vida bueno, de un ideal de humanidad. Lo señalado en los párrafos anteriores parece apuntar a que la enseñanza tiene un objetivo únicamente conservador, puesto que de adaptarse a lo que hay se trata. La dimensión liberal de la educación ha subrayar que, además de ello, el proceso educativo debe trabajar en el sentido de permitir al individuo el distanciamiento con los valores establecidos en el seno de una

¹⁷ Galston, W.I. *Liberal purposes. Goods, virtues and diversity in the liberal State*. Cambridge University Press.

sociedad. Por ello la educación liberal debe perseguir el cultivo del pensamiento crítico. La racionalidad ya no puede ser vista como una elección “ex nihilo” entre distintos bienes, sino como la capacidad de modificar lo establecido. El punto de partida de la racionalidad no es la independencia sino la tradición de la que uno forma parte. Como han señalado diversos autores, sólo se puede ser crítico sobre la previa asunción de los valores establecidos. Por ello, no debemos contemplar educación cívica y educación para el sentido crítico como dos dimensiones que se contraponen. Una educación democrática ha de ser aquella que enseña los valores democráticos y que, al mismo tiempo, apunta a los valores que emergen de ideal democrático. Este ideal parte de que nadie tiene la verdad absoluta, de que la razón no es única, ni viene dada *a priori*, sino que se construye como fruto del diálogo, con otro que lo es en la medida en que representa una visión distinta o diferente de las cosas. Representarse la diferencia es condición del pensamiento crítico, y aceptarla como una posibilidad es, al menos, una condición del talante democrático. La educación liberal es un compromiso con el desarrollo de estrategias racionales alternativas. De acuerdo con A. Gutmann:

Hay una función esencial de la educación que va más allá de preparar a los niños para ser ciudadanos cumplidores con la ley, para perseguir la felicidad o elegir su profesión. La educación debe proporcionar a los niños la capacidad de concebir y evaluar modos de vida, y los sistemas políticos adecuados a ellos, diferentes de aquellos que se encuentran en su propia sociedad o dentro de cualquiera sociedad existente¹⁸.

Pero lo diferente, lo aceptable democráticamente, es lo alternativo a los valores que predominan en nuestra sociedad. Frente a la competitividad, la mercantilización de los bienes, el egoísmo y la insolidaridad, las

¹⁸ A. Gutmann, “What’s the use of going to school?”, *Utilitarianism and beyond*, pág 270, A. Sen, B. Williams,

instituciones educativas deben fomentar el diálogo, la solidaridad, la capacidad de colaboración, la sensibilidad respecto del otro y del medio ambiente. Pensar críticamente es considerar otras ideas, tener en consideración otros razonamientos, ver las cosas desde distintas perspectivas y hacerlo es hacer visible al otro, al que es usualmente apartado, excluido, ocultado, etc. Hacer visible al otro es pensar la diferencia. La renovación del ideal liberal y democrático exige, desde el punto de vista educativo, un compromiso, el compromiso con la diferencia. Si el antiguo liberalismo luchó por relegar la diferencia al espacio de la privacidad en aras de buscar un espacio común que hiciera posible la vida colectiva, hoy sabemos que es necesario educar en la diferencia, como condición de una verdadera democracia. Este, por supuesto, no es un ideal absoluto, no es el ideal moral perenne, sino “el ideal moral de nuestro tiempo”, y el que debe dirigir nuestros propósitos educativos.

Por el contrario, algunos entienden que ser liberal significa poner en primer plano el derecho del individuo a tener sus propias opciones, a elegir por sí mismo, y por ello debe interpretarse que los padres tienen un derecho absoluto a elegir el tipo de educación que desean para sus hijos. Esto es ir hacia una sociedad diferenciada por el camino del viejo *laissez faire* aplicado ahora al mundo de la educación. Sin duda, en el contexto de nuestra sociedad crecientemente multicultural aparecerá, una y otra vez, la tendencia a considerar que el objetivo es optar por la diferenciación en el sentido de que cada cual elija el camino que le parezca oportuno. Así, bajo el ropaje de la ideología de la pluralidad se defiende la privatización de los centros educativos y la posibilidad de la elección de los mismos¹⁹. Pero, como Gimeno Sacristán ha puesto de manifiesto, bajo este paraguas sólo se esconde la defensa y el mantenimiento de los privilegios de los mejor situados. Se trata, a su juicio y apoyándose en Bobbio, de “optar por estimular la convergencia respetuosa con la libertad o dejar que cada diferencia encuentre y desarrolle su propio camino”. Y “la lógica de que cada cual busque su nicho ecológico escolar, implícito en

¹⁹ El caso del “cheque escolar” recientemente implantado por la administración Bush.

la privatización que se dice diversificadora, camina en una dirección poco integradora”²⁰.

La capacidad de elegir por sí mismo puede interpretarse no sólo como el derecho de los padres sino también como el que tienen todos los ciudadanos a tener la formación adecuada para poder pensar por sí mismos; y esto significa la posibilidad de considerar las cosas de diferentes modos o modos alternativos. El pluralismo que es necesario defender no reivindica exclusivamente el concepto de libertad negativa, el dejar hacer de los demás, sino que está abierto a confrontar el punto de vista propio. Frente al imperativo social uniformizador que afirma la diferencia bajo el formato de un pluralismo no integrador, la educación liberal implica la defensa de una educación que incorpora el pensamiento crítico y la capacidad de distanciamiento frente a lo establecido en el núcleo mismo de su propuesta. No hay que olvidar que lo hoy establecido no son fundamentalmente los ideales democráticos sino los valores interpuestos por la ideología que genera el mercado.

Se trata de incorporar el discurso de la diferencia al ámbito de la educación y hacer de esa incorporación un compromiso. Frente a aquellos que defienden la neutralidad como el camino hacia la verdadera pluralidad, hoy debemos sostener que no hay racionalidad sin valores, que la aspiración a la verdad no se puede situar por encima o en un lugar distinto del esfuerzo por conseguir una sociedad mejor. Si la educación ha de buscar el crecimiento de la persona en sí misma con independencia de los fines sociales o profesionales, esto no se consigue hoy disminuyendo la intervención pública en el ámbito de la educación. Al estado, incluso en su faceta innegable de la protección de la libertad individual, le compete la promoción de la atmósfera moral adecuada para un auténtico desarrollo de la libertad. Pensar que el estado renuncie es abandonar una pluralidad real en nombre de una libertad ficticia.

No se trata tampoco de oponer la educación liberal a la educación doctrinaria sino, que una vez reconocido el indiscutible compromiso moral de toda forma de educación, hay que encontrar la forma de distinguir la educa-

²⁰ J. Gimeno Sacristán, “Nuevos liberales y viejos conservadores ante la educación”, en *Neoliberalismo vs. Democracia*, pág. 147. Ed. La Piqueta.

ción liberal de la autoritaria. Como ya vio Dewey con claridad, en educación la cuestión no está entre imponer o no imponer, sino en la naturaleza de lo que se impone. Hay formas de enseñar que cultivan y agrandan la inteligencia crítica y creativa, y otras que la restringen y empequeñecen. El adoctrinamiento en democracia no es meramente la imposición de algo externo al individuo, sino de lo que permite su crecimiento, desarrollo y maduración. El desarrollo de la individualidad y de la pluralidad no es, según Dewey, un obstáculo para la democracia sino, por el contrario, el camino de su realización. En la misma línea definida por Durkheim, Dewey ya señaló que la democracia era un modo de vida que partía de la convicción, la creencia en las posibilidades del individuo, de su desarrollo, de su singularidad, de su individualidad. Ahora bien, al mismo tiempo creyó que el desarrollo del espíritu crítico, de la creatividad, de la afirmación de la singularidad no son fruto espontáneo de la naturaleza, sino que ha de ser cultivado socialmente mediante el fomento de la inteligencia que está, según Dewey, vinculada esencialmente a los valores que la democracia como ideal moral lleva consigo.

Que la presencia de los valores éticos y políticos en educación es altamente deficiente, es un dato de difícil refutación. Sólo una malentendida mentalidad liberal que ha convertido en criterio de profesionalidad la ausencia de valores éticos, que ha relegado las cuestiones problemáticas de la moral y la política al ámbito de la privacidad, que ha entendido que las formas de conocimiento no son formas de compromiso social, y el miedo a recaer en formas de adoctrinamiento afortunadamente ya periclitadas, permite comprender el elogio de la especialización y la búsqueda de la verdad frente a una enseñanza comprometida con los problemas sociales y políticos de nuestro tiempo.

La expresión “enseñar por compromiso” puede querer decir que se enseña, al igual que se ejercen muchas otras profesiones, por las necesidades que impone nuestra sociedad, sin que ello requiera ninguna clase de convicción moral y política. Sin embargo, lo que aquí se ha querido defender es que, como Durkheim ya apuntó, la educación lo que necesita ante todo son docentes comprometidos con el valor ético y político que la educación tiene en el seno de una sociedad democrática y éste es, hoy, un compromiso con la diferencia. Como docente, y preocupado por el problema de la alteridad, es un compromiso que debemos reconocer en el profesor Mariano Peñalver.

ACERCA DE LAS VENTAJAS Y LOS INCONVENIENTES
DE LA RISA EN FILOSOFÍA

Patricio Peñalver Gómez
Universidad de Murcia

– (...)

–Esto va a acabar mal, lo veo venir, y después de tantos intentos, después de tanto buscar algún procedimiento para entrar ordenadamente en materia, la risa en filosofía en este caso, a partir de una cierta inquisición de la risa, tema aparentemente poco o apenas filosófico...

–¿Esto?

–Sí, este murmullo en que tú y yo andamos enredados y que ahora mismo empieza en la “dudosa luz del día” precariamente a cobrar forma entre nosotros, vagos, inconsistentes interlocutores como somos, tú y yo, en este diálogo que otros llamarán, con razón, falso, inventado: escrito. Esto, lo que oyes, lo que leemos, la conformación francamente demasiado aleatoria –y ya sé que no hay sentido que valga sin una parte de azar, nuestro amigo diría “contingencia”–, la cristalización ya violenta, con su elemento de *rigidez*, de automatismo y de mecanismo, del susurro interior o de la palabra viviente y *flexible*, o de la conversación del alma consigo misma –pero el alma es mucha gente, no hace falta que sea especialmente esquizofrénica para que en ella se hagan oír unas cuantas voces, y ni siquiera manda siempre la sedicente “yo”–, en fin, nuestro diálogo cómplice, o la congelación técnica de nuestro diálogo dinámico...

–Cuenta con la complicidad también de los testigos, de los destinatarios, vamos todos en el mismo barco, hasta los filósofos analíticos más escolásticos (la rémora institucional mundial más pesada para el ejercicio libre de la filosofía actualmente) confiesan en privado su añoranza de pensamiento vivo...

–Aún así: lo cierto es que esto empieza mal, repito, y eso está ya a la vista del lector desocupado curioso impertinente paciente pero crítico que

cualquiera que escribe busca; pero además acabará mal, me temo, te decía, y por lo pronto intento amortiguar el fallo con alguna precaución o alguna previsión. Esta, prosaica, *materialista*, si me entiendes, tiene que ver a su vez con el ancestro mismo de la materia, con la madera: con el papel, con el poco papel del que disponemos hoy. No disponemos, pues, de espacio, apenas. Menos de lo corriente, en cualquier caso, en medios académicos. Entre, *por un lado*, nuestro inercial sometimiento al *automatismo* (vamos ya subrayando los términos del filósofo cortés que nos obsesiona hoy) del estereotipo del ensayo del *scholar* medio de estos parajes para revista académica, y, *por otro lado*, la amplitud objetiva se diría inabarcable del tema propuesto para el caso, la risa en la filosofía –si me permites que *mime* (en el sentido más bien francés: nuestro amigo es un afrancesado incurable), si me permites que imite cariñosamente, pues, el código universitario–, apenas vamos a poder sugerir, suscitar, un par de dudas, alguna pregunta sobria *sobre las ventajas y los inconvenientes de la risa en filosofía*.

–Sigues, algo *mecánicamente* me temo, “mimando” el léxico universitario, digo, en el socorridísimo tema del poco espacio, o el poco tiempo (aquí más o menos lo mismo), para exponer una tesis o un problema. Reivindicación siempre algo ridícula la del filósofo que pide más espacio, o más tiempo, para “desarrollar”, curiosa expresión, su tesis, no digo que no sea razonable coyunturalmente. Pero si la filosofía es una conversación infinita (con más gracia que los fanáticos del diálogo hermenéutico inacabable urbanizado a lo Gadamer, lo dijo ya con todas las letras Platón en su comentario al gran mito del *Político*), cualquier *epiqueíresis* filosófica requeriría unas cuantas horas a poco que el tema tuviera que ver con la naturaleza misma de la filosofía, y no cabe duda, o intentaré dejar claro que no cabe duda de que el caso de la risa es uno de esos casos. El caso es que sin embargo por otro lado casi todos los asiduos de encuentros entre filósofos anhelan el retorno de ese arte casi perdido en el gremio, la *braquilogía*, en el sentido, por ejemplo o sobre todo, del Sócrates del *Protágoras* en su lucha contra las “conferencias” del sofista pedagogo, pero también en el sentido de la rapidez contundente de los cínicos, incluso la palabra de respuesta como puñetazo en la mandíbula del que pregunta morosamente con inocencia culpable...

—Sea. No repitamos la queja corriente del *scholar* mal acostumbrado a hablar sin coto, durante meses, a un más o menos pequeño grupo de copistas. Una escena que horrorizó ya al joven Nietzsche profesor en Basilea. Pero de todos modos no es ése el problema. La previsión del fallo o del final fallido que me atenaza o que nos atenaza, este miedo en suma a hacer el ridículo y encima en ocasión simbólicamente y emocionalmente cargada, tiene motivos menos extrínsecos que el aducido hace un momento. Lo que me inquieta es el miedo a mezclarlo todo, a raíz de un se diría legítimo querer suscitar los mil matices de la risa filosófica y de lo filosóficamente risible, a raíz de un serísimo propósito de desvelar e incluso revelar los pliegues o los niveles de la risa. Y sobre todo, *el sí y el no a la risa*.

—Asunto serísimo, quede claro al menos este punto de complicidad en nuestra inquietud. Tiene que ver directísimamente con el poder. En última instancia la cuestión está en saber quién se ríe el último. Para aproximarse a esa cuestión no sería pérdida de tiempo, si lo tuviéramos, el rodeo por una aproximación enfáticamente filosófica a la risa. Lo cual incluye el escabroso asunto, y clásico (ya desde la *Carta Séptima* de Platón) de la risa que suscita el filósofo (más que la filosofía), en la gente: en la gente ilustrada, y no sólo en la esclava tracia analfabeta del *Teéteto* ante un Tales que cae en el pozo mientras contempla las estrellas, el estereotipo del filósofo *distráido*, y enseguida veremos la virulencia de la distracción para el entendimiento de la comicidad. Pero nuestra inquietud la solivianta sobre todo la sospecha de que el ridente triunfante como tal es muchas veces inmensamente ridículo él mismo a su vez, cómico: y tristísimo en su no ocasional crueldad. No es una paradoja retórica, un artificio de ingenio. Estamos evocando ya, lo adivinas, el gran tema del *bufón del bufón*, el gran tema por ejemplo del *Sobrino de Rameau*¹, que hay que aprender a

¹ “Hace ya mucho tiempo que existe en título de bufón de su majestad., pero jamás veremos el título de sabio de su majestad. Yo soy el bufón de Bertin y de otros muchos; quizá el vuestro en este momento; a menos que vos seáis mi bufón. El verdadero sabio no tiene necesidad de bufones. Aquel que tiene un bufón, no puede ser un sabio; pero si no es un sabio, entonces es un bufón quien, a pesar de ser rey, no es más que el bufón de su bufón (*Celui donc qui a un fou n'est pas sage; s'il n'est pas sage, il est fou; et peut-être, fût-il*

leer desde luego sin la *Fenomenología del Espíritu*. Y nuestro amigo, el afrancesado afincado en Cádiz nos ha enseñado a releer a Diderot, (y a Voltaire y compañía), sin la pesada carga de la Dialéctica especulativa. La temblorosa ambigüedad, o terrorífica, de la *risa helada por otra risa*, es también el gran tema, por otro lado, del *Quijote*, al menos de una cierta lectura del Quijote, la única que hoy me interesa: aquella que articulase una interpretación general de la obra a partir de una interpretación exhaustiva del episodio de los Duques como texto melancólico y apotropaico (capítulos 30 a 57 de la Segunda Parte): como una reflexión, pues, sombría, y autodefensiva, de Cervantes ante los efectos sociales terribles de su propia invención risible.

— Toda una taxonomía de las inabarcables lecturas del *Quijote* podría organizarse a partir de este criterio: cómo dan cuenta unas y otras de la relación reflexiva de Cervantes con lo risible objetivo de su invento, y con los ambiguos efectos sociales, “correctores”, de la risa cruel de los que se ríen a conciencia del Caballero de la Triste Figura. Pero el corpus textual de la risa es inmenso, heterogéneo, tú sabrás por qué ahora haces más caso del *Sobrino de Rameau*, o de Cervantes. Tendríamos que interesarnos también en los momentos de risa de un filósofo tan llorón como Nietzsche, o en la risa que se daba a sí mismo el sabio griego solitario por reírse él solo (toda vez que si llorar a solas se tiene habitualmente por costumbre saludable, la risa solitaria inquieta extrañamente), o en la sabia reglamentación de la risa por parte de Platón en las *Leyes*, o en la hilaridad casi compulsiva de los monólogos de Mister Bloom y su señora², o, en otro registro,

roi, le fou de son fou”. Anoto sin mucho convencimiento la traducción de Félix de Azúa en Denis Diderot, *Novelas. La religiosa, El sobrino de Rameau, Jacques el fatalista*, Madrid, Alfaguara, 1979. El paso tiene dificultades críticas. Cf. Diderot, *Oeuvres Complètes*, tome XIII, Hermann, 1989, Paris, p. 139.

² La risa estaría en la estructura o en la dinámica interna de la escritura de Joyce, no sólo en el Ulises, más bien sobre todo en el ilegible —confesó por todos nosotros Borges— *Finnegans Wake*. Anotemos un punto de partida para otro posible camino (que no voy a considerar aquí) para determinar las ventajas y los inconvenientes de la risa en filosofía. Se habrá podido adivinar, ese otro camino podría ser la lectura derridiana, tan afirmativa como resistente, del corpus de Joyce. Jacques Derrida, *Ulyssse gramophone. Deux mots*

en el análisis freudiano del *Witz*, sin rastro de humor por cierto; o en fin, por marcar la heterogeneidad que nos desborda, el asociacionismo sin medida, cabría interesarse, ya en nuestro barrio, en el “humor” que recorre por ejemplo las páginas de esa bella obra menor que es el *Diccionario filosófico* de Fernando Savater, que empieza tan alfabéticamente como razonadamente con la voz “alegría”, pero cuya risa se oye sobre todo en la vuelta de tuerca a la autoironía del autorretrato en diez partes de la voz “predicadores”, o, si me permites una larga cambiada, en la risa de San Juan de la Cruz en el episodio de Caravaca...

—Pero ese género de asociaciones culturales, muy halagador al oído de los insufribles humanistas retóricos, y al que tan fácilmente somos propensos en nuestra cultura académica alejandrina y hermenéutica, celebrante entusiasta de la confusión reinante, ese género hay que saber evitarlo, o al menos su trampa. También esta complicidad nos une: muy sencillamente, y acaso ingénuamente, estamos convencidos tú y yo de que la Filosofía está llamada a establecer la verdad con todas las de la ley, y si es sociológicamente posible, imponerla, *debe imponer la verdad*, no se anda con asociaciones histórico-culturales, o fragmentos *sogeanante* postmodernos de adorno, o jueguecitos literarios, o, menos aún, “sabias” opiniones ilustradas amalgamadas con huera invocación de la llamada tolerancia...

—La dichosa “tolerancia” es un término al que sólo daremos un sentido legítimo si se lo sitúa en su contexto propio, el contexto físico y clíni-

pour Joyce, Galilée, Paris, 1987, p. 50.: “La cuestión sería entonces ésta: ¿por qué el refr atravesaría aquí la totalidad de la experiencia que nos pone en relación con *Finnegans Wake*? ¿Por qué no se la puede reducir a otras modalidades, afecciones, sean cuales sean su riqueza, su hererogeneidad, su sobredeterminación? ¿Qué nos enseña esta escritura acerca de la esencia de la risa cuando ésta se ríe a veces de la esencia, en los límites de lo calculable y lo incalculable?”. Remito también en el contexto a Derek Attridge, *Peculiar Language. Literature as Difference, from the Renaissance to James Joyce*, Cornell Univ. Press, New York, 1988, (especialmente sobre “The pleasures of the Pun”, pp. 188 y ss). En nuestros parajes, más que otras, la escritura de Julián Ríos, el autor de *Larva*, es una tentatfvisa serfísima, arriesgada, donc, de estar en sintonía con la risa de Joyce, con su “sexto sentido del humor”. De Julián Ríos véase ahora: *La vida sexual de las palabras*, Seix Barral, Barcelona, 2000, que arranca con “Joyce and company”.

co. Tal cuerpo “no tolera” la penicilina, o es alérgico a la leche, o le sienta mal el tanino...

—No quita que tú y yo ahora, desde la irresponsabilidad de nuestra incontinencia verbal virtual, nos aprovechemos de la elegante cortesía de gente más responsable, metidas en el negocio realísimo de las publicaciones abiertas incluso a las ideas adversarias. Al menos, y como mínimo agradecimiento a la susodicha cortesía de esa gente, vayamos ya yendo a la cosa misma. Nos interesa entonces *la verdad de la risa*, no digo, simplemente, una respuesta a qué es la risa, lo que supondría ya un sometimiento despistado a la versión canónica de la Ontología, siendo así que la gracia de la risa para la filosofía podría justamente estar en que acaso no deje intacto el lazo tranquilo de la razón y el ser. La verdad de la risa puede llevarnos por el camino de una *ruina de la esencia* o del ser, del ser en general y del de la risa. Pero no daremos un paso si no la abordamos, la risa y la verdad de la risa, con método filosófico, con alguna sabia administración de divisiones y sinopsis, como el carnicero platónico del *Fedro*. Ahora bien, es sabido que el quizá último gran filósofo clásico de nuestro ámbito civilizatorio, digo Don Enrique Bergson, como le llamaba Don Antonio Machado, creo, escribió un tratado sobre la risa. Ahí quería llegar, ahí quería empezar.

—Se estaba viendo venir, sobre todo con lo de la “distracción”, punto de partida de la especulación bergsoniana sobre la risa. Con todo, a más de uno le parecerá exagerado, cuando no gratuito, lo de “último filósofo clásico” de nuestros parajes.

—Lo digo a conciencia, a la vista de un detalle de fechas. Husserl, está claro, sería el otro posible “último”. El otro filósofo que creyó poder mantener una fidelidad fundamental al platonismo, al racionalismo europeo, al gran idealismo occidental. Pero el judío alemán murió en 1938, y el judío francés, en 1941. Poco después, por cierto, de hacer cola como judío de a pie para alistarse en las oficinas dispuestas para el registro de los ciudadanos franceses de raza hebrea por el régimen criminal de Vichy, renunciando así a sus privilegios como premio nóbel de Literatura, profesor del Collège de France, y escritor célebre. Y renunciando también a “convertirse” al Cristianismo, a lo que le llevaba muy naturalmente, muy flexi-

blemente, lo que ya decía en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, justo por fidelidad a su pueblo perseguido a muerte en aquella hora fatídica en medio de la civilizadísima Francia, culpablemente arrodillada ante Hitler.

–Colea todavía y coleará esa culpa colectiva malenterrada que fue el apoyo masivo inercial (los términos, y el diagnóstico, de tipo bergsoniano, vienen al caso) de la nación francesa, y la irresponsabilidad doblemente culpable de los intelectuales, ante el mayor crimen colectivo de la historia de Europa (si es que, como apuntan algunos historiadores, el Gulag pertenece a la historia de Asia). Crimen cometido delante de las narices de la nación francesa si es que no con su complicidad activa. Pero dejemos estar esto, vamos a la risa, a la especulación de la risa (entiéndolo también en el sentido financiero) en la filosofía, a partir de lo que de ella dice el que dices “último filósofo clásico”...

–No digo que después no haya habido escritores y maestros “filósofos”, y algunos con cierta excelencia, si no excelencia clásica, lo que digo es que o una cosa u otra, o filósofo o clásico. La segunda mitad del siglo XX no permite ser las dos cosas, qué le vamos a hacer. Después de la Shoah y de Hiroshima, el racionalismo idealista es puro laliocentrismo, logo-irenismo, algo peor que la logomaquia...

–Veamos pues ese tratado de la Risa. Pero, con todo, y previamente, por qué leer a Bergson, uno puede preguntárselo. Quiero decir: por qué leerlo más allá de por qué no leer a cualquiera, leerlo buscando qué en su pensamiento, más allá de este desolador culturalismo historicista que todo lo iguala, que todo lo devora y lo entierra.

–Nuestro amigo puede ayudarnos. Se planteó muy formalmente esa pregunta: qué dice hoy Don Enrique. Y la contesta. En suma, la actualidad, la contemporaneidad, la posibilidad real de *suscitación*, o resurrección transitoria, de Bergson, estaría basada en la paradójica posibilidad de una correlación entre el “espiritualismo” del autor de *Materia y memoria*, y el neo-materialismo o más bien neo-naturalismo de los antiantropólogos postestructuralistas que eclosionan graciosamente en los sesenta y en los setenta en Francia. Más bien que en Francia, añadiría yo por mi parte si me permites el matiz, en un París algo ridículamente “consciente”

de ser la capital de la vanguardia del pensamiento mundial. Desde la *Enciclopedia* hasta Foucault, allí todo el mundo da por sentado que son el relevo de Atenas (relee la voz “Paris” en la gran máquina fabricada por Diderot y D’Alembert).

– Pero hagamos expreso el contraste. Según uno de sus más finos discípulos (Jean Guittou), Bergson, nacido en París, tuvo siempre algo de francés de provincias.

–Sigo, repito sin mucho convencimiento ese léxico, muy equívoco sobre todo en el caso de “antiantropologismo”, y de “post-estructuralismo”. Leo: “La cuestión que pretendemos investigar, explicitada lo más esquemáticamente posible, y adoptando una formulación de estilo histórico-filosófico, concierne a las correlaciones, simetrías y repeticiones entre la obra de Henri Bergson y un aspecto del pensamiento contemporáneo . Se trataría de relacionar un pensamiento aparecido en las postrimerías del siglo XIX (hacia 1890) y que se desarrolla y formula, en sus elementos esenciales, antes de 1914 (...) y el pensamiento anti-anropológico surgido en la segunda mitad del siglo XX. (...) La comparación entre estos dos períodos históricos no se nos antoja académica ni arbitraria, sino polémica y significativa. Parece, en efecto, a primera vista paradójico tratar de correlacionar el bergsonismo y el pensamiento anti-anropológico, es decir, un aparente “espiritualismo” nacido en el siglo XIX y un neo-materialismo surgido en torno al estructuralismo lingüístico redescubierto en los años 60”³.

–Habría otro motivo, particularísimo, prácticamente incomunicable, como no sea por vía de alguna discreta elipsis, un motivo que se presta al ridículo del secreto a voces, un motivo suplementario para repasar ahora nosotros la filosofía bergsoniana de la risa, el sí y el no de Bergson a la risa. Más que un motivo es un objeto, casi un fetiche. Este que aquí tengo delante: un viejo ejemplar de la *Risa*, en la edición de Losada de 1939, encontrada algo azarosamente en la biblioteca familiar hace treintaitantos

³ Mariano Peñalver, *Desde el Sur*. Lucidez, humor y sabiduría, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1997, p. 55.

años, y que en plena adolescencia nos enseñó la posibilidad de una serísima consideración teórica, filosófica, de la risa. Y así, la posibilidad de la filosofía misma, como algo más prometedor que la filosofía entendida como “estudio de las primeras causas”, una definición escolar que ahuyenta a cualquiera de ese estudio, por más que los adolescentes que éramos debieron oírla en el Liceo al que iban y del que venían con la susodicha edición de la *Risa* en la mano.

—Un ensayo menor, dirán. Pero enseña mucho de la dialéctica interna del pensamiento bergsoniano sobre todo cuando éste camina de *Materia y memoria* (1896) a la *Evolución creadora* (1907). Se publicó primero como una serie de tres artículos en 1899. En el mismo contexto temático y de fechas, se diría en el mismo impulso, habría que situar la gran conferencia de 1901 sobre el Sueño. La “lógica de la risa” (una expresión ya ella misma como tal muy “moderna”) tendría un aire de familia con la “lógica del sueño”, y una y otra serían a su vez casos de la lógica de la *locura normal*⁴. Y de paso recordemos: la *Interpretación de los sueños* de Freud, que se edita con pena y sin gloria en 1900; y del judío austriaco, también, el libro clave sobre el *Chiste*, el *Witz*, en 1904. Por cierto, curiosamente (¿curiosamente?) Bergson incluye esa obra en la breve lista bibliográfica que añade al prefacio de la edición de 1924 del libro sobre la risa⁵.

—Está claro que no es cosa de analizar el movimiento del análisis de Bergson en sus tres movimientos: lo cómico de las formas y los movimientos, lo cómico de situación y lo cómico verbal, y lo cómico del carácter. Estos análisis, riquísimos, fascinantes en ocasiones incluso allí donde no nos convencen, nos interesan también y sobre todo por otra cosa que lo que dicen. Bergson propone en suma un análisis filosófico de la risa; lo que aquí andamos buscando es sobre todo la relación posible, a inventar quizá, de la risa con la filosofía.

⁴ Henri Bergson, *La Risa*. Ensayo sobre la significación de lo cómico, Losada, Buenos Aires, 1939, p. 138.

⁵ La edición argentina citada no recoge esa lista bibliográfica. Cf. Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 384-385.

—No quita que no sobra subrayar los más seguros resultados de ese análisis, de esa extraña puntería en la intuición de los procedimientos de fabricación de lo cómico, una intuición además por cierto ajena a toda simpatía con dichos procedimientos.

—Tal vez el acierto todavía hoy, cien años después, de la publicación de esos análisis, la parte indudable de iluminación de los mecanismos de la risa y de lo risible que proporcionan, viene de la firmeza y congruencia con que Bergson afirma su hipótesis inicial: la risa tiene o es ante todo una *función social*. De hecho, de esa idea dice inicialmente que es “la idea que ha de presidir todas nuestras investigaciones. La risa debe responder a ciertas exigencias de la vida en común. La risa debe tener una significación social”⁶.

—Hay una parte nada jovial, nada amable, en la risa. La risa infringe un castigo al que incurre en el ridículo. Ese elemento de humillación del ridiente sobre su víctima (y siempre que hay risa hay alguna víctima) no sería una circunstancia accidental del júbilo de los que se ríen, estaría inscrito en la esencia misma de la risa. Y el placer que da no es un placer puro⁷. La risa *castiga*, más bien, consiste en castigar una cierta infracción social. ¿Qué? La rigidez, la falta de flexibilidad de ciertas conductas o caracteres, aquellas o aquellos que están sometidos a mecanismos ciegos, inerciales, en los que el “sujeto” es invisible para sí mismo, es rigurosamente inconciente: mecanismos típicos de la lógica del inconsciente, de *repeticón*, de *inversión*, de *interferencia de series*...

⁶ *La Risa*, cit., p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 105. A pesar del recurso a esa expresión, el nombre de Platón no aparece en ningún momento del texto. Sí en cambio Aristóteles como presunto primer gran teórico de la comedia. Y sin embargo, la argumentación de Bergson en el libro puede leerse sin violencia como un eco, o una variación, del *Filebo*. Desde luego por su teorización de los placeres puros e impuros. Pero también por su explicación de lo ridículo, como “vicio” contrario a la virtud recomendada por la inscripción de Delfos, *en aquellos casos en que quien es víctima de su ilusión de autoconciencia es débil, y así, incapaz de vengarse de aquellos que se ríen de él*. De donde que la ignorancia de sí mismo del poderoso resulte “odiosa y vergonzosa”, ya que su mal, su ignorancia, se extiende a los que le rodean. Cf. espec., *Filebo*, 48c-49.

—Está claro que el Deleuze de *Lógica del sentido* leía mucho la *Risa* de Bergson, no me refiero sólo a la “Decimonovena serie, del humor” de aquel libro.

—La risa en suma castigaría la mecanización de la vida, o incluso, “lo mecánico insertado en lo vivo”, *du mécanique plaqué sur du vivant*⁸. Subrayemos, pero habrá que volver a esto, la lucidez del análisis de las distracciones del lenguaje mismo⁹, o de lo mecánico del lenguaje.

—Y Bergson apunta, como sin quererlo, a una irreductibilidad de lo mecánico del lenguaje, a la imprescindibleidad de una maquinaria que *pasa del sentido*, que eventualmente destruye el sentido. El lenguaje no es pura vida, pura expresividad. “Hay en el lenguaje algo que vive de nuestra propia vida; y si esta vida del lenguaje fuese plena y perfecta; si no hubiese en él nada cristalizado; si el lenguaje, en suma, fuese un organismo completamente unificado, incapaz de fraccionarse en organismos independientes, no le alcanzaría lo cómico, como no le alcanzaría tampoco a un alma que tuviese una vida armónicamente fundida, tersa, semeiante a la superficie de un agua serena. Pero no hay *estanque* en cuyas aguas no floten hojas secas, no hay alma humana sobre la cual no pesen hábitos que le comunican cierta tiesura y rigidez para consigo misma y para con los demás; no hay lengua, en fin, tan flexible, tan profundamente viva, tan presente en cada una de sus partes, que elimine lo *hecho* (*le tout fait*) y pueda resistir a las operaciones de inversión, transposición, etc, a que se la quiera someter, manejándola como si fuese una simple cosa. Lo rígido, lo hecho, lo mecánico por oposición a lo flexible, a lo vivo, a lo que está siempre cambiando; la distracción como lo contrario a la atención, el automatismo, en fin, como contraste de la libre actividad, he ahí, en suma, lo que subraya la risa y lo que aspira a corregir” (menos el de “hecho”, míos son los subrayados)¹⁰.

—Todo este pasaje puede leerse, sin duda, en clave convencionalmente “vitalista”. La hoja seca, la repetición mecánica, serían simplemente

⁸ *La Risa*, cit., p. 44.

⁹ *Ibid.*, pp. 80-99.

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

exteriores a la interioridad del lenguaje expresivo. Y sólo ocasionalmente, en forma de crisis, lo mecánico irrumpiría en lo vivo de la expresión, deviniendo éste, o el hablante, ridículo, objeto de risa. La cual curaría la trasgresión, traería al trasgresor al orden. Pero cabe *otra lectura*, a decir verdad menos inducida por el impulso bergsoniano, pero que su texto soporta: lo mecánico estaría inscrito en la estructura de la vida, o, lo que es lo mismo, la vida inscrita en la estructura de lo mecánico. Otra economía de la vida y la muerte, del *bíos* y la *techné*. No sólo la hoja seca está muerta: el estanque, el agua estancada es un poderoso símbolo de la muerte en el imaginario social de las civilizaciones mediterráneas. Sí, lo adivinas, todo el texto, sobre todo si incluimos sus contextos menos aparentes y sus subtextos más relevantes, pide una relectura desde las categorías movilizadas por *La voz y el fenómeno*¹¹.

—Hay un sí claro en el estrato más visible, intencional, del texto de Bergson a la función social de la risa, por más que un sí sin simpatía. El vitalismo de Bergson legitima la ridiculización del distraído. Pero en todo el análisis se oye una nota de reserva, una distancia frente al coro de los risueños. Una grave frialdad de Don Enrique en el momento del aplauso del público en el teatro tras la representación del *Tartufo*, digamos. Donde se nota más clara esa nota es allí donde Bergson nota que reímos no sólo de las torpezas sociales (repeticiones, distracciones, mecanismos ciegos...), sino también, a veces, de las “buenas cualidades” “Y por último, hay que confesar —aunque cueste algo decirlo— que no son sólo los defectos de nuestros semejantes los que nos causan risa, sino que también nos la suelen inspirar sus buenas cualidades”¹². La risa castiga más la insocia-

¹¹ Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, Pre-textos, Valencia, segunda edición, 1995. Decimos, una “relectura” del texto de Bergson a partir de los problemas levantados por la Deconstrucción del argelino, no una apuesta, poco verosímil, y seguramente no interesante, de paralelismo entre Bergson y Derrida. El mismo Mariano Peñalver señala las reservas que suscita la comparación entre Bergson y Derrida, en suma el uno en busca de una “trasparencia” de la vida, el otro en cambio más bien empeñado en “espesar” la densidad inagotable de las virtualidades semánticas del lenguaje. Cf. *Desde el Sur*, cit., p. 73, nota. Más arriesgada es la hipótesis esbozada de paso de un paralelismo entre las rupturas introducidas por Derrida en el pensar filosófico, y las que introdujo Einstein en la Física de nuestro tiempo; cf. *ibid.*, p. 89.

¹² *La Risa*, cit., p. 106.

bilidad, una cierta insociabilidad, que la inmoralidad. “La verdad es que el personaje cómico puede hallarse a buenas con la moral; pero faltarle, en cambio, ponerse bien con la sociedad”.

—Veamos adónde va el último paso del análisis. La naturaleza de lo “cómico de carácter” Bergson la establece en principio siguiendo el hilo de ejemplos proporcionados ante todo por la Comedia francesa clásica. Pero para radicalizar su interpretación, o más bien para dejar ver la raíz de su interpretación, estipula las condiciones de “lo cómico ideal”. La pregunta, como siempre en Bergson, tiene esta concreción, la de interrogar por los *procedimientos*, por la técnica, para fabricar lo cómico. “Voyons maintenant, d’après ce qui précède, comment on devra s’y prendre pour créer une disposition de caractère idéalement comique, comique en elle-même, comique dans ses origines, comiques dans toutes ses manifestations”¹³. El pasaje enuncia las condiciones de esa creación o producción de lo “cómico ideal”, y Bergson está aquí pensando específicamente en el arte de la comedia. La comicidad ideal tendrá que ser: *profunda*, al mismo tiempo que *superficial*, *autoindulgente* y sin escrúpulos para mostrarse sin pudor, al mismo tiempo que *molesta* para los demás para que éstos la repriman con su risa, *corregible*, justo para que la risa no sea inútil, al mismo tiempo que siempre renaciente (o siempre de nuevo suscitable). Y en suma: “Inseparable de la vida social y capaz, en fin, de tomar la mayor variedad de formas y de sumarse a todos los vicios y aun a algunas virtudes”.

—Pero has olvidado, u omitido, un par de condiciones que el pasaje atribuye a lo cómico ideal.

—Creo que hay que sacarlos de la lista, o más bien ponerlos primero. Se trata de aquello que hace que lo cómico ideal provoque nada menos que una *risa universal*. El carácter idealmente cómico tiene ser invisible para el que lo posee, y visible para todos los demás: “para que arranque una risa universal”. Ahora bien, esa comicidad del personaje, invisible para-él y visible para-nosotros, no hay que ir al taller de los comediógra-

¹³ *Oeuvres*, cit., p. 469. *La Risa*, cit., 129.

fos para que la produzcan con sus técnicas de alquimia de almas. No hace falta Moliere para eso. La mezcla alquímica buscada está ya hecha, “abunda en la humanidad como el aire en el campo”. Es, pura y simplemente, la *vanidad*. El defecto más superficial y a la vez más profundo, dictamina el gran moralista. No es propiamente un vicio, pero todos los vicios gravitan en torno a ella. Y la virtud correspondiente, la modestia, es inencontrable en la moral natural. Nadie es “modesto de nacimiento”: “La verdadera modestia no puede ser otra cosa sino una reflexión sobre la vanidad”.

—Aquí de nuevo aparece el énfasis de la legitimidad social de la risa. Esta sería el “remedio específico de la vanidad”, como que la vanidad es “el defecto esencialmente risible”. Don Quijote, presente desde las primeras páginas del libro, vuelve a aparecer aquí como ejemplo mayor. Y sin embargo..., sin embargo, que la risa cumpla una función útil, a saber, humillar la trasgresión social del que se toma ciertas libertades con la sociedad establecida, no quiere decir que la risa “acierta siempre, ni tampoco que se inspire en un pensamiento de benevolencia ni de equidad”.

—El no a la risa, la elucidación de los inconvenientes de ese potente contraveneno que es la risa contra el veneno de la vanidad, es un momento o un movimiento menos aparente del análisis bergsoniano. Pero irreductible. Y acaso explotable, prosequible más allá de lo que hubiese querido o previsto el grave filósofo vitalista.

—Por ejemplo, pero está claro que es más que un ejemplo, y no sólo para el análisis bergsoniano de la comicidad, a través de una enésima relectura del Quijote, la sugerida ya antes. Atenta especialmente a la variedad tonal de la escritura de Cervantes: la jovialidad, la ironía, la crítica social, la edificación moral, el divertimento narrativo, y también la melancolía.

—Será otro día, pero sí, una relectura del Quijote sistemáticamente organizada a partir del episodio o más bien de los episodios acaecidos en el castillo o casa de placer (ya interesante la oscilación del texto al respecto) de estos aristócratas aficionados a la caza y a los locos ridículos, y a las novelas de caballería como el mismo Alonso Quijano, daría materia para alguna otra vuelta de tuerca a la risa. Con tal que se persiga en esa lectura el motivo que llamábamos de la risa helada por la risa. Los Duques

montan el escenario, en un sentido muy precisamente teatral, para que Don Quijote, y también Sancho Panza, (oficialmente no loco, pero fiel hasta la muerte a su amigo loco, y del que muy bien sabe que es mentecato, pero por el que dispuesto está a renunciar a la gobernación de la ínsula), desplieguen hasta sus últimas consecuencias su comicidad: el desajuste “vanidoso” entre su ideal moral altísimo de la caballería andante, y el real vagabundeo de dos quasi-mendigos por los campos de la cruel Castilla de finales del XVI, poblada de gente tan aborrecible para cualquier bien nacido como la que habitaba en el castillo, o “casa de placer” de los Duques, y que vivían en ese paisaje como pez en el agua...

—Pero es Cervantes, quiero leer, el que se ríe a su manera, con risa helada, de los dichos Duques, y de su servidumbre (y habría que dar bulto al elemento enfáticamente jerárquico, a la cólera inicial del Duque ante la iniciativa de los criados para montar también ellos su “broma” de lavaderos de barbas), al “sacarlos” en la novela. Y no a muy buena luz.

—Quizá risa no tan helada. Algo de jovialidad parece asignarle a la risa “contra” su héroe Cervantes, toda vez que incluso por debajo, en todos los sentidos, de los Duques, queda finalmente el clérigo de la casa, que se niega, pero sin piedad alguna, a seguir la broma.

—Gracias a Dios no somos cervantólogos, se nos perdonará fácilmente que repitamos probablemente algo ya dicho, y con más fundamento, por otros.

—Cuando acaba la pesadilla de la estancia en el castillo “real” (o casa de placer) de los Duques “reales”, y don Quijote vuelve a sus andanzas, y a su lucha desigual con encantadores y malandrines de todo pelaje, y con personajes y situaciones realísimos como la vida misma, (pues desde luego Don Quijote no es un fantasma de la Mancha, toca el mundo, acaba normalmente golpeado por éste), él mismo, y sus lectores, respiran profundamente el aire libre del campo. Declama así el héroe, muy atinadamente para el caso, cuando se ve en la campaña rasa, libre de los requiebros de Altisidora y de los regalos de abundancia del castillo: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre: por la libertad, así como por la honra, se puede y debe

aventurar la vida". Vuelve a ver en el mundo, concretamente camino de Zaragoza, pues, un justo, un ayudador de los oprimidos. Para mí tengo que habría que llamar a ésta la *cuarta salida* del héroe. Inverosimilmente, el invencible caballero de los Leones ("leoncitos a mí"), había tenido no hacía mucho un momento de profundo desánimo. Dijo o confesó: "No puedo más". Y de hecho "resuelve" la aventura del caso, "la famosa aventura del barco encantado", pagando unos dineros, acaso el gesto más "realista" del personaje en toda la novela, ante un encantamiento más indescribible que los anteriores (cap. 29 de la Segunda Parte, in fine), justo antes de su desgraciado encuentro con la Duquesa cazadora. De no poca importancia para el negocio de esta lectura (parcial, claro) sería la concienzuda y muy bien argumentada explicación que da Don Quijote a los curiosos Duques acerca de un límite en su vulnerabilidad ante los encantamientos. Finalmente los encantadores *no pueden* con él, toda vez que también él tiene amigos en ese mundo. La prueba irrefutable de lo cual es que los encantadores enemigos tienen que revolverse entonces contra Dulcinea, y a la pobre la dejan hecha una campesina pestífera y brincadora.

—Hay melancolía, o en fin, risa helada, creo, en la "reflexión" cervantina sobre la curiosidad de mala ley de los Duques sobre cómo se las arreglan Don Quijote y Sancho para mantener intacto el amor del primero a Dulcinea, a pesar de las "dificultades".

—Avisé. Esto iba a acabar mal. Malamente desde luego porque terminado como empezado, sin orden ni concierto, interrumpido. Pero también mal porque al final la risa, y el final de la *Risa* de Bergson, producen en el filósofo que examina aquella gravemente una desazón agudísima. Como la del niño que en la orilla coge en su mano la espuma que deja la ola en la arena. Esa espuma, ese *mousse*, chispea, *pétille*, es alegría, *gaîté*. Pero está hecha a base de sal, y el filósofo que quiere saborearla, (cuando es de otra raza que la de Voltaire al menos¹⁴), encuentra en ella "una cierta dosis de amargura".

¹⁴ Se releerá la *boutade* sabrosa del ingenioso y tolerante philosophe, y socio capitalista en una empresa de tráfico de esclavos, reseñada en: Mariano Peñalver, "Voltaire: la búsqueda del otro", in *ER. Revista de Filosofía*, 19, 1995, p. 50.

II. SUSCITACIONES

ESPACIO Y NEGATIVIDAD EN MERLEAU-PONTY

Domingo Blanco Fernández
Universidad de Granada

Es comprensible que el pensamiento, en su impulso inmediato, conceda prioridad a la realidad del pensamiento, y del tiempo como forma del sentido interno, sobre la realidad de los cuerpos y del espacio. En cualquier caso, es lo que ocurrió en filosofía desde que Platón asoció la materia al no ser, frente al ser que es siempre y que no cambia nunca. El peso de esta herencia sobre la historia de la filosofía sería difícil de exagerar. En el momento fundacional de la filosofía moderna, Descartes reduce a extensión la realidad de la naturaleza exterior, pero se trata de una extensión idealizada que no se da más que a una inspección del espíritu, lo que da más certeza al pensamiento que al cuerpo. Y en nuestro tiempo prevalece aún la subordinación del espacio. El intento de reducir la espacialidad del *Dasein* a la temporalidad, en el parágrafo 70 de *Sein und Zeit*, lleva a Heidegger a interpretar la dirección espacial en el sentido de la tarea “dirigida” por el cuidado del *Dasein* que afronta el futuro. Heidegger piensa que el *Dasein* puede ser espacial, y no sólo extenso, porque es espiritual. El espacio por sí mismo, separado o desarraigado del futuro y del pasado, parece reducirse en Heidegger a un tiempo caído o degradado, correlativo de las formas inauténticas del cuidado. Para Merleau-Ponty, en cambio, hay una *Weltlichkeit* de los espíritus que está asegurada por las raíces que ellos hunden, no desde luego en el espacio cartesiano, pero sí en el mundo *estético*, que está por describir como espacio de dehiscencia y trascendencia, y no como espacio objetivo-inmanente¹. Ni siquiera la “dirección” de un movimiento de los

¹ *Le visible et l'invisible* (VI), Gallimard, París, 1964, pp. 269-270.

cuerpos se deja identificar como relación en el espacio objetivo; por eso se deja aplicar al pensamiento: “una *dirección* de pensamiento” no es una *metáfora* (VI, 275). Lejos de explicarse la dirección espacial por la temporalidad del cuidado, es porque al pensamiento y al sujeto hay que describirlos además como situación espacial, por lo que hay direcciones de pensamiento, y direcciones opuestas, como hay la izquierda y la derecha (VI 270).

Desde coordenadas muy diferentes de las de Heidegger, también Bergson había querido destruir la concepción del tiempo espacializado a fin de recuperar la duración, no sólo como el tiempo real, sino como la realidad misma. A lo cual respondía Merleau-Ponty que no hay que poner en causa al espacio como lo hace Bergson, ni basta pasar al tiempo como fusión para tener la solución. Es ésa una falsa antítesis, pues la ignorancia de la duración no viene de su espacialización por la física o la matemática, sino más bien de la proyección del espacio sobre un plano de representaciones. “El espacio en realidad –señala Merleau-Ponty– no comporta más *puntos*, más *líneas* que el tiempo”. De la reducción a significaciones objetivas hay que rescatar al espacio real de experiencia tanto como al tiempo: “Es preciso pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, es decir, como trascendencia, como siempre ‘detrás’, más allá, lejana” (VI, 249).

No era otra la tarea que Proust había acometido con su *En busca del tiempo perdido*, aunque los contemporáneos tendieran a interpretar la filosofía de la novela como una aplicación o un desarrollo del bergsonismo. El “tiempo” que está en el título es, desde luego, el asunto de la novela pero precisamente por la heterogeneidad, discontinuidad, e inagotable variedad de sus contenidos sensibles:

“Una hora no es sólo una hora, es un vaso repleto de perfumes, de sonidos, de proyectos y de climas”².

Con acierto se ha dicho por eso que esta concepción es contraria a la de Bergson:

² *A la recherche du temps perdu* (RTP), ed. Pléiade, París, 1959, t. III, p. 889. Cf. 870.

“Si el tiempo proustiano toma siempre la forma del espacio es por ser de una tal naturaleza que le hace opuesto al tiempo bergsonian. No hay nada que se parezca menos a la continuidad melódica de la duración pura, pero tampoco nada que se parezca más a lo que Bergson denunciaba como siendo una falsa duración, una duración cuyos elementos estarían exteriorizados los unos por relación a los otros y alineados los unos al lado de los otros”³.

Esta conjunción proustiana del tiempo y el espacio, que es la de la experiencia común, es también la de la idea y lo sensible. A este respecto hacía notar Merleau-Ponty que nadie ha ido más lejos que Proust en la comprensión del vínculo entre lo visible y la armadura interior que manifiesta y esconde, en la descripción de unas ideas que tienen su coherencia y sus concordancias pero que no se dejan separar de los colores o los sonidos en los que aparecen (VI 195-196). Porque la explicitación de estos contenidos de la existencia constituye su verdadero tema, se trata de una novela tanto al menos sobre el espacio como sobre el tiempo. “Es que para Proust –observa certeramente A. Henry– la oposición no está entre el espíritu y el cuerpo concebido de modo mecanicista, como en Bergson, que hace retroceder en eso el esfuerzo filosófico, sino entre la Naturaleza y el espíritu, lo que no es en absoluto la misma cosa” (p. 340): el espíritu, que opera el laborioso rodeo de la creación artística, y la naturaleza que es a la vez dispositivos sensorio-motores, pasiones, hábitos, y la memoria que guarda las impresiones con que la realidad misma nos marcó y que, si no hubiese el arte, se ahogarían en germen en el secreto de cada uno.

En las notas de Merleau-Ponty sobre la Naturaleza tomadas por sus estudiantes entre 1956 y 1960, y publicadas en 1995, el filósofo francés atribuye a Kant, sin referencias ni desarrollos, la afirmación de que “hay en los objetos del espacio algo que resiste al puro entendimiento”⁴. Para advertir que las tesis de Kant sobre el espacio distan mucho de ser cohe-

³ G. Poulet, cit. por Anne Henry, *Marcel Proust. Théories pour une Esthétique*, Klincksieck, París, 1983, p. 331.

⁴ Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France (Nat.)*, Seuil, París, 1995, p. 34.

rentes basta recordar a la vez 1) que según la primera *Crítica* “jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él” (A 24); 2) que en 1768 basaba Kant la diferencia de las regiones del espacio en las tres dimensiones (alto-bajo, derecha-izquierda, delante-detrás) del *cuero propio* (Ak. II, 379-381); y 3) que el *Opus Postumum* declara, contra la *Crítica*, que “no hay espacio vacío ni como contenido ni como continente” (Ak. XXII, 194), e incluso que “el espacio vacío es *contradictio in adiecto*” (Ak. XXI, 550). Pero lo que no se desmiente nunca en Kant, desde el Ensayo sobre las magnitudes negativas (1763) hasta el *Übergang*, es que sólo la intuición, es decir, la sensibilidad como fuente de conocimiento otra que el entendimiento, nos aporta las representaciones de oposiciones reales, y que el olvido de este origen vuelve inevitable la anfibología de los conceptos de reflexión.

Por meros conceptos, una realidad ($=a$) no puede oponerse a una realidad ($=b$) sino sólo a su ausencia ($=0$), y todas las cosas, metafísicamente consideradas, deberían estar compuestas de ser y de no ser. Por no reconocer entre la percepción y la apercepción más diferencia que la de grado en claridad y precisión, el intelectualismo de Leibniz pasaba por alto que en la intuición externa, es decir, en el espacio, puede producirse una oposición de algo real a otra cosa real, de una fuerza motriz a otra fuerza motriz en dirección contraria (o en la intuición interna, que también es carnal, de un placer a un dolor), y que la consecuencia, cognoscible *a priori*, de ese conflicto entre realidades puede ser una negación (como la negación del movimiento en dos vehículos que colisionan). Para introducir en metafísica este hecho de dos cosas que se enlazan en un sujeto de modo tal que una suprime el efecto de la otra, hay que admitir *direcciones opuestas*, lo que a su vez exige considerar las condiciones de la intuición sensible como *originarias* y como portando en ellas sus propias diferencias (KrV A 270). Desatender la aportación sensible *como tal*, en su heterogeneidad respecto del entendimiento, estuvo en el origen del principio moralmente repulsivo que se representa la negación del bien, el mal, como carencia de ser (Ak. XX, 7, 283).

Nada más natural y menos misterioso que la oposición real: cada vida animal se nutre de otras vidas que destruye. Pero ¿cómo expresarla en tér-

minos ontológicos? ¿Cómo hacer inteligible que “porque una cosa existe se encuentra otra cosa destruída” (Kant, Ak. II, 203)? ¿Cuál es el ser de esta negatividad activa o destrucción constructiva, de esta *sustracción* en el ser que sostiene su orden y su permanencia? ¿Qué realidad corresponde al *vínculo* entre los opuestos: carga eléctrica “positiva”-carga eléctrica “negativa”, caída-ascenso, atracción-repulsión, deseo-aversión, placer-dolor, amor-odio, bien-mal, o mérito-culpa?⁵ ¿Cuál es esta polaridad sin contradicción, puesto que no va del ser a la nada, sino donde la nada (el *nihil negativum*) viene de que los dos polos de la oposición, que llamamos por convención “positivo” y “negativo”, son positivos en cuanto realidades?

Reducir la representación a meros conceptos generaba la consecuencia de que “el fundamento de una negación no podía ser otra cosa que la ausencia de fundamento para que alguna cosa sea puesta, es decir, la ausencia de realidad” (Kant, Ak. XX, 7, 282). Merleau-Ponty vuelve sobre esta evidencia cuando reprocha a Descartes que *suponga la inexistencia* de lo que era visto o sentido para reemplazar la percepción por el pensamiento de percibir, con el pretexto de que sólo la inmanencia es segura:

“Decir que la percepción es y ha sido siempre una ‘inspección del espíritu’ es definirla, no por lo que ella nos da, sino por lo que en ella resiste a la hipótesis de inexistencia, es identificar de entrada lo positivo con una negación de la negación”, como si el Ser pudiera definirse por la supresión del no-ser (VI 62 y 117).

Y completaba la idea en la conferencia “Bergson se faisant”:

⁵ Un interesante ejemplo de oposición real en o por el sentimiento de *Einfühlung* se encuentra en la novela de Proust cuando las pesquisas del criado Aimé confirman a Marcel sus sospechas sobre la doble vida de Albertine, y el narrador advierte que sus propios deseos y engaños le ayudan en cierta medida a comprender los de ella, pero a través de “un gran sufrimiento en el que todos los deseos, cuanto más vivos hubieran sido, se habían cambiado en tormentos tanto más crueles; como si en este álgebra de la sensibilidad reapareciesen con el mismo coeficiente, pero con el signo menos en lugar del signo más” (RTP, III, 517).

“El ser percibido es este ser espontáneo o natural que los cartesianos no han visto porque buscaban el ser sobre fondo de nada y que, dice Bergson, para ‘vencer la inexistencia’ les hacía falta el ser necesario”⁶.

No podían los cartesianos triunfar en su empeño de concebir el universo sobre fondo de infinito, dado que por esa noción positiva de infinitud pasaban a un orden de certeza que no nos devolverá nunca el mundo efectivo. Hay que reconocer otro infinito que el fijado por una “filosofía objetiva”, el infinito como lo que nos rebasa, infinito de *Offenheit* y no *Unendlichkeit*, del *Lebenswelt* y no de idealización (VI 223). Esta negativa infinitud *del Ser* es finitud operante, activa, que no es la finitud en el sentido empírico de los límites de lo que existe de hecho (VI 305).

En al menos tres textos, a partir de noviembre de 1960, este pensamiento de lo finito positivo vino Merleau-Ponty a asociarlo con la oposición real kantiana. Refiriéndose a la vinculación del tocante hacia lo tocado, como la del vidente con lo visible, dice que cada uno de mis dedos, por ejemplo, es fuera y dentro en reciprocidad, actividad y pasividad emparejadas, “en relación de oposición real (Kant)” (VI 314). En el Coloquio de Bonneval sobre el Inconsciente (noviembre de 1960) asociaba su noción de invisible a la heideggeriana de latencia (*Verborgenheit*) y remitía al concepto de magnitud negativa para proponer que se pensara el inconsciente de la doctrina psicoanalítica como conciencia negativa, en el sentido en que dice Kant que el odio es un amor negativo o que robar es un dar negativo. Justificar esta asociación de Kant con Heidegger y Freud exigiría largos análisis. Merleau-Ponty parece hacerla sin problema porque de esos autores no retiene más que lo que él mismo ve por su propio camino, y a éste nos atenemos. La misma observación hay que aplicar a la amalgama de términos de Freud, Heidegger y Husserl que se encuentra en una nota de trabajo de mayo de 1960:

“L’inconscient, ce n’est pas une représentation en fait inaccessible.
Le négatif ici n’est pas un positif qui est ailleurs (un transcendant) --

⁶ En *Signes*, Gallimard, París, 1960, p. 235.

C'est un vrai négatif, i. e., une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nichtsurpräsentierbar*, autrement dit un originaire de l'*ailleurs*, un *Selbst* qui est un Autre" (VI, 308).

No diremos que la carga energética de la oposición entre magnitudes positivas y negativas distinga este *soi-même comme un Autre* del que da título al libro posterior de Ricoeur, pero sí que, contra lo que este autor interpreta, con la dicotomía "visible-invisible" Merleau-Ponty no designa una tarea teórica que dejaría fuera el orden de las pulsiones y de lo voluntario, sino que contiene este orden de lo práctico y de la acción, y *lo reintegra al problema del conocimiento*. A esta luz se empieza a entender lo que quería decir su propuesta de hacer un psicoanálisis, no existencial (como el de Binswanger), sino *ontológico* (VI, 323).

Con todo, el alcance ontológico atribuido a los opuestos visible-invisible significa ante todo que su concepción del Ser no hace superable la diferencia, por contraste con la filosofía dialéctica que, por su aspiración a "la identidad de la identidad y de la no-identidad", ignora o subordina finalmente la diferencia. Eso es inevitable —comentaba Merleau-Ponty en su último curso— desde que la solución, para Hegel, deja de ser experiencia y se convierte en *significación*, cosa dicha, o en otras palabras, desde que deja de pensarse rodeada por un englobante, el "mundo vertical", y presume haber rebasado todo, comprendido todo⁷.

El englobante vertical que Merleau-Ponty opone aquí a Hegel, lo piensa a partir de la noción husserliana de horizonte. Al hablar del horizonte de las cosas, de su horizonte exterior y de su horizonte "interior", Husserl habría designado un nuevo tipo de ser, que Merleau-Ponty califica como de porosidad y de pregnancia, en el cual está englobado, preso, aquél ante quien se abre el horizonte (VI 195). Ahora bien, una filosofía del horizonte, alega nuestro autor contra Husserl sin mencionarlo, no es compatible con la pretensión de recuperar en una conciencia legisladora la

⁷ Merleau-Ponty, "Philosophie et non philosophie depuis Hegel (I)", *Textures*, n° 8-9, 1974, p. 125.

significación que ella habría dado al mundo y al ser (VI 137). El mundo y la cosa no son el producto terminal del campo de operaciones de la conciencia y de las significaciones construídas; ese campo, como el campo del lenguaje que de hecho presupone, no se basta; abre, como *artefacto*, sobre una perspectiva original de ser natural, tiene un horizonte de “ser en bruto” y de “espíritu en bruto” del que los objetos construídos y las significaciones emergen sin que puedan dar cuenta de él (VI 133). Hay aquí una visión sinérgica de la significación y de la existencia que es última, irremediable. Merleau-Ponty habla de la carne del mundo a pesar de que no sea un *sentirse*, como mi carne, de que sea sensible y no sentiente, pero la llama así para decir que ella es *pregnancia* de posibles (VI 304). “Puede siempre haber un suplemento de ser en el ser” (128). Porque el ser no está hecho de idealidades o de cosas dichas “sino de conjuntos enlazados donde la significación no está nunca más que en tendencia” (129). Yo puedo avanzar una exploración, no estoy encerrado en un sector del mundo visible ni en un punto de vista fijo, pero cuando desplazo mi mirada o me aproximo por mi poder motor, no franqueo los límites más que para transportarlos a otro lugar. “La apertura al mundo supone que el mundo sea y permanezca horizonte (...) porque, de algún modo, aquel que ve es de él y está en él” (136). Pero que haya siempre un límite a nuestro acceso a las cosas no es un factor que debilite nuestra fe perceptiva. Al contrario, las cosas tienen su solidez, su peso de realidad, por mi propio espesor carnal, porque yo las experimento desde dentro, en medio de ellas (153).

Para esta nueva ontología, el punto de partida no será “el ser es, la nada no es”: “No se hace surgir el ser a partir de la nada, *ex nihilo*; partimos de un relieve ontológico en el que no se puede decir que el fondo no sea nada” (VI 121). Lo que tenemos, no delante, sino alrededor de nosotros, ese mundo “vertical”, “es un campo de apariencias de las que cada una tomada aparte se desvanecerá quizá, o será borrada más tarde, pero de la que yo sé que será reemplazada por otra que será la verdad de la primera porque hay mundo, porque hay algo, un mundo, un algo que para ser no tienen que empezar anulando una nada” (ibid.). El negativismo es cómplice del positivismo objetivista: decir de la nada que *no es* todavía es

decir más de la cuenta, puesto que es fijarlo en su pura negatividad, “mientras que no puede valer más que como lo que no tiene ni nombre, ni reposo, ni naturaleza” (ibid.). En estas palabras conviene detenerse brevemente.

Se comprende que la nada no tenga “naturaleza”, ¿pero por qué añadir “ni reposo”? ¿Esta *negatio* no implica una *determinatio*, a saber, que es inquietud o movimiento, y éste no es ya un nombre? Es el mínimo posible de nombre. Merleau-Ponty hablaba de una nada activa, eficaz (VI 318). Pero lo es en tanto que no es determinable *más que como* lo excluído y rechazado del sentido y de los entes. Se comprende entonces que ningún ser objetivo de respuesta al llamamiento a la totalidad que es la pregunta central que somos (VI 141). ¿Qué es entonces un logro filosófico? ¿En qué consiste el éxito o el triunfo para una obra de pensamiento? En cierto sentido, “toda la filosofía consiste en restituir una potencia de significar” (VI 203), responde Merleau-Ponty con Husserl, aunque no es seguro que éste lo hubiera comprendido del mismo modo:

“Si hay una idealidad, un pensamiento que tiene un porvenir en mí, que incluso perfora mi espacio de conciencia y tiene un porvenir en los demás, y en fin, convertido en escrito, un porvenir en todo lector posible, no puede ser otro que este pensamiento que me deja con mi hambre y les deja con su hambre, que indica un torcimiento general de mi paisaje y que lo abre a lo universal, justo porque ese pensamiento es más bien un *impensado*” (VI 159).

Toda la dificultad de esta filosofía está en comprender que alcanzar la verdad es también diferirla, relanzar la búsqueda, que hablarse es ya ofrecer todo habla a un Habla universal, pero, a la vez, que no es posible encontrar el universalismo efectivo más que situándose en el nivel de lo que los hombres viven, no al nivel de los principios abstractos (aunque éstos sean válidos y aun necesarios), sino en su contacto personal con la realidad, es decir, en ese “todo” que “incluye” la Nada activa, o con otras palabras, que es lo abierto en su dinamismo *puesto que porta “además” la sustracción o la pérdida*. ¿Sustracción de qué, pérdida por relación a qué completud? Merleau-Ponty decía que la percepción pone en movi-

miento un proceso de conocimiento que ella no se basta para cumplir, y que así empezaría el habla y la verdad de los enunciados⁸. Pero la instauración de la idealidad tampoco basta para cumplir el proceso de conocimiento que la percepción empezó.

Sin embargo, sólo la idealidad en tanto que idealidad escapa a la captura por lo vertical o se evade de él; sólo del *intuitus mentis*, esté ya en posesión de sus medios o aún en germen, puede venir el impulso por el que volvamos a empezar siempre, después de que cada tentativa de coincidencia con el ser reabra la distancia (VI 166). La aspiración de la idea no se pliega, o mejor, no se *encorva* nunca ante la ley de la finitud activa, igual que la exigencia moral no dejaría de rechazar en la intención el mal, ni siquiera allí donde se entreverase en el tejido de un composable social óptimo. Habíamos visto que para Merleau-Ponty la infinitud negativa del Ser es finitud activa. Ahora bien, el rechazo del infinito positivo, justamente, no nos encierra *dentro del Ser*. Es lo que Merleau-Ponty sostenía al describir la buena dialéctica, la que él suscribía:

“Como pensamiento negativo, [la dialéctica] comporta un elemento de trascendencia, no puede limitarse a las relaciones de lo múltiple, está abierta, decía Platón, a un *epekeina tes ousias*. Pero por otra parte, este más allá del ser cuyo sitio queda marcado, no puede, como el Uno de la Primera Hipótesis del Parménides, ni ser pensado, ni ser, y es siempre a través de la pluralidad de las participaciones como aparece”⁹.

Hay pues un absoluto del bien y de la verdad que no está ahí más que para poner y mantener en su lugar y en su relieve lo múltiple, “para oponerse a la absolutización de las relaciones” (ibid.). Entre la Idealidad de lo uno y la existencia de lo múltiple, la distancia, así como la tensión o la oposición, es absoluta, no susceptible de disminución.

⁸ *La prose du monde*, Gallimard, París, 1969, p. 175.

⁹ Merleau-Ponty, *Résumés de Cours (RC)*, Gallimard, París, 1968, p. 82.

El peso del Ser hay que apereibirlo, no como presencia, sino como la ausencia que suscita siempre una toma de responsabilidad, una acción:

“El hombre tiene tras de sí toda una cantidad de seres, su cuerpo, su pasado... Pero está además vuelto hacia el porvenir. Lo que me constituye como existente es ese volverse del peso que siento detrás de mí para convertirse en proyecto” (*Nat.* 180).

Lo abierto del Ser y la exposición de la razón a nacer que es el otro lado comportan la imposibilidad de comprender separadamente *el existente y el objeto, el acto y el signo*:

“El ser retrospectivo está enlazado al acto de existir. Lo que está dado es la metamorfosis del ser bruto, es el nacimiento (*l'enfancement*). Nosotros vamos al Ser pasando por los seres” (*ibid.*).

Esta relación tiene una dimensión práctica, activa, a la vez que una dimensión de comprensión. En este segundo sentido sostiene *Le visible et l'invisible* el método “indirecto”: “el ser en los entes”, como el único posible en ontología (VI, 233). Esto lleva a reconocer que las ideas de verdad y de bien, que movilizan nuestras investigaciones y nuestra acción, se continúan como en línea de puntos, no sólo más allá de lo factible y de lo alcanzable, sino también fuera de todo lo que es susceptible de aproximación. No por eso hay que creer que sean un espejismo. Al contrario, lo incondicionado de esas ideas, cuyas rectas líneas de puntos convergen en Dios, es la aspiración última constitutiva de la razón. En el curso 1956-57, Merleau-Ponty había expresado la afinidad de su problema con el de Schelling diciendo que hay en la Naturaleza “algo que hace que ella se impondría a Dios mismo como condición independiente de su operación” (*RC* 95-96). Este punto de referencia ayuda a comprender las palabras que ponen fin al curso siguiente: “Hay que captar a Dios como clave de bóveda, es decir que es lo que supone el edificio y lo que hace sostenerse al Todo. Es una relación paradójica que es preciso mirar de frente” (“*Il faut saisir Dieu comme clef de voûte, c'est-à-dire qu'il est ce que suppose l'édifice et ce qui fait tenir le Tout. C'est un rapport paradoxal qu'il faut regarder en face*”) (*Nat.* 180).

EL PLEITO ENTRE EL JUICIO Y EL INGENIO EN BALTASAR GRACIÁN

Pedro Cerezo Galán
Universidad de Granada

A Mariano Peñalver, espejo de
humanidad y maestro de
humanismo.

Es el juicio trono de la prudencia, es el ingenio esfera de la agudeza; cuya eminencia y cuya medianía deba preferirse, es pleito ante el tribunal del gusto” (*Héroe*) (H.),3)¹.

Así plantea B. Gracián en *El Héroe* la *quaestio disputata* acerca de qué hábito o virtud intelectual, si la agudeza o la prudencia, merezca la preeminencia en la empresa de llegar a ser persona, o lo que es lo mismo, de realizarse como hombre “en su punto” y “sazón”, como dice con donaire en *El Discreto* (cap.17), esto es, en la integridad y madurez de las capacidades humanas. ¿Decidió Gracián en esta disputa? ¿Cabe una decisión en ella? Y en términos aún más fundamentales, ¿está bien planteada la cuestión, o se trata de una concesión retórica al tema, tan caro al barroco, de los pleitos² y las disputas?

Si hay pleito, nadie como Gracián para actuar como juez en la querrela, pues conocía de primera mano los méritos que podían alegar los liti-

¹ Las citas de Gracián se hacen indicando el capítulo o párrafo de la obra de que se trate y usando una sigla para el título.

² Recuérdese el pleito matrimonial entre el cuerpo y el alma, y tantos otros.

gantes. En cuanto filósofo barroco de la *areté* o la excelencia, había hecho un minucioso balance, a la altura de su tiempo, de las artes y artificios tanto del juicio como del ingenio, codificando sus reglas y usos, sin olvidar el gusto, la potencia emergente en el barroco, de la que iba a ser el propio Gracián, al decir de Gadamer, el abanderado, y a la que aquí se toma sorprendentemente como árbitro de la disputa.

1. La querrela intestina entre el ingenio y el juicio:

Se trata de un querrela intestina al entendimiento, que es “lo mejor” en el hombre, según dice Gracián, orillando una disputa, más fundamental aún en el barroco, entre la voluntad y el entendimiento, en su pretensión de ser la facultad hegemónica³; y dentro del entendimiento, entre sus dos prendas o potencias, el ingenio y el juicio, que quedan sumariamente caracterizadas como “fondo del juicio y elevación de ingenio” (H.,3), esto es, lo profundo fundamental o sustancial –repárese en que fondo equivale a sustancia– y lo alto o excelso, en un eje bipolar de abajo/arriba, muy común en el pensamiento mítico⁴. Que esta sumaria caracterización no es ocasional lo prueba su recurrencia en otros pasajes: del juicio pondera Gracián en *El Oráculo Manual* lo “profundo”(OM,298), pues ha de “sondar el fondo de la mayor profundidad”(OM,49), tanto de la propia conciencia como de la ajena, y ser “descifrador de la más recatada interioridad” (Idem). Por concernir a lo más propio, personal y secreto de la vida –su decisión moral–, ha de saber escrutar corazones e intenciones, y esclarecer en concreto el sentido de la acción. Al ingenio, en cambio, lo califica de fecundo (OM,298), por ser inventivo, pero su fecundidad depende, en última instancia, de la elevación sobre lo dado e inmediato, ganando

³ Algún apunte de este nuevo pleito entre entendimiento y voluntad en H., 4.

⁴ En el mito, lo profundo se vincula con el poder sustancial y sustentante de la vida, el sombrío lugar de las madres y de la gran madre nutricia, y lo alto con la región de la claridad celeste, de donde proceden la luz y la fuerza vivificadoras.

altura, donde reina la claridad y el punto de vista es más rico, comprensivo y abierto: de ahí que a veces lo califique también de sublime por lo elevado.

1.1. Fuera queda la razón, en sentido lógico discursivo, cuyo interés reside en la captación de lo universal y en los hábitos demostrativos, al modo de la *episteme* aristotélica. Cierto es que a veces vincula Gracián el juicio con la razón, pero en un sentido genérico, como cuando se habla del hombre como “ser racional”, pero esta racionalidad, o mejor razonabilidad, nada tiene que ver con un concepto abstracto y formal de razón, sino con el “buen sentido” – el *bon sens* cartesiano–. A diferencia, pues, de la razón generalizadora, el entendimiento o el “dar entendimiento” hace la luz o “advierte” lo que en cada caso importa (OM,68); se mueve, pues, en el ámbito de lo individual determinado, que es ahora, desde el comienzo de la modernidad –y aun antes, desde la baja edad media–, y muy especialmente en la perspectiva del barroco, el ámbito privilegiado y dominante: el juicio tratando de discriminar motivos en la crisis o coyunturas de de-cisión, en contextos circunstanciales y ocasionales, pues fuera de estas coordenadas espacio/tiempo, no hay vida individual reconocible; el ingenio, por su parte, tratanto de penetrar, con su poder de inventiva, en los pliegues más recónditos de la realidad, desplegándola en proporciones y relaciones armónicas. Ambos, además, tienen que ver con la verdad: bien sea la verdad práctico/vital del que actúa, y de ahí que lo entienda Gracián como el buen sentido, que sabe advertir lo que le concierne –“una de las mayores ventajas de la mente es el ofrecérsele lo que importa” (OM,68), o bien la verdad contemplativa del que explora e investiga, y en lo más distante, dispar y contrapuesto sabe encontrar las relaciones de una secreta armonía. El juicioso, por ser hombre de bien, ha de tener coraje para descubrir y decir la verdad (OM,210), al otro y a sí mismo, pues sólo en la verdad se sustenta el hombre sustancial e íntegro (OM,175). El ingenioso, por su parte, se nos dice en *Agudeza y arte de ingenio*, “no se contenta con sola la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura”(AAI,2), pero ésta no es más que una nueva especie de verdad, la verdad bella o armoniosa y deleitable, la verdad que no es ya,

como en el juicio, concierto interior de la vida humana, sino el otro concierto de las proporciones y relaciones armónicas del mundo. No es, pues, la suya la verdad abstracta de lo universal sino la pregnante y concreta de lo que guarda una relación significativa con la vida humana. Tampoco es la verdad útil, específica de la ciencia y la técnica, pero no sensata, como la del juicio, ni bella y armónica, como la del ingenio. Con ambas potencias, ingenio y juicio, B. Gracián se movía dentro del horizonte de la cultura humanística, formadora del ser personal en su relación viviente con el universo mundo, –su sentido y su oculta armonía, su último secreto teológico o antropológico–, a diferencia tanto del antiguo orden aristotélico demostrativo como del nuevo orden objetivo matemático que se anunciaba en la ciencia física.

“La inventiva es de ingeniosos; la buena elección de prudentes (juiciosos)” (OM,283) –se dice en el *Oráculo manual*. La inventiva ha de ser tomada en el sentido más fuerte y riguroso de creatividad. Esta es la capacidad característica del ingenio. El ingenio no representa el mundo, al modo de un sistema figurativo de los hechos, sino que en cierta medida lo re-crea, descubriendo nuevas perspectivas y horizontes, nuevos modos de ver y considerar, de desplegar su trama densamente infinita. Si es “un vislumbre de divinidad” (H.,3), como lo caracteriza Gracián, lo es precisamente por esta participación en el poder creador de Dios, haciéndose a un mundo insondable en su perfección, abierto e infinito. Es imprescindible, a mi juicio, en la hermenéutica de Gracián, tener en cuenta el secreto teológico de su obra, no ya en virtud de sus propias declaraciones y actitudes expresas, sino por su pertenencia a una época de crisis, como la barroca, en la que el problema fundamental de la cultura era cómo conciliar el orden teológico sobrenatural con la nueva visión naturalista surgida del secularismo⁵. Si se prescinde de la teología, esto es, de la idea de infinito,

⁵ Recuérdese que Leibniz, el pensador por antonomasia de la época barroca, escribe un opúsculo con el significativo título de *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, afrontando con ello lo que era la *quaestio disputata* de la época; y de modo análogo puede entenderse la obra de conciliación, llevada a cabo por Descartes, o bien, en sentido contrario, la actitud trágica de Pascal.

que es su clave de bóveda, ya nada tiene sentido en el barroco, y no sólo en la filosofía sino en la ciencia, la política y el arte. Y puesto que de su “héroe” ha dicho Gracián que su máxima aspiración se orienta hacia la infinita perfección de Dios, —*summum ens* y *suprema potestas*— (H, primeros 1, 6 y último), es congruente interpretar el ingenio y el juicio como dos potencias incardinadas en un dinamismo infinito de perfección: el ingenio como participación en el poder creador divino, que ha hecho el mundo de una preñez o sobredeterminación infinita, plegándolo en una intensiva complejidad, que reclama así ser infinitamente desplegada; el juicio, a su vez, en el poder misterioso de gobierno, que por su infinita *potestas*, resulta inescrutable. De ahí que el juicio, en su capacidad propia de saber discernir y elegir, de actuar sensatamente en situaciones de extrema concreción y complejidad, tiende a su modo a imitar la providencia insondable de Dios sobre su criatura, que comenzaba a hora a secularizarse, incluso en Gracián, como el infinito cuidado providente del individual por si mismo. En suma, ya sea como poder de creación (re-creación) o de gobierno, es este fondo misterioso del poder genuino, que es siempre poder divino, el que introduce Gracián como el secreto directivo de la actuación humana. “Imítese, pues, —dice— el proceder divino para hazer estar a a la mira y el desvelo “(OM,3). Imitación, por lo demás, que tiene fundamentalmente un carácter activo y participativo, como convenía a un tiempo de iniciativas seculares.

1.2. Para una caracterización más precisa de ambas potencias, será necesario tomar en consideración, como hace Gracián, sus objetos formales respectivos. A tenor de ello, el objeto formal del ingenio, o si se prefiere, su formalidad propia, es el concepto. “Es perenne manantial de conceptos y un continuo mineral de sutilezas” (AAI,LXIII). Como ya se ha anticipado, el ingenio no se limita a captar lo real por modo aislado y representativo, a la manera del concebir clásico, como una suma constante de rasgos característicos, sino a explorar la realidad por la vía dinámica de una relación incesante, progresiva y abierta, entre sus términos. Es ésta, sin duda alguna, la teoría más original y audaz del gracianismo. El concepto, tal como lo define Gracián, “es un acto del entendimiento, que

expriime la correspondencia que se halla entre los objetos” (AAI,II). No es, pues, la noción de un objeto, sino de una relación, pero no meramente extrínseca y adventicia sino intrínseca, pues sólo en ella y mediante ella, se configuran las cosas en cuanto pertenecientes a o insertas en un mundo. En este sentido, aun viniendo de la retórica y no de la matemática, Gracián anticipa la idea de una relación inmanente y constitutiva de la cosa en cuanto anillada en un mundo. Muy precisamente usa Gracián el verbo “expresar” o expresar en lugar de captar o representar. *Exprimere*, en sentido dinámico, es tanto como hacer salir algo de algo, exponer o poner a la vista algo, revelar en cuanto desplegar. Como más tarde dirá Leibniz, “se podría conocer la belleza del universo en cada alma, si se pudiese desplegar todos sus pliegues (*déplier tous ses replis*), que no se desarrollan sensiblemente más que en el tiempo”⁶. La expresión indica el despliegue extensional de una intensión ontológica, en cuya secreta unidad reverbera el todo. De ahí que el “concepto” de algo exprese el despliegue de su relación con el mundo, inscrita en el fondo monádico de cada cosa o sustancia. Más que un extracto universal, según la lógica clásica, el concepto⁷ es un “contrato” individual, a modo de un “engrama”, *sit venia verbo*, en que ontológicamente se acuña su reflejo especular del mundo. Para expresar el concepto, el ingenio tiene, pues, que relacionar, adensar y multiplicar las redes de concordancia (o discordancia) entre las cosas, con el fin de insertar y explorar a cada una, en su unicidad, en el sistema del mundo, como un concentrado de infinito. Obviamente esta red es un artificio, y hasta sutilísimo, pero esto no indica que sea una invención arbitraria del entendimiento, sino la expresión de la misma complejidad de lo real. En este sentido, se refiere Gracián expresamente a la materia de la agudeza,

⁶ Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, en *Die philosophischen Schriften*, ed. Von C.J.Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, 1961, VI, 604.

⁷ Según E. Hidalgo Serna, “el concepto graciano no es de ningún modo portador de un saber universal, sino el instrumento propio del conocimiento de lo singular. La expresión creativa del ingenio nace y se nutre de diferenciaciones ontológicas, y no de conexiones lógicas” (*El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Anthropos, Barcelona 1993, pág. 141).

como su fundamento *in re*. “La materia –dice– es el fundamento del discurrir; ella da pie a la sutileza. Están ya en los objetos mismos las agudezas objetivas” (AAI, LXIII). Cada concepto es así a modo de un nudo de relaciones, en que se expresa la preñez ontológica del individuo, que lleva en sí, en su pliegue monádico, como diría Leibniz, la plenitud infinita del mundo.

Pero si el objeto formal del ingenio es el concepto, el precepto lo es del juicio. Gracián lo llama dictamen, equivalente a una máxima kantiana de acción:

Hombre de buena elección. Lo más se vive de ella. Supone el buen gusto y el rectísimo dictamen, que no bastan el estudio ni el ingenio” (OM, 51).

El dictamen presupone el examen, y éste la consideración de la acción individual, ciertamente bajo la ley o la *regula morum*, en cuanto acción libre, pero analizada ésta en toda su complejidad relacional. Ahora bien, este proceso deliberativo y discernitivo de formar el dictamen no entraña menos que el concepto una dinámica de intensión cuasi infinita, siempre abierta, por tanto, y revisable, porque ha de dirigir la acción del individuo en su extrema concreción, esto es, en su circunstancia y ocasión, y en los modos de sus relaciones variables con otros individuos. De ahí la conveniencia, dice otro aforismo, de “*usar el reconsejo*. Apelar a la revista es seguridad y más donde no es evidente la satisfacción; tomar tiempo, o para conceder, o para mejorarse; ofréncense nuevas razones para confirmar y corroborar el dictamen” (OM, 132). La ley, a su vez, no se aplica de un modo inerte, subsumiendo bajo ella el caso individual, sino que ha de concretarse y especificarse a la figura de lo concreto, ajustarse a él, haciéndose cargo de toda la tipicidad del caso. Como ya enseñó Aristóteles, la prudencia no es el mero conocimiento de lo universal legal, de lo que abstractamente debe hacerse, sino de lo que aquí y ahora hay que hacer para comportarse moralmente. En cuanto virtud dianética específica aporta una verdad moral contraída a la esfera de lo concreto, esto es, cortada al talle del caso que se juzga. Esto significa que el dictamen no es un producto de la mera razón racionante, por deducción formal o deri-

vacación de los principios, sino que es un verdadero constructo hermenéutico del sentido moral, en que los principios arrojan nueva luz, se desarrollan y completan con ocasión del caso. Al modo del concepto en el orden teórico, el precepto o dictamen no expresa menos, en el orden práctico, la preñez de una acción individual, en la que, por así decirlo, se ponen en juego relaciones y consecuencias que alcanzan al todo. Dicho en otros términos, la razón práctica no es sólo una razón legisladora, sino examinadora e interpretativa. A la comprensión del caso en su unicidad, debe corresponder la recreación hermenéutica de la ley en el dictamen. Como muestra inequívocamente la práctica moral y jurídica, el dictamen genera moralidad y juridicidad respectivamente e incrementa, por tanto, el sentido moral y jurídico. El juicio práctico último se abre así al casuismo –no se olvide la tradición jesuítica a la que pertenece Gracián–, o, quizá mejor, a la exigencia de una fórmula monádica de conducta, y, extremando el planteamiento, a la moral de situación.

2. Prudencia *versus* agudeza:

Como se sabe, el barroco se orienta hacia extremar el dinamismo operativo. Por decirlo aristotélicamente, es una filosofía de la *enérgeia* y del movimiento. Lo que le importa no es tanto la capacidad en su estado natural, cuanto su cultura o cultivo, esto es, su artificio metódico y su excelencia operativa.

2.1. La *areté* del juicio es la prudencia, que Gracián entiende, al modo aristotélico, como *recta ratio agibilium*, –virtud deliberativa y reflexiva de cara a la acción–. En su inspiración originaria, la prudencia graciana es una virtud moral estricta. Es bien explícito a este respecto, y hasta reiterativo, el aforismo 16 del *Oráculo manual*:

“Saber con recta intención. Aseguran fecundidad de aciertos. Monstruosa violencia fue siempre un buen Entendimiento casado con una mala voluntad. La intención malévola es un veneno de perfecciones y, ayudada del saber, malea con mayor sutileza: infeliz eminencia la que se emplea en la ruindad. Ciencia sin seso, locura doble” (OM,16).

En atención, por lo demás, al fondo teológico de la obra de Gracián, la prudencia se orienta hacia la consecución de la perfección máxima posible a la criatura racional; es decir, a hallar la ecuación dinámica y operativa en la que el individuo participa en la vida infinita y perfecta. Y quizá por extensión de este concepto maximalista de perfección fuera de la esfera propiamente moral –la vida buena o la acción conforme a la *regula morum*–, hacia otros primores o realces posibles del héroe, la misma virtud de la prudencia acabó desliziándose hacia una técnica de la perfección *in genere*, es decir, de la acción rentable o positiva para el desarrollo y afirmación de la individualidad. Pero la hipertrofia de la prudencia en la obra graciana no depende sólo de la magnitud y elevación de la obra que tiene que dirigir, la tarea de hacerse persona, sino en la dificultad del teatro de su actuación, el mundo social, transido de un cabo a otro por la apariencia y donde abundan el engaño y la malicia –“un mundo al revés”, como se dice en *El Criticón* (I, 4 y 8), que ha de ser leído o interpretado, según el sabio consejo de Quirón, al revés de lo que aparece–. De ahí que sea “necesario el método para saber y poder vivir” (OM, 237). La necesidad del artificio viene aquí exigida por la misma complejidad del juicio moral, que ha de hilar muy fino –discernir, deliberar y ponderar–, teniendo en cuenta factores cuasi infinitos en extensión e intensidad, en medio de la maraña de apariencias, para saber lo que en cada caso conviene elegir. La consecuencia no es sólo la hipertrofia del método sino la tendencia a su automatización, esto es, a su codificación y tecnificación en un arte prudencial, en el que la cautela y la astucia se hacen partes dominantes. Pero por mucho que aumente esta técnica, no anula la especificidad del juicio moral último, que más allá de las reglas metodológicas, tiene que producir en cada caso su propio dictamen. Todo el esfuerzo, pues, que se ponga en rebajar la importancia del juicio en la obra graciana es empeño vano, pues va contra toda evidencia, y basta con sólo reparar en *El Criticón* para desmentirlo. Pero Gracián, a la vez, no ha dejado de llamar la atención sobre lo que la prudencia debe también a un buen natural, al talante y la disposición, al sentimiento espontáneamente bien templado, con el fin de hallar –dice–, “entre el natural y el arte, el fiel de la sindéresis” (OM,69). Este fiel señala precisamente al sentido moral cultivado,

que aún la naturaleza y el arte, y a la vez, los desborda en la conciencia moral hermenéutica, requerida en cada actuación, en cada caso.

2.2. En el ingenio, la *areté* o excelencia, con arreglo a su objeto formal propio, es la agudeza. Entre las causas de la agudeza, destaca Gracián, siguiendo un esquema aristotélico, cuatro: la eficiente, que reside en el ingenio; la material, que si de un lado, es el artificio retórico como apoyatura de la intención conceptuosa vivificadora, del otro viene a ser, como ya se ha indicado, la misma textura compleja del universo (agudeza objetiva); la ejemplar, que exhiben los modelos ingeniosos, de donde extrae Gracián las reglas, y la formal o artificiosa, que es la índole misma del artificio:

“Consiste, pues, este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento” (AAI, II).

Se trata, pues, de una consonancia sutil (o di-sonancia, pero ésta favorece, a la postre, una más secreta armonía), que descubre el ingenio, entre los términos singulares, re-creando así la compleja textura del mundo. Se diría que la agudeza se mueve entre dos polos: desbaratar las relaciones tópicas establecidas, que actúan como un principio de inercia, y suscitar nuevas relaciones, en asociaciones imprevistas y sutiles. La paradoja y la metáfora –la primera desarticulando la doxa ordinaria, y la segunda, generando nuevas referencias significativas, constituyen así como los ejes de la agudeza, que Gracián, por primera vez, codifica y sistematiza. De ahí que tanto la paradoja como la metáfora tengan un alcance cognoscitivo. Como se ha hecho notar, no son meros recursos estilísticos, tomados de la vieja retórica, sino funciones heurísticas. La paradoja, a través del juego de antítesis, percibe las discordancias, separando ingeniosamente dominios temáticos, donde reinaban relaciones asociativas mostrencas o petrificadas. La metáfora, por su parte, mediante un juego sutil de transferencias, abre nuevos dominios temáticos, nuevas relaciones, que estaban inadvertidas. En la metáfora, como ha mostrado Paul Ricoeur,

“la autodestrucción del sentido, por la acción de la impertinencia semántica, es sólo el reverso de una innovación de sentido a nivel de todo el enunciado, obtenida por la distorsión del sentido literal de las palabras. Precisamente esta innovación de sentido constiuye la metáfora viva”⁸.

Ahora bien, al nuevo sentido ha de corresponder, conforme al análisis ricoeuriano, una nueva referencia, esto es, una indicación inédita de dimensiones de realidad. El arte se vuelve así vidente o cognoscitivo, y su conquista, por utilizar la expresión de Ricoeur, “la verdad metafórica”. Este es el sentido de la verdad bella, o de la conjunción entre verdad y hermosura, por la que aboga Gracián. En esta línea Gracián ha sido pionero en convertir la Retórica en *ars inveniendi veritatem*⁹. Es la suya una retórica con “alma conceptuosa” (AAI,XXVII), como la llama, esto es, con intención productiva de concepto, y, en consecuencia, con pretensión de verdad. No un mero recurso literario sino una función heurística. Cabe aplicarle estrictamente los términos de Ricoeur, a cuya obra falta el complemento histórico, que pudo venirle de la inspiración graciana: “El discurso poético apunta a la realidad poniendo en juego *ficciones heurísticas* cuyo valor constitutivo es proporcional al poder de denegación”¹⁰. ¿No es ésta acaso la mejor versión del ingenio graciano?

Añádase a ello que Gracián, además de descubrir, por vez primera, el carácter inventivo del ingenio, ha propuesto las reglas de su codificación, aunque obviamente esta ordenación dista mucho de ofrecer un sistema cerrado; y no sólo porque el ingenio crea sus propias reglas, como a la postre viene a reconocer Gracián, sino porque la misma variedad de modos de agudeza no se deja reducir a principios unitarios. “Habló del

⁸ *La metáfora viva*, Ed. Europa, Madrid, 1980, pág. 310.

⁹ Esta es la aportación fundamental de la obra ya citada de E. Hidalgo-Serna, rescatar la retórica graciana de la reducción meramente estilístico-literaria, con que era habitualmente interpretada, para subrayar que se trata de un órgano de conocimiento de la verdad (*El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, op. cit., 141 y 149.)

¹⁰ *Idem*, 322.

ingenio con ingenio el que le llamó finitamente infinito. Sería querer medir la perennidad de una fuente querer comprender su fecunda variedad” (AAI, L). Quizá por éso el artificio tiene que ser aquí de especial complejidad y dificultad; y, por tanto, más necesario que en cualquier otra potencia, a la vez que forzosamente deficiente. “Pero no se puede negar arte donde reina tanta dificultad”(AAI,I). De “artificio máximo” y “sutilí-simo” (AAI,II) lo califica Gracián en atención a la dificultad que entraña descubrir esta secreta y recóndita armonía, que, como la de Heráclito, ama ocultarse. ¿Es acaso también máximo por concernir a la máxima potencia, el ingenio?

3. ¿Preeminencia del ingenio?:

Así parece desprenderse de algunas declaraciones enfáticas de Gracián, en las que toma al ingenio, entre las potencias, por “reina de todas ellas” (AA,II).

3.1. En *El Discreto* insiste sobre el tema, al hilo de la metáfora solar: “Lo que es el sol en el mayor, es en el mundo menor el ingenio” (D.,I). No es, pues, extraño que en *El Héroe*, tras de afirmar que el ingenio es “vislumbre de divinidad”, pueda concluir que “todo héroe participó exceso de ingenio” (H.,III). A tenor de estos textos, cabría pensar que la excelencia del ingenio se debe prioritariamente a su raigambre divina, en cuanto imita o se asemeja al poder creador de Dios. Pero ya se ha indicado que esta participación se da también en el juicio, cuya referencia ideal no es menos imitar “ el proceder divino para hazer estar a la mira y al desvelo” (OM,3). Un argumento complementario, en favor de la preeminencia del ingenio, podría venir del carácter hegemónico o directivo del entendimiento, pero esto nos llevaría a dilucidar un segundo pleito entre intelectualismo y voluntarismo, que en Gracián está sólo apuntado. Hacia este primado del intelectualismo parece señalar algún texto graciano: “el entendimiento, pues, como primera y principal potencia, álzase con la prima del artificio, con lo extremado del primor en todas sus diferencias

de objetos”(AAI,II). En otros parajes, en cambio, parece caer en un argumento circular, infiriendo precisamente el primado del ingenio del primor del artificio conceptuoso. Téngase en cuenta, por lo demás, que el juicio también forma parte del entendimiento, y que sus reglas prudenciales no ceden en modo alguno en dificultad a las del ingenio.

3.2. Quizá el argumento decisivo esté en el carácter omniabarcador del ingenio, que en su variedad de agudezas incluye la esfera misma de la prudencia. En efecto, entre las diversas clasificaciones de la agudeza incompleja, llama la atención la que distingue entre agudeza de correlación, de ponderación, de raciocinación y de invención (AAI,IV). En la especie segunda, agudeza de ponderación, aparecen las crisis juiciosas y las sentencias, en las que encuentra Gracián “la agudeza prudencial”. “Consiste su perfección más en la sublimidad del conocimiento que en la delicadeza del artificio; dan mucha satisfacción por su enseñanza y iluminan realzadamente el ánimo” (AAI,XLIII). Pero este conocimiento, en cuanto tal, en lo que respecta al núcleo aforismático, es de índole prudencial. A mi juicio, lo ingenioso concierne a la forma o sutileza del artificio inventivo, ya sea por su prontitud, o por la ponderación de la dificultad, o por la condensación de la máxima, o por la referencia al caso concreto. Así, precisa Gracián, “aunque las sentencias hablan comúnmente con universalidad, pueden con el arte singularizarse a la ocasión, y son sentencias contraídas, que dan mucho escrúpulo al concepto” (AAI,XXIX). Y en otro momento asegura: “Cuanto más breves son en el dicho, suelen ser más profundas en el sentido” (AAI,XXIX). Junto a las máximas, se dan igualmente en la filosofía moral las paradojas, las ponderaciones juiciosas, las crisis, los encarecimientos conceptuosos, los enigmas, especies todas que tienen que ver con el artificio ingenioso.

Conforme a otra clasificación, distingue también Gracián entre agudezas del concepto, del verbo y de la acción. De este última dice: “no siempre se queda la sutileza en el concepto, comunícase a las acciones” (AAI,XLVII). En este tipo, la agudeza concierne a lo práctico moral y su inventiva se extiende a la acción misma o al hecho heroico. Un buen ejemplo de las mismas es el juicio de Salomón, resolviendo instantáneamente,

con una de-cisión imprevista y original, una grave dificultad de discernimiento, o bien, aquella sabia decisión, que cuenta Schakespeare en *El Mercader de Venecia*, por la que para atender la demanda del judío de cobrarse por sus deudas una libra de carne del corazón de su acreedor, le puso el juez como condición que no derramase una gota de sangre, porque en ello le iba su vida. Otra variante concierne a los hechos ingeniosos por su originalidad, acompañados por cierta grandeza moral, como cuando Guzmán el Bueno lanzaba a sus enemigos, que le instaban a rendirse bajo la amenaza de asesinar a su hijo prisionero, el cuchillo con que podían ajusticiarlo. “Consiste el sutilísimo artificio de esta especie de agudeza en hallar el único medio con que salir de la dificultad, en descubrir el raro modo con que desempeñarse” (AAI,XLV).

3.3. Estos múltiples ejemplos constituyen un buen aval de la tesis de la preeminencia del ingenio, no ya como inclusivo sino como condición de posibilidad de los actos de prudencia. Así lo sostiene explícitamente E. Hidalgo Serna:

“Este arte ingenioso, agudo y no-racional, es la verdadera raíz de la acción moral, de la discreción y de la prudencia del hombre histórico. La moral graciana es generada por la agudeza de acción, y ésta va siempre precedida por la agudeza del concepto, por el conocimiento ingenioso de las correspondencias entre los seres singulares y por la sutileza del pensar”¹¹.

A diferencia de la moral racionalista del XVII, la de Gracián, según este autor, está enraizada en la filosofía humanista y retórica del Renacimiento, la línea que corre de Vives a Vico, cuya lógica inventiva o ingeniosa es la única que puede ofrecer una visión adecuada de la complejidad de situaciones en que actúa el sujeto. Frente a la lógica de lo universal,

¹¹ “De la agudeza del concepto a la agudeza de acción, La moral ingeniosa de Gracián”, recogido en Documentos A,5. Baltasar Gracián. *El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Anthropos, Barcelona, 1993, pág. 169. Véase también del mismo autor *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, op. cit., 122 y 139.

entra ahora en juego, como ya se ha indicado, una nueva lógica de la experiencia humana, capaz de hacerse cargo de la historicidad y lingüisticidad del mundo del hombre. Este nuevo saber comprensivo y significativo, frente a las ciencias y las técnicas meramente útiles, se daba para Gracián vinculado a la agudeza conceptuosa del ingenio en lo que concierne al mundo histórico del hombre. En este sentido, suscribo sin reservas la tesis de Hidalgo Serna sobre el carácter fundamental del ingenio conceptuoso:

“Antes de actuar, el hombre prudente hace concepto de sí mismo y de su escenario existencial, mide y reconoce las relaciones de semejanza y las diferencias reales entre su propio ser y la circunstancia en la que pretende alzarse con el triunfo ético y personal. Sin la agudeza cognitiva del concepto ingenioso, el teatro del mundo permanece a oscuras y las acciones humanas redundarán inevitablemente en pura locura”¹².

En otro sentido, complementario del anterior, es posible pensar la contribución del ingenio al comportamiento moral, en la medida en que incentiva a la originalidad práctica, esto es, a la búsqueda de un tipo de conducta, que, además de ajustada a las circunstancias cambiantes y a las ocasiones igualmente variables y concretas, presente un cuño personal y propio, todo lo que demanda obviamente un esfuerzo de creatividad. Estas dos condiciones: la presuposición del conocimiento del escenario de actuación y la creación de un carácter original avalan la preeminencia del ingenio. Para escapar, pues, a los rigores de una moral racionalista, no quedaba otra alternativa que incardinar la prudencia en el ingenio y participar así de su carácter inventivo. “La novedad y el incesante devenir de la naturaleza y del mundo humano –precisa Hidalgo Serna– exigen que el método de prudencia sea esencialmente inventivo”¹³. Pero de ahí no se sigue sin más la primacía en todos los aspectos del ingenio sobre el juicio. Hidalgo Serna tiende a aproximar excesivamente el juicio a la razón, quizá como reacción frente a la moral racionalista, pero pasando por alto que ya la prudencia

¹² *Idem*, 170.

¹³ *Idem*, 171.

(*phronesis*) de Aristóteles, a cuya tradición se acoge Gracián, constituía un orden autónomo con respecto a la racionalidad lógico discursiva, muy afín a la hermenéutica, como ha mostrado Gadamer, pues lleva a cabo una auto-comprensión del sentido de ser y de conducta, en una situación concreta, de un sujeto individual, concernido vitalmente por su actuación:

“Por ello el saber ético se distingue claramente del comportamiento teórico de la episteme... La función de la decisión ética consiste entonces en encontrar, en una situación concreta, aquello que es justo. En otros términos, la decisión ética está ahí para ver todo aquello que comporta una situación concreta y para colocar allí el orden”.

Pero esto significa que la prudencia, tanto en la creación del dictamen como en su aplicación, es ya de suyo inventiva, no un mero cálculo racional de ventajas sino un arte muy fino de hermenéutica moral, que exige, en la índole misma de su invención, la atención a la formalidad propia del juicio.

4. El buen juicio sustancial

Me refiero a la acción sensata o cuerda, conforme con la *recta ratio*, si la conducta ha de tener un sentido moral. De lo contrario toda la moral quedaría reducida a mera razón técnica o instrumental, que, a mi juicio, no es el caso en Gracián, aunque algunas fórmulas puedan sugerir lo contrario. Pese a la amplitud de su concepto, la prudencia graciana conserva un núcleo moral diamantino, en sentido estricto, en cuanto prescribe, no meramente la acción exitosa, sino la acción adecuada o conforme a un ideal de perfección. Se trata del “buen juicio sustancial”, que recomienda Gracián, en lugar de pasarse de agudo y enterado. El aforismo 239 del *Oráculo manual* habla por sí solo:

No ser reagudo: más importa prudencial. Saber más de lo que conviene es despuntar, porque las sutilezas comunmente quiebran. Más segura es la verdad asentada. Bueno es tener entendimiento, pero no bachillería. El mucho discurrir es de quística. Mejor es un *buen juicio*

sustancial que no discurre más de lo que importa” (OM,239) (subrayado mío).

Aquí no sólo se nos previene contra el mucho discurrir, sino, más aún, contra la mera ingeniosidad inventiva, –no ser reagudo–, si no va acompañada del juicio sustancial. Este es el que sabe discernir lo que en cada caso importa, conforme a la formalidad propia del juicio. El ingenio, por mucho que se aguce, no delibera ni discierne, y, por lo mismo, no sabe elegir¹⁴. Toda la teoría de las distintas facultades y sus objetos formales cae por tierra sin este presupuesto. No se trata de una observación casual, que no se baste a hacer doctrina, como una golondrina no hace verano. En el *Oráculo manual* abundan los aforismos que enfatizan el sentido moral. Incluso dispuestos en forma progresiva para ponderar mejor la importancia del tema. Así desde el 89, en que se nos recomienda la comprensión de sí en un sentido socrático, al 90, donde se formula el objetivo del “vivir bien”, lema de la moral clásica –(*Arte para vivir mucho: vivir bien... Así como la virtud es premio de sí misma, así el vicio es castigo de sí mismo*) (OM,90)–, al 91, en que se nos aconseja no ceder nunca en la prudencia, –(*Son peligrosas las acciones en duda de prudencia; más segura sería la omisión*) (OM,91)), para coronarse en el aforismo 92, que no puede ser más explícito:

“Seso trascendental: digo en todo. Es la primera y suma regla del obrar y del hablar, más encargada quanto mayores y más altos los empleos. *Más vale un gramo de cordura que arrobas de sutileza*” (OM,92, subrayado mío).

Y en el siguiente aforismo, se formula el ideal graciano de la vida moral, cifrada en la perfección integral o en hacerse persona:

“Hombre universal. Compuesto de toda perfección vale por muchos. Haze felicísimo el vivir, comunicando esta fruición a la fami-

¹⁴ H.G. Gadamer, “El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles” en *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, pág. 87.

liaridad. La variedad con perfección es entretenimiento de la vida. Gran arte la de saber lograr todo lo bueno” (OM,93)

Obviamente este “gran arte” no tiene que ver con el ingenio sino con la prudencia, a la que encomia muy enfáticamente en el aforismo 96:

De la gran *sindéresis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar. Es suerte del Cielo, y la más deseada por primera y por mejor: la primera pieza del arnés con tal urgencia, que ninguna otra que le falte a un hombre le denomina falto; nótase más su menos. Todas las acciones de la vida depeden de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una *connatural* propensión a todo lo más conforme con la razón, casándose siempre con lo más acertado” (OM,96).

Y, por si fuera poco, todo el *Oráculo manual* se remata en un encendido elogio de la virtud, cuya inspiración teológica resulta innegable. “La virtud es el sol del mundo menor y tiene por hemisferio la buena conciencia” (OM,300), usando la misma metáfora solar que en otra ocasión había aplicado al ingenio. Gracián es, pues, plenamente consciente de que el ingenio por sí solo no tiene capacidad para entender en las cuestiones práctico/existenciales de orientación de la vida. Más aún, puede llegar a ser peligroso porque, como reconoce en otro momento, el exceso de ingenio tiene un punto de demencia, esto es de falta de sensatez o cordura. “Dicen que naturaleza hurtó al juicio todo lo que aventajó el ingenio, en que se funda aquella paradoja de Séneca: que todo ingenio grande tiene un grado de demencia” (AAI,LXIII). De ahí que proponga la necesidad de una “*inventiva a lo cuerdo*” (OM,283). Esta simbiosis de ingenio y prudencia, indicativa, por lo demás, de la perfección íntegra, a la que debe aspirar el héroe, es la doctrina explícita graciana. En *Agudeza y Arte de ingenio* no se cansa de repetirlo, siempre al filo de la agudeza prudencial, como si quisiera dejar claro que ésta no es tanto mera variedad de agudeza, sino un mixto de rara y extraordinaria factura:

“Es esta la operación máxima del entendimiento, porque concurren en ella la viveza del ingenio y el acierto del juicio” (AAI,XXIX).

La misma observación se repite a propósito de las crisis juiciosas (AAI,XXVIII), de los hechos heroicos (AAI,XXX), de los dichos magnánimos (AAI,XXX), de las máximas prudenciales (AAI,XLIII). Siempre que están en juego aspectos que conciernen al buen orden de la conducta, por muy relevante que sea en la inventiva de las máximas o de las acciones la función del ingenio, Gracián no deja nunca de mencionar a la prudencia como partícipe. Si, pues, se quiere seguir hablando, al modo y al gusto barroco, de pleito entre el ingenio y el juicio, éste no puede significar otra cosa que una tensión entre ambas facultades cuando concurren en algún hecho o dicho, sin que pueda darse un fallo definitivo sobre la preeminencia de la una sobre la otra. En el orden teórico, se adelanta el ingenio en cuanto proporciona una interpretación conceptual y abierta del mundo, que ha de servir de apoyatura a la prudencia; pero en el práctico vital, es el juicio el que tiene la última palabra, pues sólo él puede aportar sensatez o cordura –seso trascendental–, al conjunto de la vida.

5. La instancia arbitral del gusto

Ahora bien, si la tensión en los elementos del mixto –dicho o hecho–, es constante y necesaria, pues las facultades del hombre actúan de consuno, todo dependerá del más o menos en la proporción de la mezcla. Quizá por ello traiga Gracián el pleito ante el tribunal del gusto, no porque éste tenga competencia para fallar en favor de la preeminencia respectiva de uno u otro, sino porque puede estimar en cada caso el grado de la proporción. El pleito se convierte entonces en una cuestión de estilo. Llama la atención la importancia que concedió Gracián al tema del estilo, con el que viene a cerrar su obra *Agudeza y arte de ingenio*.

“Hase de procurar que las proposiciones lo hermoseen, los reparos lo aviven, los misterios lo hagan preñado, las ponderaciones profundo, los encarecimientos salido, las alusiones disimulado, los empeños picante, las transmutaciones sutil, las ironías le den sal, las crisis le

den hiel, las paranomasias donaire, las sentencias gravedad, las semejanzas lo fecunden y las paridades lo realcen. Pero todo esto con un grano de acierto, que todo lo sazona la cordura" (AAI,LX)¹⁵.

Se propone aquí una síntesis original y variable de los artificios ingeniosos, según la materia del caso de que se trate (gracianamente hablando, "la agudeza objetiva") lo vaya requiriendo; es decir, de un estilo vivo, animado con alma de agudeza, y no como mera retórica, y además, sazonado de cordura o sentido racional. El estilo, pues, combina en distinta proporción el ingenio y el juicio, bajo el sentido del gusto, pues es precisamente "el buen gusto" el que sazona la vida" (OM,298). No sería muy aventurado ver en este estilo, "lleno de alma", como se dice en otro momento (AAI,LX), en que se concitan todas las potencias bajo la sazón del gusto, un anticipo de lo que Kant llamará más tarde el espíritu (Geist), "en sentido estético, como principio vivificante en el alma" (*Gemüt*), atribuyéndoselo al genio. Espíritu por el dinamismo creador que genera al poner en juego todas las potencias del alma, "abriéndole la perspectiva de un campo inmenso de representaciones afines", es decir, "provocándola a pensar mucho" (*die viel zu denken veranlasst*)

"En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación emparejada a un concepto dado y unida con tal diversidad de representaciones parciales en el uso libre de la misma, que no se puede para ella encontrar una expresión que indique un determinado concepto; hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades del conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras" (*Kritik der Urteilskraft*, pr. 49, pág. 197)¹⁶

¹⁵ En una ocasión advierte Gracián que "unas veces discurre el ingenio por invención, otras por elección, así que no siempre se inventa" (AAI, LIX), pero se refiere a la elección de modelos discursivos, y no al orden moral de la elección de una forma de vida.

¹⁶ trad. de M. García Morente, Ateneo, Buenos Aires, 1951, pág. 323.

Me atrevo a proponer una conversión hermenéutica del texto kantiano en clave graciana, para explorar lo que da de sí la extrapolación. Si en vez de imaginación creadora se adopta la facultad del ingenio, donde Gracián sitúa también la combinación del entendimiento con la imaginación, y si en lugar de "idea estética" se coloca "figura o imagen" de agudeza, pues al fin y al cabo la agudeza es el alma vivicadora de las figuras retóricas, el texto podría parecer de factura graciana, en la medida en que se señala la función productiva, vivificadora la llama Kant, que en la expresión introduce el espíritu. ¿Cómo no asociar las "ideas estéticas", que dan que pensar mucho, a las "imágenes conceptuosas", que produce el ingenio, según Gracián, también con la misión de suscitar nuevas representaciones? Sólo que entonces se produciría una metamorfosis del "concepto" en Kant, cortado al talle de la ciencia, por el genuino "concepto" graciano, como expresión sintética de concordancias o discordancias objetivas, y en lugar de inferir con Kant, que este dinamismo de representaciones nunca encuentra un concepto determinado, habría que concluir con Gracián que está en trance precisamente de producir concepto, concepto ingenioso, inventivo y progresivo, no universal lógico sino concreto e individuante, pues se trata de la expresión, en un punto/pliegue del mundo, de la infinitud inmanente al todo. Y, si para cerrar el cuadro comparativo, en lugar de las ideas de la razón, introducimos la mención graciana al grano racional de cordura, que sazona todo el estilo de sentido moral, tal vez se muestre la línea implícita de afinidad o parentesco entre la propuesta graciana del estilo y la kantiana acerca de las facultades del alma (*Gemüt*) que constituyen al genio. No estorba siquiera la mención del genio, pues al cabo en Gracián el genio, aunque entendido como dotación o disposición natural, en la medida en que abarca o comprende todas las facultades, estaría en juego en esta combinación de ingenio (entendimiento e imaginación) y razón práctica prudencial. Admitiendo, como parece obvio, que el texto kantiano descubre una función heurística del arte, y esto será lo propio de la estética del genio, el único que tiene espíritu, habría que reconocer que el anticipo graciano en esta línea soluciona más simple y elegantemente la cuestión. No en vano el romanticismo dará una versión de la estética más conso-

nante con el planteamiento de Gracián que con el kantiano, por ser aquél más fuerte y productivo.

Ahora bien, apreciar un estilo así, vivo y creativo, sería lo propio del “gusto relevante”, del que asegura Gracián:

“Cabe cultura en él, así como en el ingenio. Realza la excelencia del entender, el apetito del desear y la fruición del poseer. Conócese la altura de un caudal por la elevación del afecto. Mucho objeto ha menester para satisfacerse una gran capacidad; así como los grandes bocados son para grandes paladares, las materias sublimes para los sublimes genios” (OM,65).

La comparación con el paladar es muy significativa, pues el gusto sensorial es un sentido de discernimiento y apreciación, en última instancia, de selección, al que Gracián concede una función cognoscitiva. Se diría que el gusto es sabio, en tanto que distingue entre lo sabroso y lo desabrido, lo que agrada y lo que repugna. Hay en él, como subraya Gadamer a propósito de Gracián, “una espiritualización de la animalidad”, “ya a medio camino entre el instinto sensorial y la libertad espiritual”¹⁷. En consecuencia, “cabe cultura en él”, esto es, cultivo y educación, y, en esta medida forma parte de la cultura o formación (*Bildung*) gracianamente hablando, del hacerse persona. El “gusto”, –en cuanto sentido ya plenamente humano y espiritual–, está a la par que el ingenio y que el juicio. En el haber de la originalidad de Gracián hay que contar, pues, la importancia decisiva que le concede al gusto, en cuanto facultad estimativa de lo valioso, de modo que el buen gusto es el que sabe apreciar “lo bueno en cada cosa” (M,140). No tiene nada de extraño que lo aproxime a la prudencia en el celebre aforismo 51 de *El Oráculo manual*.

Hombre de buena elección. Lo más se vive de ella. Supone el buen gusto y el rectísimo dictamen, que no bastan el estudio ni el ingenio” (OM,51).

¹⁷ *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1993, pág. 67.

Como subraya Gadamer, en su origen graciano “el concepto del gusto es más moral que estético”¹⁸; no está polarizado hacia lo bello sino en general hacia lo valioso o digno de ser estimado, y de ahí que pueda entender en cualquier esfera de valor y reforzar la obra de otras facultades o potencias. En otros parajes de su obra, señala Gracián la estrecha vinculación del gusto con el ingenio, “hermanos de un mismo vientre, hijos de la capacidad, heredados por igual de la excelencia” de modo que “ingenio sublime –concluye Gracián– nunca crió gusto ratero” (H.,5). Otro tanto cabría decir con respecto al juicio profundo, y a la viceversa, pues el buen gusto no se aviene con lo torpe, ya sea lo malo ético, lo feo estético, o lo tosco y rudo en el ingenio. Como el *bon sens*, el buen gusto no tiene un objeto propio de discernimiento sino que es un sentido selectivo que se extiende por doquier y que, al decir de Gracián, “sazona toda la vida” (OM,298). Gana así un alcance *plus quam moral*, yo diría que *integral*, pues su acción estimativa y selectiva penetra la propia de otras potencias y opera en conjunción con ellas. Así lo viene a reconocer Gracián en el texto ya citado, al darle una función de “realce”, o lo que es lo mismo, de lucimiento y amplificación, que se extiende a la totalidad de las facultades –tanto a la “excelencia del entender” como “al apetito del desear” o a “la fruición del poseer” (OM,65).

Ahora bien, esta amplitud y autoridad selectiva del buen gusto es lo que lo convierte en instancia arbitral, ante cuyo tribunal hay que traer, como se indicaba al comienzo, el pleito que nos ocupa. En cuanto facultad estimativa le corresponde ser juez. “Merezca cada cosa la estimación por sí, no por sobornos del gusto” (H.,5). Pero la verdad es que no es fácil de sobornar, pues es un árbitro severo por su exigencia : “Es calidad un gusto crítico, un paladar difícil de satisfacerse— pondera Gracián– los más valientes objetos le temen y las más seguras perfecciones le tiemblan”(H.,5). El “gusto relevante”, al que Gracián apela como juez en la querrela, es más que “buen gusto”. Se trata de un gusto cultivado y crítico, excelente pues ha de ser crisol de excelencias, rayando en lo

¹⁸ Ibid. 66.

superlativo, capaz, por tanto, de erigirse en árbitro en tan complicado pleito.

Ante este juez comparecen los litigantes —el ingenio y el juicio— planteando la querrela en torno a su primacía, pero no en abstracto, es decir, no apelando a títulos de pretensiones absolutas, sino en concreto, esto es, como una cuestión de estilo, en lo que entiende el buen gusto. El juez tiene que apreciar si la mezcla de ingenio y juicio ha sido, en cada caso, la adecuada tanto a la materia de que se trata como al espíritu de la expresión, o, lo que es lo mismo, a la puesta en juego dinámico de todas las facultades del alma (*Gemüt*). Quizá por eso, el que sabe decidir en este pleito, (que no es susceptible de un fallo universal sino individualizado al caso de ocasión), sea el gusto jocundo, esto es, gayo, alegre y animado, que integra Gracián, junto con el ingenio y el juicio, en su ideal de perfección:

“Tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo” (OM,298)

¿Cuál hubiera sido en el pleito, que nos ocupa, el fallo del gusto de Gracián? No es fácil colegirlo. De Cicerón llegó a escribir que, como de filósofo, su estilo “ejercitaba más el juicio que el ingenio”(AAI, LXI); al fin y al cabo Cicerón era un moralista. No se si cabe aplicárselo a él en los mismos términos. ¿No pertenece acaso Gracián a la estirpe de los moralistas? En la Advertencia introductoria a *El Criticón*, donde su estilo está en ejercicio, y es de suponer que conforme a su gusto, que en buena medida es el gusto barroco de la época, precisa que ha procurado “juntar lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención”, como si dijera, la seca gravedad del juicio con los artificios del ingenio, empleados en el amplio juego de la alegoría, pero rebajando un exceso de sutilezas, “por más que el rígido Gracián —dice con autoironía— lo censure, juguete de la traza en su más sutil que provechosa *Arte de ingenio*” (Crit., *A quien leyerre*). Tal vez de un literato con seso, habría que decir que su estilo debe ejercitarse más en el ingenio que en el juicio, pero él parece inclinarse, como moralista, a dar más peso al juicio profundo en su gravedad que a la sublimidad del ingenio.

¿Es éste su *criterio explícito* como hombre de buen gusto? En la solución del pleito entre el ingenio y el juicio, planteado en *El Héroe*, Gracián nos ha dado una respuesta tan enigmática como juiciosa. “Aténgome –dice– a la que así imprecaba: “Hijo, Dios te dé entendimiento del bueno”” (H.,3). ¿Quién es ésta? ¿Acaso la madre?, ¿acaso una representación anónima del sentir y el gusto común. Y, ¿qué significa “entendimiento del bueno”, si el entendimiento abarca tanto al ingenio como al juicio? ¿Implica este “bueno” un sentido moral o simplemente formal? Pero más que una solución, la respuesta parece un acertijo. Por fortuna, Gracián ha dejado también dicho –y no cabe duda que ésta es su propia valoración estimativa–: “una agudeza grave por lo sublime de la materia y sutil por lo realzado del artificio es acto digno y propio del espíritu” (AAI,III). Pero una agudeza así, grave y sutil a un tiempo, no puede excluir el buen juicio. Como he indicado antes, la gravedad de la materia tiene que ver con la amplitud y la hondura del mundo humano, muy especialmente de aquellos asuntos que importan vitalmente al hombre, porque conciernen a su felicidad o a su perfección, y en tales cuestiones juega el juicio un papel relevante. Gravedad y sutileza, fórmula al parecer paradójica, en la que Gracián quiere conjugar el fondo del juicio y la elevación del ingenio. Este fue su ideal, el equilibrio dinámico en una tensión constante entre el ingenio y el juicio. Si lo logró o no, tienen que decidirlo otros jueces, no él mismo, pero habría que exigirles, puesto que se trata de una cuestión de estilo, que fueran de “gusto jocundo”.

Granada, abril de 2000

SOBRE LOS USOS DE RESULTADOS CIENTÍFICOS EN FILOSOFÍA: EL CASO DEL TEOREMA DE GÖDEL

Antonio Frías Delgado
Universidad de Cádiz

El desarrollo de los conocimientos, tanto en amplitud como en profundidad, es tal en nuestra época que ningún filósofo puede pretender sensatamente dominarlos, mucho menos ser un auténtico especialista en todos ellos. Esta situación obliga en ocasiones al filósofo a tener que vérselas, sin posibilidad de adquirir la competencia adecuada, con resultados técnicos de disciplinas científicas que, real o pretendidamente, tienen implicaciones en filosofía e incluso, en ciertos casos, con resultados que se usan como argumentos concluyentes a favor o en contra de líneas centrales de investigación en algún campo filosófico.

Ciertamente que este fenómeno al que aludimos no es exclusivo de la filosofía, sino general en un mundo de especialistas como es el nuestro. El filósofo se encuentra en una situación similar a la que se encuentra el juez, que ha estudiado derecho, cuando tiene que dictar sentencia sobre la responsabilidad por la rotura de una balsa minera basándose, no en leyes y principios jurídicos en los que es profesionalmente competente, sino en complicados informes geológicos que muy posiblemente discrepan unos de otros –y, desde luego, sin tiempo material para convertirse él mismo en geólogo experto y dirimir desde dentro las diferencias–; o similar a la situación en que se encuentra el político que tiene que decidir urgentemente una línea concreta de actuación en el sector alimentario basándose en análisis bioquímicos en los que no es especialista.

No deja de tener un cierto carácter paradójico el hecho de que a medida que se sabe más, las decisiones se basan más, no en el saber mismo relevante al caso, sino en la mayor credibilidad y confianza que inspira

una fuente de información frente a otras en quienes tienen que tomar la decisión. Cuanto más complejo y especializado es el saber, más probable es que se acepte un resultado, cuando compite con otros, en virtud de la credibilidad que se otorgue a la fuente. Cuanto más, en amplitud, sabemos, menos, en profundidad, podemos saber las razones de nuestro saber.

Esta situación general y los peligros que conlleva se dejan sentir también en la práctica de la filosofía. Por imposibilidad de adquirir personalmente la competencia necesaria en campos especializados y complejos, corremos el riesgo de aceptar una interpretación de un resultado meramente técnico frente a otra interpretación discrepante, en función de la credibilidad que otorguemos a quien la propugna –por ejemplo, la universidad a la que pertenece el autor o la revista en la que se publica– o, quizás el caso más frecuente, en función de nuestros propios prejuicios.

Un mundo, el nuestro, de tiempo escaso y sobreabundancia de información es un mundo de titulares, de informes y de resúmenes –no sólo en política, también en filosofía–. Situación ésta que agudiza los peligros que acabamos de comentar cuando la credibilidad de los argumentos se reclama nada menos que por ser un resultado *científicamente demostrado*. Repárese en que no estamos aludiendo a flagrantes abusos, como los que se dan descaradamente en ciertas prácticas de mercadotecnia, que son simplemente fraudes, sino a controversias en las que no puede dudarse de la honestidad intelectual de los participantes. ¿Qué podemos hacer para minimizar sus efectos?

Aunque hoy no sea ya posible que el filósofo llegue a dominar perfectamente todos los conocimientos especializados, tomar ciertas precauciones metodológicas puede ayudarle a navegar entre los resultados técnicos que se supone que tienen repercusiones en filosofía, sin estar completamente a merced de los especialistas y limitarse a dar más credibilidad a unos que a otros. Esta precaución metodológica es de carácter bien elemental y sabida; pero tal vez no se la practique siempre con el rigor y sistematicidad que serían de desear. Nos referimos a la precaución metodológica que aconseja analizar detalladamente el alcance y significación de un resultado no tanto en sí mismo cuanto a la luz de la prueba que se utiliza para establecerlo. Porque, normalmente, el interés filosófico de lo que

se dice está, más que en el titular y en el resumen, en la letra pequeña; desentrañar ésta última puede ayudar a orientarse en las disputas que usan y abusan de resultados técnicos de otras ciencias para sentar plaza de filosofía –al modo en que el interés filosófico de una sentencia judicial no reside en el ‘sí’ o ‘no’ en que se la resume, sino en la fundamentación argumentativa que se usa para llegar a la conclusión–.

Estas precauciones mínimas tal vez nos ayuden también a no reducir un problema al compendio, por muy completo que sea, de sus versiones. Porque no es infrecuente en la práctica filosófica actual el que el análisis de los problemas se reduzca a, o se considere zanjado con, una erudita y documentada presentación histórica de las diferentes posturas sobre el mismo –como si se diese por sobreentendido que el abono natural para que el pensamiento florezca sean unos cuantos cientos de notas a pie de página–. La absorción de la filosofía, el pensar los problemas, por la historia de la filosofía, la exposición de las respuestas ya ofrecidas, es una característica propia de épocas epigonales, como tal vez sea la nuestra, más llamativa en unos países que en otros porque en ellos la actividad filosófica se recluye dentro de los muros del profesionalismo academicista. La mera exposición en columnas separadas del más exhaustivo recuento de lo que se ha dicho sobre un problema, aunque sea una labor necesaria, no es suficiente. La filosofía está o no está en los problemas mismos; pero demasiadas veces en la práctica académica actual de la filosofía los problemas se convierten en, o se reducen a, lo que otros ya han dicho sobre ellos. Aplicado a nuestro caso, entendemos que un mero sumario de las tesis (Fulano dice, Zutano le refuta) no genera por sí mismo comprensión, aunque de él resulte un brillantísimo artículo del tipo de los que académicamente se suelen valorar. Así pues, nuestra propuesta concreta para avanzar en la comprensión es que demos, siquiera sea unos breves pasos, en la dirección del análisis de la letra pequeña, más que en el recuento de las soluciones encontradas.

Para la ocasión concreta que ofrece amistoso cobijo a estas páginas, hemos tomado, por considerarlo paradigmático, el caso de las implicaciones en filosofía del llamado “teorema de Gödel” porque pensamos que, añadido a su propio interés intrínseco, puede constituir un buen ejemplo

del tipo de problemas y reflexiones con el que cada vez más tiene que vérselas el filósofo: las interpretaciones filosóficas contrapuestas a que es sometido un resultado de una ciencia externa, en este caso de la matemática.

Lo primero que conviene señalar es que el uso filosófico de un resultado matemático no es, por sí mismo, ilegítimo. Desde los griegos, la filosofía ha hecho abundante uso de la matemática para elaborar o apoyar o rebatir determinadas tesis; baste aludir a las paradojas de Zenón o al espléndido paso platónico del esclavo de Menón. A ningún filósofo, pues, le coge de sorpresa que se pretenda hacer uso filosófico de un resultado matemático como lo es el teorema de Gödel. La cuestión es, más bien, qué uso se hace de él y apoyándose en qué razones.

¿Dónde se usa principalmente el teorema de Gödel? Se ha convertido poco menos que en punto de obligada discusión en filosofía de la mente. Las razones históricas para ello tienen que ver con el hecho de que el fuerte desarrollo de las disciplinas relacionadas con la Inteligencia Artificial haya llevado a que, en la construcción de modelos para entender el funcionamiento de la mente humana, nuestro punto de comparación no se vea ya tanto en las otras especies animales, cuanto en las máquinas computacionales complejas. Así, la pregunta por “qué diferencia al hombre de los animales” ha cedido en buena medida el lugar a la pregunta por “qué diferencia al hombre de las máquinas”. Los usos filosóficos del teorema de Gödel suelen aparecer en contextos en los que se plantea el problema de si la mente humana es o no semejante a una máquina muy compleja, o si, por principio, es algo más de lo que cualquier máquina pueda llegar a ser nunca.

Es llamativo el que no haya unanimidad, entre los que se supone que debieran de ser expertos, acerca de qué es lo que apoya o refuta el teorema de Gödel, qué línea de investigación filosófica cercena o cuál abre. Repárese en que las consecuencias de este debate podrían ser de gran importancia para la filosofía misma. Por lo que hoy sabemos de anatomía, sería absurdo –pero no lo fue en anteriores momentos históricos– postular la existencia de un órgano que segregue pensamiento. Si ocurriera que el teorema de Gödel refutase una línea de investigación filosófica, carecería de sentido proseguirla ignorando el teorema. Para unos es una prueba irre-

futable de que el funcionamiento de la mente humana nunca podrá ser capturado por completo por ninguna máquina, por muy compleja que se la imagine; para otros es una prueba de que la mente siempre tendrá parcelas ocultas para el propio hombre, etc. Resulta también muy llamativo que los autores –profesionales competentes en la gran mayoría de los casos– se acusen mutuamente de desconocimiento y de cometer errores técnicos relacionados con el resultado matemático en sí mismo. Quienes lo usan –un ejemplo puede ser el físico y matemático Roger Penrose, quien le ha hecho jugar un papel central en libros que han gozado de amplia repercusión más allá de los filósofos especialistas– lo conocen sobradamente. No puede, en general, recurrirse a la ignorancia como argumento que explique la disparidad de interpretaciones.

He aquí, nos parece, un buen ejemplo de esos casos en que el filósofo puede tener la sensación de que están invadiendo su territorio más propio, obligándole o prohibiéndole líneas de investigación incluso, con argumentos técnicos sofisticados entre los cuales, por añadidura, no sabe muy bien cómo moverse. Nuestro filósofo perplejo, sensatamente, lo primero que hace es tratar de averiguar qué es el teorema de Gödel. Y lo que encuentra es, aproximadamente, como sigue.

Resulta que lo que se denomina usualmente, en singular, “Teorema de Gödel”, en propiedad son dos de los resultados que aparecen en un artículo de 1931 con el título, muy preciso y enteramente adecuado a su contenido: *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Mathematica y sistemas afines*. Expresado de manera semi formal, lo que dice el teorema de Gödel es lo siguiente.

Consideremos un sistema formal matemático como los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead o los sistemas de teorías de conjuntos como el de Zermelo-Fraenkel, y denotémoslo mediante M . Se puede construir efectivamente en M un enunciado matemático, puesto que consiste en números y relaciones entre números, enunciado que denotaremos mediante G , tal que se pueden demostrar los siguientes resultados:

Incompletud.: (a) si M es consistente, entonces en M no es demostrable G ; (b) si M es ω -consistente, entonces en M no es refutable (no es demostrable la negación de) G .

Incompletud: El enunciado que exprese la consistencia del sistema M no es demostrable en el propio sistema M .

El que estos resultados estén referidos a M no es una limitación importante del alcance del teorema puesto que lo único necesario para la prueba es que (a) el sistema tenga suficiente capacidad como para expresar la aritmética más elemental y que (b) el concepto de demostración esté rigurosamente caracterizado por reglas explícitas de modo que sea decidible mecánicamente si un conjunto dado de enunciados es o no una prueba de otro enunciado dado. Estas propiedades, generales y nada exigentes, confieren una extraordinaria potencia al resultado de Gödel.

Los términos técnicos que hemos usado son de inmediata comprensión. Consistencia es la propiedad que posee un sistema matemático cuando en él no son demostrables a la vez un enunciado y su negación. Suponer que sea consistente es un requisito mínimo para un sistema matemático, pues un sistema que no lo sea, al demostrarlo todo, sería inútil en matemáticas. w -consistencia es la propiedad que posee un sistema matemático cuando en él no son demostrables a la vez: (a) el enunciado 'existe un x tal que $\varphi(x)$ '; y (b) para todo número natural, n , el enunciado 'no- $\varphi(n)$ '.

Que el enunciado G no sea demostrable ni refutable en M no tendría en principio por qué tener el carácter tan relevante que de hecho tiene. Porque podría tratarse meramente de un enunciado independiente del sistema, como resultó ser el postulado de las paralelas en geometría. La radical diferencia en el presente caso estriba en que desde el punto de vista de los axiomas y reglas de inferencia de M el enunciado G sí que es verdadero, en el preciso sentido de que expresa una relación entre números que, dados los axiomas y reglas de inferencias de M , efectivamente se cumple, asumiendo que M sea consistente. Además, aunque añadamos G a M , resultará que para el nuevo sistema resultante, M^* , será también posible demostrar un nuevo enunciado indecidible, G^* .

Los aspectos más técnicos del teorema se relacionan, sobre todo, con la construcción efectiva del enunciado indecidible G . Aquí empieza también la importancia de analizar la letra pequeña. ¿Qué tipo de enunciados matemáticos ha demostrado Gödel que son indecidibles? Los sistemas formales matemáticos queda demostrado que son esencialmente incom-

pletos, de acuerdo; pero, ¿qué es lo que les falta? Sólo comprendiendo bien qué es lo que les falta podremos averiguar las posibles repercusiones filosóficas del teorema.

De una forma intuitiva, pero que tal vez sea más confundente que clarificadora, podemos decir que el enunciado G está construido de forma que expresa su propia indemostrabilidad, en una forma que recuerda la clásica paradoja del mentiroso, o que dice de sí mismo que es indemostrable. Esta explicación puede ser confundente porque, dicho así, uno podría pensar que la auto referencia que aparece en el enunciado G es ilegítima e invalida el resultado. La duda acerca de la corrección técnica misma de un paso de la prueba ejemplifica un punto importante de la metodología cautelara que comentamos. En tanto que filósofos, y no matemáticos ni físicos, no tenemos buenas razones para dudar de la validez técnica de lo que cientos de especialistas competentes han desmenuzado y aceptado. Si dudamos de la corrección del enunciado G o del principio de indeterminación de Heisenberg, tendremos que refutarlos con argumentos matemáticos o físicos. La mera repugnancia filosófica que nos provoque un resultado técnico o las dudas filosóficas que suscite no pueden contar como un argumento técnico para considerarlo refutado o inaceptable. Desde luego que un filósofo puede, muchos lo han intentado, poner al descubierto que en la construcción de G hay un fallo. Pero ese objetivo, si se lograra, sería un resultado matemático, no filosófico. Nosotros proseguiremos, pues, nuestra tarea de análisis desde la aceptación de que el enunciado G está correctamente construido.

Un esbozo de la prueba mínimamente correcto y sin tecnicismos es imposible; pedimos indulgencia al lector en este paso. Reparemos en que es posible definir en M relaciones aritméticas entre números para expresar propiedades del propio sistema como 'ser una fórmula' o 'ser una demostración de' de modo que, además, resulta demostrable o refutable en M que dichas relaciones se cumplan. Este punto es importante y se basa en dos pilares: las propiedades aludidas, que son mecánicamente decidibles, se pueden caracterizar mediante funciones recursivas; y las funciones recursivas son definibles en el sistema (proposición V del artículo). De este modo llegamos a construir un enunciado aritmético, G , que viene a

expresar 'no existe ningún número que esté en relación de demostración con G '. Reparemos ahora que, si tuviésemos en M una prueba de G , tendríamos un número, digamos x , para el que serían a la vez demostrables en M (a) el enunciado ' x está en relación de demostración con G ', por la proposición V, (b) y el enunciado ' x no está en relación de demostración con G ', pues esto es deducible, por reglas elementales sobre cuantificadores, de lo que expresa G y G hemos supuesto que es demostrable en M . Luego, (c) si M es consistente, G no es demostrable en M . Y, formalizando este último condicional (c), si pudiésemos demostrar en M la consistencia de M , podríamos demostrar, por simple *modus ponens*, el enunciado ' G no es demostrable en M ', es decir, G mismo; lo cual vuelve a ser imposible so pena de la inconsistencia de M .

¿A qué afecta el teorema de Gödel? Como resultado matemático que es, afecta ante todo a la matemática misma. Sin embargo, y este dato no debiera pasarse por alto, difícilmente se encontrará en topología o en análisis o en estadística algo así como un antes y un después del teorema de Gödel, como sí que ocurre en física con la teoría de la relatividad o con la mecánica cuántica. Nuestro hipotético filósofo prosigue su investigación tratando de averiguar la relevancia del resultado de Gödel, que quizás no sea tan central en matemática como había supuesto. Y la inicia por donde razonablemente parece que debe hacerse: analizando el contexto en el que se inserta.

Con los resultados de gran relevancia e impacto histórico suele ocurrir que los breves artículos originales son más esclarecedores que las gruesas monografías posteriores que pretenden explicarlos. El contexto histórico del teorema de Gödel está suscitadamente expuesto con claridad y precisión ya en el primer párrafo del artículo de esta manera: –marco de referencia– el desarrollo de la matemática en la dirección de alcanzar una mayor exactitud ha llevado a su formalización, de modo que las pruebas puedan ser construidas de acuerdo con unas pocas reglas mecánicas; (i) –logros– los sistemas más acabados, los *Principia Mathematica* y las teorías axiomáticas de conjuntos como las de Zermelo-Fraenkel, han logrado formalizar, reducir a unos pocos axiomas y reglas de inferencia, todos los métodos de prueba que se usan en matemáticas; (ii) –conjetura– parece

razonable suponer que estos axiomas y reglas de inferencia son suficientes también para decidir *todas* las cuestiones matemáticas que puedan expresarse formalmente en dichos sistemas; –solución en el artículo– pero éste no es el caso.

Éste es el contexto matemático en el que se inserta el artículo de Gödel, al que se suele considerar normalmente como el fin, negativo, del Programa de Hilbert. El lector que pacientemente haya llegado con nuestro hipotético filósofo hasta esta línea, máxime al ver los tecnicismos que ha sido necesario emplear, se preguntará, ¿qué implicaciones puede tener este resultado en filosofía? ¿Qué tesis acerca de la mente humana puede avalar o refutar el teorema? ¿No se realiza una extrapolación abusiva?

Una posibilidad, desde luego, es desentenderse del debate negando su relevancia filosófica y manteniéndolo en el preciso terreno técnico en el que surge. Un filósofo expeditivo podría verse tentado de zanjar la cuestión de un simple plumazo, más o menos así: hubo un matemático, Hilbert, que propuso un problema técnico de matemática: ¿se puede formalizar todo lo que sabemos de matemáticas? Otro matemático, Gödel, respondió negativamente a esta pregunta. Punto y final. No hay más misterio, ni más implicaciones para la filosofía en este resultado que no estén sacadas de quicio.

Tal vez lleve razón nuestro hipotético filósofo expeditivo. Tal vez se trate meramente de preguntas y respuestas a problemas matemáticos. Al fin y al cabo, en el problema planteado por Hilbert, ‘formalizar’ se refiere a una técnica concreta de construcción de un sistema matemático; no parece que haya ambigüedad por donde pueda entrar la cuchilla de las consecuencias filosóficas. Es muy posible que la posición de nuestro filósofo expeditivo sea la más prudente.

Pero, por lo pronto, se reconocerá que hay algo de especial, de encanto, hechizo o como quiera llamarse, en el teorema de Gödel. Por un lado, psicológicamente hablando, parece como si los resultados que imponen límites, por principio, a nuestra capacidad de conocer nos perturbaran profundamente y nos resultaran incómodos. La ignorancia que aplaza al futuro su solución es soportable por ser un reto, pero la eterna no. Además, ¿no hay algo de contradictorio en el hecho de que podamos demostrar –de

acuerdo a qué reglas y qué parte de nosotros— que hay cosas que no podremos nunca demostrar —de acuerdo a qué otras reglas y qué otra parte de nosotros—? Ha de admitirse que hay algo, filosófico y no simplemente matemático, en el teorema de Gödel que desazona psicológicamente, que atrae como pueda hacerlo un abismo, tal vez porque mina nuestra *hybris* y pone en entredicho nuestras capacidades.

Pero quizás no se trate sólo de percepción psicológica o emotiva y haya base para las reflexiones filosóficas que desencadena el teorema de Gödel. Por ejemplo: nuestro filósofo expeditivo zanjaba la cuestión con la observación, correcta, de que el teorema de Gödel es responder que no a un problema matemático; pero, a la vista de la prueba más que del resultado mismo, ¿a qué exactamente se ha respondido que no? Aunque la diferencia pueda parecer a primera vista sutil, no es lo mismo responder que no a la pregunta (ii) “¿se puede formalizar todo lo que sabemos de matemáticas?” que responder que no a la pregunta (i) “¿se puede formalizar toda la matemática que sabemos?”. La matemática que sabemos es el conjunto de enunciados que podemos encontrar en los escritos de los matemáticos, lo ya demostrado o refutado. Lo que sabemos de matemáticas tiene que ver no sólo con teoremas —con enunciados concretos como $2+2=4$ —, sino con los procedimientos de prueba que usamos: cómo sabemos lo que sabemos de matemáticas y qué condiciones hacen posible que lo sepamos. Y es esta reflexividad y estratificación en nuestro saber, la diversidad de las razones o reglas o principios por los que sabemos, y podemos expresar o no, lo que sabemos, lo que confiere, en parte al menos, interés filosófico al resultado de Gödel cuando analizamos su letra pequeña. En el resumen que hacíamos más arriba del primer párrafo de su artículo, la motivación que el propio autor ofrece es justamente ésta: puesto que los sistemas formales más acabados han logrado responder afirmativamente a la cuestión (i), es razonable preguntarse si pueden responder también afirmativamente a la cuestión (ii). Y la respuesta es “no”.

¿Qué grieta de interés filosófico abre este ‘no’, que no abriría, por ejemplo, un ‘no’ a un problema como la existencia del mayor número primo? El punto de debate, creemos haber mostrado, ha de centrarse en el enunciado *G*, en lo que expresa y en cómo está construido. Ya hemos seña-

lado que desde un punto de vista meramente matemático, el enunciado G no parece que sea especialmente relevante para ninguna rama concreta y no afecta, desde luego, a los enunciados de la topología o de los fractales, pongamos por caso. Tal vez es justamente el que carezca de esta importancia para la matemática lo que le confiere interés filosófico. Por la construcción de G , lo que demostrablemente falta al sistema matemático –por decirlo ahora de una forma más literaria que técnica– tiene relación con la ceguera del sistema respecto a lo que le permite ver: las reglas que definen las condiciones de demostrabilidad. Siguiendo con la metáfora, por construcción, G viene a significar la existencia demostrable de un punto ciego para sí mismo en todo sistema de demostración suficientemente potente, en su lenguaje, y explícito, en sus reglas. Lo que Gödel demuestra, además, es que este punto ciego es imposible de eliminar.

La generalización más directa e inmediata del teorema que podría hacerse atendiendo al análisis de su letra pequeña es, tal vez, la sugerencia de una estratificación irreflexiva, en el sentido matemático de este término como lo que no se cumple aplicado a sí mismo, del saber demostrativo. Más ajustadamente: las propiedades mínimas –que no lleven a contradicciones lo es– de un conjunto de reglas mecánicamente manipulable no pueden obtenerse a partir de él mismo. O en esta forma: aquello que es una condición de posibilidad de las demostraciones no es demostrable por esas mismas reglas que usamos para demostrar. Uno se siente tentado de decir que cualquier sistema epistémico que sólo poseyese reglas de este tipo y cuyo saber consista en lo que puede demostrar con ellas, nunca podría saber (demostrar) la corrección de su saber.

Podemos dar un paso más, uniendo al teorema de Gödel otros resultados de Church y de Turing. No estaría de más enfatizar que ese paso no aparece ni siquiera en la letra pequeña del teorema de Gödel, aunque resulta natural darlo. Simplificando bastante, pasa por asimilar la capacidad computacional de una máquina exclusivamente al uso de las reglas del sistema; de este modo, lo que una máquina llega a ‘saber’ de matemáticas es el conjunto de teoremas que puede demostrar con esas reglas, pero siempre ignorará, puesto que no lo puede demostrar, enunciados verdaderos que nosotros sí que sabemos. Y esto se podría interpretar tanto como

que la mente humana estará siempre más allá de cualquier modelo computacional por extremadamente potente que se lo imagine –cualquier conjunto de reglas computables presenta para sí mismo un punto ciego en un lenguaje suficientemente expresivo–, como que, a la inversa, la mente humana nunca podrá conocerse del todo a sí misma con precisión –es decir, volviendo el teorema contra nosotros mismos, la parte de nosotros que sabe y la que sabe que sabe–.

El lector que heroicamente haya llegado hasta este punto pasando por todos los intermedios observará que los dos rasgos básicos que constantemente venimos señalando como los pilares sustentadores de la prueba del teorema de Gödel son el carácter de las reglas de demostración y la potencia expresiva del lenguaje del sistema. Las reglas son tales que permiten una decisión mecánica de las demostraciones; la potencia del lenguaje permite expresarlas. La generalización del resultado puede resultar legítima para modelos –mente, máquinas o lo que se imagine– con un comportamiento similar por lo que se refiere a ambas características.

El hipotético filósofo que nos ha venido acompañando hasta aquí vuelve ahora al análisis de las tesis contrapuestas sobre el significado en filosofía del teorema de Gödel, quisiéramos creer que más pertrechado para enfrentarse a ellas. A partir de aquí su camino futuro no es previsible ni lo es el resultado al que llegue, pues ambos dependen de factores que sólo su juicio como filósofo puede poner en juego.

DE LA INTUICIÓN A LA COMPRESIÓN

Raúl Gabás

Universidad Autónoma de Barcelona

1. La transformación del método fenomenológico en Heidegger

La fenomenología de Husserl se halla todavía bajo el predominio típicamente griego del sentido de la vista, de la intuición, ya sea sensible, ya intelectual. Así lo indican conceptos tan fundamentales como intuición, intuición categorial, intuición de las esencias, visión originariamente dada, evidencia. Sin embargo, a pesar de esta primacía del ver, Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*, introdujo una distinción muy marcada entre la significación y la presencia intuitiva del objeto significado, entre los variados giros del sentido y su presencia ante los ojos. En los conceptos puede haber mucha intuición y poca significación, así como, a la inversa, mucha significación y poca intuición. Husserl desarrolla una concepción sumamente dinámica de la intencionalidad. Un mismo estrato intuitivo puede ser elaborado en significaciones muy variadas. La actividad por la que surgen las significaciones es distinta de la simple intuición. Sin embargo, Husserl no analizó a fondo esta actividad como distinta de la percepción e intuición, sino que mantuvo como punto fundamental de referencia la presencia del objeto significado en la mirada. Las significaciones están siempre referidas de una u otra forma a un estrato intuitivo. En términos de Paul Lübcke: “El modelo que Husserl tiene ante sus ojos es de hecho muy claro: cada objeto de la percepción o bien está presente o bien está ausente. Puedo referirme de muchas maneras a los objetos de la percepción, oyéndolos, pensando en ellos, fantaseando en torno a ellos, recordándolos, viendo un reflejo de los mismos, o percibiéndolos colateralmente cuando veo otra cosa; pero ninguno de estos accesos es tan direc-

to como el que yo consigo cuando voy directamente al objeto mismo de la percepción y lo veo tal como se muestra en su plena patencia intuitiva.

Husserl traslada este modelo a todos los fenómenos. Un fenómeno puede estar dado en forma más o menos intuitiva, en cuanto se hace más o menos presente para la conciencia. La presentación intuitiva es la forma originaria bajo la cual puede mostrarse un fenómeno¹.

Heidegger quiere romper con esta primacía de la intuición. Cuando en el capítulo segundo de *Ser y Tiempo* habla del método de la investigación, que es el fenomenológico, hace un gesto de condescendencia con Husserl. Asume su lema “a las cosas mismas” en un sentido formal. Es decir, también él adopta ese lema. Pero la “cosa misma” ya no será lo dado inmediatamente en la conciencia. Más bien, en esa aparente inmediatez puede haber una mediación desfiguradora que exija un paso más profundo en la aplicación del método fenomenológico. Y así, efectivamente, lo que debe mostrarse en la fenomenología es “lo que primera y mayormente no se muestra, lo que permanece oculto frente a lo que primera y mayormente se muestra, pero a la vez es algo que pertenece esencialmente a lo que primera y mayormente se muestra, y le pertenece de tal manera que constituye su sentido y fundamento”². Ese algo que a primera vista no se muestra, pero va anejo a lo que se muestra, es para Heidegger el “ser del ente”, que ahora pasará a ser la cosa misma, a la que se aplica la fenomenología en un sentido material y ya no meramente formal. La pregunta por el “ser del ente” puede estar tan encubierta, que se olvide y deje de plantearse. Se necesita la fenomenología “porque los fenómenos primera y mayormente *no* están dados”³.

Los rasgos misteriosos de las fórmulas heideggerianas sin duda apuntan a una transformación radical de la fenomenología husserliana, transformación cuyo alcance sólo podrá verse cuando haya concluido la obra. Heidegger se dirige irónicamente contra la fenomenología de su maestro.

¹ Anton Hügli, Paul Lübcke, edtrs., *Philosophie im 20. Jahrhundert*, tomo 1, Rowohlt, Reinbeck 1992, p. 172.

² *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer 1957, p. 35

³ E.c., p. 36

Éste había querido ser radical y penetrar hasta las cosas mismas. Pero su ver se quedó todavía en lo ocultante, pues le pasó desapercibido que la transparencia intuitiva de las esencias no es la luminosidad originaria, sino una sedimentación enmascaradora. La cautividad en la intuición y el afán de ver aparecen en Heidegger como una caída, que encubre el ser y la luz verdaderamente originarios. Entendidas así las cosas, todo el desarrollo de *Ser y Tiempo* es el proceso de transformación del método fenomenológico, que acaba subordinando la intuición a la comprensión.

La supuesta intuición originaria de Husserl obedece a un déficit en su análisis, que no entra en el entramado del ser-en-el-mundo como un estrato previo al intuitivo. Quizá por un cierto respeto, Heidegger no dirige sus golpes contra Husserl, sino contra Descartes. Pero, en el fondo, Descartes es la máscara de Husserl. El centro de ataque contra lo que a primera vista aparece como el mundo de Descartes, pero en el fondo es también el de Husserl, está en la “res extensa”. En efecto, Descartes intenta explicar el mundo reduciendo toda su complejidad a la nota simple de la extensión. Pero, en verdad, el mundo así reducido, el mundo del que tanto se precian las ciencias naturales, el del sustrato medible y cuantificable que ha de dar razón de todo otro mundo, no es sino un resto derivado, que tiene como presupuesto la red de significaciones desplegadas a través de la actividad en la que nos movemos cotidianamente.

Cuando Heidegger quiere abrirse paso hacia este mundo, empieza por la distinción entre las cosas tal como las manejamos (“*zuhanden*”) y tal como las vemos intuitivamente (“*vorhanden*”). En el ejemplo de un reloj, su condición de útil que señala la hora pertenece a la dimensión de lo “*zuhanden*”. Los mil rodeos de Heidegger en torno a la distinción entre lo que las cosas significan o son y su dimensión intuitiva, se proponen evidenciar que jamás veríamos con los ojos qué es un “aspirador”, o un “telemando”, o un “indicador de dirección de un coche”. Las cosas en cuanto “útiles” en gran medida coinciden con lo que el segundo Wittgenstein llama el “uso”, tomado como clave para comprender el significado de las palabras. K. Otto Apel ve una de las coincidencias entre Heidegger y Wittgenstein en que “ambos pensadores intentan poner de manifiesto la multiformidad y profundidad de una comprensión del ser que no

es objetiva, pero que se presupone ya para la constitución del objeto”; ambos coinciden en que la comprensión preontológica del ser implicada en el lenguaje constituye la condición de posibilidad de la experiencia⁴.

En el mencionado ejemplo del reloj, el hecho de que éste sea un objeto duro, brillante, de forma esférica, etc., constituye la vertiente de lo intuitivo, de lo que está “a la vista”, de lo disponible (“*vorhanden*”). Heidegger se esfuerza de mil maneras por poner de manifiesto esa diferencia entre el “para qué” y las cualidades materiales y visibles del objeto. En su punto de arranque se remite a los griegos, que se referían a las cosas con el término “*prágmata*”, mediante el cual indicaban aquello con lo que tenemos que habérnoslas en nuestro manejarnos en el mundo. Éste es para Heidegger el entramado reticular de los unidades de “para qué”, de los focos de referencia de los útiles, de aquello a lo que sirven. Estas unidades significativas de ningún modo pueden deducirse de un análisis de las sensaciones, tal como lo intentaba el Círculo de Viena en sus orígenes. Heidegger recurre a ciertas situaciones donde resalta con claridad lo peculiar del mundo, a diferencia de la materialidad de los instrumentos. Una de ellas es el útil inutilizable; por ejemplo, sacudimos un reloj que no marca la hora, como intentando forzarlo a que recupere su función. El objeto, que está presente, ha perdido la función de su para qué. Otra situación comparable se produce cuando falta algo, algo que no está a mano donde esperábamos encontrarlo; en la urgencia de lo que echamos de menos, así cuando no encontramos las llaves del coche, se nos muestra el fragmento de mundo al que sirve. Y, finalmente, el mundo resalta también en situaciones en las que nos sale al paso algo de lo que no podemos ocuparnos, algo que obstaculiza nuestra preocupación prioritaria. En eso que nos sale al paso de forma impertinente, se descubre la dimensión mundana de lo que prioritariamente nos preocupa.

Los útiles, los instrumentos que usamos, refieren a algo, tienen un “ser para”. Los horizontes de referencia vienen dados por ciertas unidades

⁴ *Wittgenstein und Heidegger*, trabajo publicado en la obra *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, ed. por O. Pöggeler, Beltz Athäneum Verlag, Weinheim 1994.

⁵ *Sein und Zeit*, p. 68.

específicas: el tráfico, la construcción, la medicina, las instituciones en general, entre otras cosas. A estas unidades Heidegger les da el nombre de “todos de conformidad”, por cuanto hay allí una cierta unidad de sentido con la que se conforma un determinado grupo de útiles. El todo de conformidad se debe a la comprensión de una determinada manera de conformarse, que se abre gracias a la capacidad de apertura que actúa en el hombre. Éste, por otra parte, no es un “para qué”, sino que constituye el último “por mor de qué” de lo abierto en el mundo. El hombre abre unidades (totalidades) que hacen posibles las maneras de referencia de las cosas. La *significación* de las cosas consiste en la referencia. En esas referencias el hombre “se da a entender a sí mismo su ser y su poder ser en relación con su ser-en-el-mundo”⁶. Las mencionadas referencias o significaciones constituyen un entramado total, que Heidegger llama “significatividad”. Y ésta es la que constituye la estructura del mundo. La mundanidad del mundo coincide con el nexo total de referencias que se muestran en el comportamiento con los útiles.

En el intento de transformar la fenomenología, Heidegger quiere deshacer ante todo el esquema de la contraposición entre sujeto y objeto, que aparece paradigmáticamente en Kant y permanece todavía en Husserl. Enfrentándose a la idea de que un sujeto existente se pone en relación con el mundo, Heidegger habla de una totalidad única, llamada ser-en-el-mundo, en la que se despliega el ser-ahí como “existencia”.

Con la afirmación de que el ser-ahí es existencia, Heidegger excluye la comprensión del hombre como un ser dotado de propiedades. Desde ese punto de vista el hombre es simplemente nada. El ser del hombre está en juego en el acto de apertura del mundo. En tanto el comprender saca a la luz el horizonte de posibilidades en medio de las cuales se realiza la existencia, tiene un carácter “existenciarío”. En esa comprensión se le abre el hombre su poder ser, su posibilidad, y sin ella cae en la angustiada nada del mundo. De ahí que el hilo más fuerte de la existenciaridad del hombre en el análisis de *Ser y tiempo* sea el que

⁶ O.c., p. 87

va hasta el fondo de la nada a través de la comprensión del ser para la muerte y del advenir del futuro, que se descubre detrás del ser relativamente al fin, al haber sido, al no ser. El hombre no es una esencia con propiedades fijas, una esencia distinta del hecho de existir. Más bien, el ser del hombre consiste en la existencia, y ésta no es un fondo permanente, sino una posibilidad con la que nos comportamos. Sin la comprensión existencial en la que se abre el ser-en-el-mundo, no hay hombre ni realidad mundana. El mundo es el proyecto del hombre y éste no es otra cosa que su proyecto. Por tanto, no hay sujeto ni objeto independientemente entre sí; ambos surgen en la realización de la posibilidad.

2. La constitución del mundo en el comprender

En los párrafos 31-34 de *Ser y tiempo* Heidegger pone de manifiesto la manera como acontece la apertura del mundo. Éste se abre por la afección o temple de ánimo, que se articula a través de la comprensión y del habla. El autor insiste sobre todo en el concepto de apertura, desplegado luego en la definición de la *verdad*. La apertura se contrapone al descubrimiento de algo que ya existe. El ser de las cosas no está dado previamente a la actividad constitutiva de la comprensión. El martillo, el automóvil, la casa, las insignias del poder, la dignidad, los medios de comunicación, etc., no están en la naturaleza. Todo eso surge constantemente a través del comprender. Por tanto, el mundo se abre, se erige, se articula, se constituye, acontece, llega a ser.

Cuando Gadamer, en *Verdad y método*, habla de la capacidad ilimitada de presencia de un texto en otros textos que lo interpretan, no podemos menos de plantearnos la pregunta: ¿quién o qué le confiere semejante dinamismo? Heidegger había formulado anteriormente la cuestión en relación con el tema de la *existencialidad*. Escribe, por ejemplo: “Comprender es el ser de aquel poder ser que nunca falta como todavía no traducido a una entidad visible (“*vorhandenes*”), sino que “es”, como esencialmente nunca dado a manera de una cosa visible, junto con el ser del ser-

ahí en el sentido de la existencia”⁷. El autor citado, desde el principio de su tratado, analiza lo específico del ser humano bajo el concepto de existencia, que implica el rasgo esencial de tenerse que preocupar de su propio ser. De acuerdo con esto el hombre es un poder ser, un existir como posible y en medio de posibilidades. El término “posibilidades” sugiere la elección libre entre varias opciones. En la concepción heideggeriana de la existencia va incluido también ese comportamiento electivo. Pero, de acuerdo con el pasaje citado, el ser del hombre como posibilidad implica un estrato más profundo, que consiste en existir siempre como “todavía no”, como un todavía no que empuja el mundo ya abierto hacia aperturas siempre nuevas. Más allá de las posibilidades que se realizan, “posibilidad” en el sentido existencial más radical significa lo todavía no real y lo nunca necesario. En la sección segunda de la obra, este “todavía no” se despliega como un “ser relativamente a la muerte”y, en definitiva, como la modalidad temporal del advenir. El estar siempre ante el futuro que viene es lo mismo que el existir cada día en el poder ser, en el todavía no. ¿Qué relación guarda la posibilidad así entendida con el “comprender”? Precisamente en él se comporta el hombre con el poder-ser, y lo hace ante todo en el sentido de una apertura siempre nueva, que como tal introduce brechas en lo dado, bordea la negación, que amanece como horizonte siempre renovado del ser-en-el-mundo. La radical e inagotable posibilidad existencial se traduce a posibilidades determinadas mediante el proyecto (“*Entwurf*”) o diseño de los todos de conformidad, de aquellas unidades de sentido a las que apuntan los “para qué”, los útiles. El ser-ahí es siempre proyectante y, como tal, es constantemente más de lo que es.

No carece de dificultades la distinción de Heidegger entre el *comprender*, la interpretación y el enunciado. Lo típico del comprender es el dinamismo de la posibilidad como el todavía no, que se muestra como constante “circunspección” o “mirar en torno”. ¿Qué es esto?, ¿qué haremos?, ¿qué sentido tiene?, ¿para qué sirve?, son modalidades de dicho dinamismo. La interpretación elabora la comprensión bajo la modalidad

⁷ O. c., p. 144

del “como”: una mesa, una puerta, un automóvil. “Al “como” originario de la interpretación (“*ermeneia*”) que comprende en su mirar en torno, lo llamamos el “como” existenciario-hermenéutico, a diferencia del “como” apofántico del enunciado”⁸. En la interpretación surgen las relaciones de referencia de los “para”: “para” abrir y cerrar una casa (puerta), “para” desplazarse (automóvil). Normalmente vemos las cosas en el marco de la estructura interpretativa, centrada en los “todos de conformidad”.

El *enunciado*, por el que prioritariamente se interesan las ciencias y del que acostumbramos a decir que es verdadero o falso, surge por una especie de parálisis del comprender. En los enunciados prescindimos del “para qué” y nos demoramos fijamente en la mirada. Así surge el enfoque del ente dotado de propiedades. En esa manera reprimimos el “como” de la interpretación para que quede lo meramente a la vista, lo intuitivo. Con ello Heidegger abre un abismo entre la hermenéutica y las ciencias naturales. Incluso autores que aceptan su orientación básica reconocen que su enfoque es unilateral, pues no da razón de lo permanente, de lo expresado a través de las leyes físicas y del lenguaje matemático. Así Oskar Becker⁹ le reprocha que se orienta unilateralmente por el tiempo histórico-existencial y descuida el tiempo de la naturaleza, que se muestra en el retorno regular del día y de las épocas del año. Otto Pöggeler, en cambio, lo exculpa por la orientación fundamental de *Ser y tiempo*, donde el autor quiere sacar a la luz la olvidada dimensión del tiempo, frente a la tradicional concepción del ser como presencia. Y ese propósito está motivado a su vez por el clima previo de historización de la razón. A esto se debe, según el autor citado, el hecho de que Heidegger perdiera la conexión con las ciencias naturales. No obstante, Pöggeler afirma¹⁰ que el autor de *Ser y tiempo* reserva a las ciencias la tarea de interpretar lo que escapa a la com-

⁸ O.c., p. 158

⁹ *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, en “Jahrbuch für Philosophie und Pänomenologische Forschung”, VIII (1927); *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophischer Aufsätze*, Pfullingen 1963.

¹⁰ *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, en Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, ed. por O. Pöggeler, Beltz, Weinheim 1944, p. 351.

prensión hermenéutica. Sólo se opone al conocimiento científico en tanto éste quiere imponerse en todas las ciencias. Y cuando Heidegger habla de una “comprensión” válida para todo conocimiento, está refiriéndose a un plano en el que no se han separado todavía las ciencias naturales y las ciencias del espíritu; así términos como ser, existencia, realidad, etc. son anteriores a dicha separación. A pesar de esas matizaciones, no puede pasar desapercibido el afán de disolver lo eidético en la funcionalidad de la praxis cotidiana. Por ello Heidegger nunca aborda en serio la cuestión: ¿qué diferencia hay entre lo que puede referirse a una intuición y lo que carece de ella? ¿Cómo interviene la vista en la constitución del mundo?

En la actividad interpretativa del comprender está presente el habla (“*Rede*”), a diferencia del lenguaje (“*Sprache*”). Heidegger entiende por habla la articulación de la comprensibilidad (la articulación del “como”). La comprensión del ser-en-el-mundo se expresa como “habla”. Y el lenguaje es el habla pronunciada hacia fuera. Este pasaje acostumbra a entenderse como un resto de mentalismo en Heidegger. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el habla articula todo el ser-en-el-mundo y, por tanto, también el ser con los otros. La pronunciación del habla va dirigida hacia el otro hombre. Pero Heidegger también entiende por “fuera” la dimensión de los entes a la vista. El habla, como una actividad que incluye también el silencio, está más estrechamente ceñida a la comprensión, mientras que el lenguaje, como un conjunto de palabras dotadas de un contenido permanente, pasa a ser una entidad intramundana con la que nos encontramos siempre. Pero en tanto el habla articula la apertura de la existencia humana, y el hombre, por otra parte, tiene la forma de “arrojado” ser-en-el-mundo, el habla es a la vez lenguaje. Bajo el término “arrojado” entiende Heidegger el hecho de que cada hombre se encuentra de antemano en un mundo con posibilidades ya articuladas, lo cual, evidentemente, contradice al “todavía no” de la existencialidad originaria. En este sentido el hombre es posibilidad yecta (arrojada). Y como tal arranca siempre de un mundo ya constituido y transmitido en su manera de comprensión, de afección (temple de ánimo) y de habla. El lenguaje, que contiene el ser-en-el-mundo ya descubierto, constituye la situación fáctica y el diseño previo para todo comprender e interpretar. La totalidad del ser-en-el-

mundo se abre siempre de nuevo en una incesante actividad comprensiva. Digamos que todo lenguaje aspira a reconvertirse en habla, cuya comprensión fundamental se despliega en el habla poética. Ahora bien, si preguntamos: ¿quién comprende y renueva la comprensión del mundo?, de ninguna manera podremos responder que lo hace un sujeto individual en soledad. Más bien, de la concreta totalidad intersubjetiva del ser-en-el-mundo emergen las nuevas interpretaciones.

La compleja confrontación de Heidegger con Husserl podría resumirse en la objeción de que éste se confunde al presentar como suelo originario lo que en realidad es un estrato superpuesto. Aquél, por su parte, se aleja del sujeto trascendental como fuente constituyente. Pero sigue hablando de una actividad constitutiva a través de la comprensión. La luz que se abre desde la totalidad del ser-en-el-mundo ya no procede de un sujeto puntual como primer principio. Pero ¿qué es y de dónde procede? Heidegger anuncia el naufragio de la subjetividad, y no busca salvación en ningún islote, sino que, en medio del oleaje en el que acontece la apertura del mundo, se limita a exclamar: relampaguea en aquel horizonte sin centro donde todo se funde. Su filosofía entera es un acto de admiración por ese relampagueo luminoso que abre un mundo. Akihiro Takeichi utiliza una imagen semejante: “El interior invisible del cráter, de donde procede toda iluminación, no puede verse ni fundarse desde dentro. En este sentido es un fundamento sin fondo. Por eso, en el ser real mismo se extiende una grieta abismal entre el ser y la nada”¹¹. Desde posiciones husserlianas se podría replicar a Heidegger que su apertura del mundo por la comprensión no se mueve en un terreno esencialmente distinto del atribuido a la actividad noética en la fenomenología originaria. Y cabría también preguntar: ¿qué fenomenología es aquélla que pone en la base un fenómeno incapaz de someterse a un análisis explícito? ¿Diremos que Heidegger ha refutado o que ha rebasado el método fenomenológico? Lo cierto es que a partir de Heidegger el camino de la filosofía cambia radi-

¹¹ *Individuum und Welt, en Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, ed. por Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 355.

calmente. Husserl representa el último intento de encontrar un primer fundamento. A partir de Heidegger todo pensamiento está arrojado a una facticidad histórica, inalcanzable en su fuente natal. Pero esto que en sí es inalcanzable se nos da y nos da la tarea del pensar a través de una transmisión en la que llega también lo ya abierto.

EL SENSUALISMO DE CONDILLAC: UNA TEORÍA GLOBALIZADORA

José Antonio Hernández Guerrero
Universidad de Cádiz

La opinión científica actual, al menos la expresada en los manuales y en los vocabularios filosóficos, coincide al afirmar que Condillac es el fundador y el autor más representativo de la teoría sensualista. No hay duda de que él fue el filósofo de los tiempos modernos que, con mayor rigor y amplitud, elaboró una teoría globalizadora fundamentada sobre la acción de los sentidos. Su doctrina, que abarca las nociones principales de la Gnoseología, Epistemología, Psicología, Semiótica, Gramática, Retórica y Poética, se caracteriza, frente a las que le precedieron, por su índole, al menos intencionalmente, totalizante y, sobre todo, por su extraordinaria fuerza expansiva. Condillac ha sido, debemos reconocerlo, uno de los pensadores que han ejercido mayor influencia y, al mismo tiempo, uno de los filósofos que han provocado más reacciones encontradas¹. A nosotros,

¹ Como ilustración de las influencias y reacciones que la obra de Condillac tuvo en España, podemos citar el siguiente comentario de Menéndez Pelayo: "Dos traducciones se hicieron de la *Lógica* de Condillac; libro pobrísimo pero muy famoso. Fue autor de la primera D. Bernardo María de Calzada, capitán de un regimiento de caballería, el cual la dedicó al general Ricardos, procesado por el Santo Oficio como sospechoso de adhesión a los errores franceses (1ª ed., 1784; 2ª ed., 1789). Tampoco Calzada salió inmune de las aventuras a que le llevó su desdichado afán de traducir, cuyo oficio era en él alivio de menesteroso. Abjuró de Levi, según refiere Llorente, que fue el encargado de perderle y que se enterneció mucho. Calzada, a quien llama Moratín aquel eterno traductor de mis pecados, había puesto en verso castellano, con escaso numen, muchos poemas franceses, entre ellos las fábulas de la Fontaine, *La religión*, de Luis Racine; la tragedia de Voltaire *Alzira o los americanos* y la comedia de Diderot *El hijo natural*.

La segunda traducción de la *Lógica*, que más bien debe llamarse arreglo, es de D. Valentín Foronda, miembro influyente de la Sociedad Económica vascongada y cónsul de los Estados Unidos, autor de las *Cartas sobre los asuntos más exquisitos de la economía*

desde la perspectiva literaria, nos interesan la mayoría de sus ideas ya que, en última instancia, el fundamento de su filosofía consiste en lo que hoy denominamos una “teoría de la literatura”: el conocimiento se explica por el lenguaje y éste inicialmente es gesto, grito y poesía (cf. M. Peñalver Simó, 1985; M. C. García Tejera, 1994; J. A. Hernández Guerrero, 1988; B. Schlieben-Lange, 1975 e I. Zollna, 1990).

Su formación doctrinal y las etapas de su teoría²

El pensamiento de Condillac es el resultado complejo de un dilatado proceso formativo en el que intervienen múltiples y diversos factores. Recordemos que, en el Seminario de San Sulpicio de París, recibió una formación filosófico-teológica que era una síntesis de las doctrinas tomistas y suaristas, apoyada sobre la base del empirismo aristotélico. De aquí nació su aprecio por la ciencia cualitativa y su afición a las distinciones sutiles. Condillac respiró, posteriormente, el ambiente racionalista y la

política y sobre las leyes criminales y traductor del *Belisario* de Marmontel. Foronda no se limitó, como Calzada, a traducir literalmente, aunque con supresiones, la *Lógica* de Condillac, sino que la puso en diálogo para acomodarla a la capacidad de su hijo, y la adicionó con varias reflexiones tomadas de la *Aritmética moral* de Buffon, y con un tratado de la argumentación y del desenredo de sofismas, copiado de la *Enciclopedia Metódica (Lógica de Condillac)*, puesta en diálogo por D. Valentín de Foronda, y adicionada con un pequeño tratado sobre toda clase de argumentos y de sofismas, y con varias reflexiones de la *Aritmética Moral* de Buffon, sobre medir las cosas inciertas, sobre el modo de apreciar las relaciones de verosimilitud, los grados de probabilidad, el valor de los testimonios, la influencia de las casualidades, *el inconveniente de los riesgos y sobre formar el juicio del valor real de nuestros temores y esperanzas*. Imp. González. Madrid, 1794.) (1946, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Madrid, BAC: 603-604).

² Debemos advertir, de todas maneras, que sus concepciones no son tan simples, invariables y homogéneas como, con cierta frecuencia, dan a entender los críticos y los historiadores. Es necesario que, antes de hacer un juicio sobre su aportación, tengamos presente el itinerario que recorrió su pensamiento a lo largo de su formación intelectual y las diferentes etapas que abarca su teoría. Es imprescindible también que valoremos las múltiples matizaciones que él efectúa a la hora de aplicar sus conceptos básicos a las distintas disciplinas.

atmósfera cargada de ideas filosóficas inglesas que se fue extendiendo por toda Francia a partir del año 1734, fecha en la que se publicaron las *Lettres sur les Anglais*, de Voltaire. Asimiló, en gran parte, los sistemas filosóficos contemporáneos más importantes: Descartes, Malebranche, los lógicos de Port-Royal, Spinoza, Leibniz (a través de Wolff), Montaigne, Bacon, Gassendi, Newton, Berkeley y, sobre todo, las doctrinas de Locke.

El punto de partida de sus teorías y el núcleo de sus posteriores reflexiones son los problemas del conocimiento, que aborda sucesivamente desde dos perspectivas formales: psicológica, la primera; lógica, la segunda. Las dos vías, en opinión de Condillac, se condicionan y se completan mutuamente. Siguiendo a Wojcizhsenska (1968: 300), podríamos distinguir dos fases diferentes, si atendemos a sus contenidos respectivos y a sus métodos descriptivos. La primera podría estar representada por el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) y la segunda corresponde a su *Traité des sensations* (1754). En esta etapa, Condillac se revela como discípulo entusiasta de Locke. Su método descriptivo, que podríamos calificar de empirismo moderado, es genético y se inscribe en el ámbito de la ciencia cualitativa. La segunda etapa está más influenciada por la física matemática de Newton, sigue pautas cuantitativas y se orienta hacia la formulación de un sistema de validez universal. Si en la primera sus explicaciones eran psicológicas, en la segunda poseen ya una fundamentación lógica (N. Rousseau, 1986).

Un sensualismo radical: “La reflexión no es más que la sensación transformada”

Hemos de recordar que Locke, al refutar la doctrina cartesiana de las ideas innatas, conservaba una concepción dualista en su teoría del conocimiento. Según él, la sensación y la reflexión son dos vías paralelas y dos fuentes complementarias de experiencia. Condillac extiende y profundiza –radicaliza– el sensualismo de su maestro inglés afirmando que el origen de todos los conocimientos se encuentra exclusivamente en la sensación, y la reflexión es sólo la mera transformación de la sensación efectuada por

medio del lenguaje. Si, según Locke, el lenguaje es una creación de la reflexión ya preexistente, según Condillac, tanto el lenguaje como el pensamiento son el resultado de un dilatado proceso, seguido en la historia de la humanidad, en el que se han sucedido múltiples y dispares sensaciones. Las etapas sucesivas de dicho proceso siguen el siguiente orden: sensación, lenguaje de acción, lengua articulada y, finalmente, pensamiento.

Condillac se opone así a Locke, al situar en el comienzo de toda la actividad mental y comunicativa a la sensación, y al interpretar la reflexión –y el pensamiento en general– como la última etapa de la cadena biológica y como la cumbre del perfeccionamiento intelectual humano. Esta hipótesis estaba ya plenamente desarrollada en sus *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), antes de que la resumiera en la célebre fórmula: “La reflexión no es más que la sensación transformada”. Frente a Locke, que plantea la cuestión del origen de las ideas sólo en el ámbito del individuo ya plenamente perfeccionado, Condillac, distinguiendo las dimensiones filogenética y ontogenética, sitúa la descripción de las facultades intelectuales en el proceso genético de la historia de la humanidad. Condillac elabora así, por lo tanto, su método analítico que ha sido descrito y valorado detalladamente por Silvain Auroux (1981) del que extractamos las siguientes ideas:

a. Su punto de partida es el dato sensible que se recomienda por su facilidad: “Es necesario, tanto en la exposición como en la búsqueda de la verdad, comenzar por las ideas más fáciles, las que proceden inmediatamente de los sentidos, y, seguidamente, elevarse por grados a ideas más simples o más compuestas” (*Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, I, II, IV)

b.– Las operaciones que utiliza son la *descomposición* y la *composición* de las ideas. El análisis “encierra dos operaciones: *descomponer* y *componer*. Para la primera, se separan todas las ideas que pertenecen a un asunto; y se las examina hasta que se haya descubierto la idea que debe ser el germen de las otras. Para la segunda, se las dispone según el orden en que han sido generadas” (*Tratado de los sistemas*, XVII, ed. le Roy, t. I: 213, nota).

c.– Regresiva y, al mismo tiempo, reductiva: “Analizar es para mí, llegar a través de composiciones y descomposiciones al origen de las cosas, y mostrar toda la generación” (última carta a Cramer, Leroy, 1953: 86).

El programa analítico de Condillac consiste, por consiguiente, en desplegar todos nuestros conocimientos, a partir de su origen sensible hasta la abstracción más etérea o más compleja. Todas ellas no son más que sensaciones transformadas. Este programa es, de golpe, la fuente de una filosofía crítica radical: “De igual modo que nuestras sensaciones pueden extenderse, también puede extenderse la esfera de nuestro conocimiento: más allá todo descubrimiento nos está prohibido” (*Logique*, II, I). La posibilidad de reconstruir analíticamente un conocimiento es la única garantía de su veracidad.

Los sentidos, el arte y la poesía

Insistimos en que, para interpretar adecuadamente la Teoría de Condillac, debemos tener muy presente cómo la va desarrollando progresivamente en las sucesivas obras que publica. En el *Traité des sensations* (1754) expone, sobre todo, el papel que los sentidos desempeñan en la formación de las primeras ideas y las operaciones intelectuales que se generan a partir de las impresiones producidas por el mundo exterior. En el *Traité des animaux* (1755), en el que habla más extensamente del hombre que de las bestias, insiste en la importancia que posee la constitución corporal como base de las facultades psíquicas y comunicativas de los seres animados. En la primera parte de la *Grammaire* (1769-1763) elabora una nueva síntesis, esta vez más concisa, de toda su teoría e insiste en la estrecha relación y en la íntima dependencia que existe entre la facultad comunicativa y la organización sensorial: “Si reflexionamos acerca de los signos con los que se forma el lenguaje de acción, conoceremos que es una consecuencia de la conformación de los órganos, e inferiremos que cuanto mayor sea la diferencia que haya en la conformación de los animales,

tanto mayor la habrá en su lenguaje de acción, y que por consiguiente tendrán también más trabajo en entenderse. Los animales, cuya configuración es enteramente diferente, son incapaces de comunicarse sus sentimientos. La mayor comunicación de ideas existe entre aquellos que, siendo de una misma especie, están organizados de un mismo modo” (*Grammaire*: 146)

En el *Art d'écrire*, aplica los principios formulados en su *Grammaire*, cuando explica y justifica las normas que, según él, deben orientar el proceso de aprendizaje y los criterios de evaluación del estilo. Insiste, por supuesto, en los recursos que dotan a las expresiones de relieve sensitivo, de “colorido” visual y de “armonía auditiva. La belleza –afirma– depende de la viveza con que pinta: es un cuadro, cuyo conjunto exige que sea comprendido de una sola mirada y sin esfuerzo” (*Art d'écrire*: 178-179).

En la *Lógica*, terminada en 1778, dos años antes de su muerte, Condillac volvió a reformular los principios fundamentales de su filosofía pero, en esta ocasión, subraya los rasgos más atrevidos. Insiste en que las sensaciones, no sólo están en el origen de las operaciones intelectuales, sino que también acompañan y “envuelven” todo su posterior funcionamiento. Radicaliza hasta tal punto su tesis según la cual las lenguas son métodos analíticos del pensamiento, que llega a afirmar que una verdadera ciencia no es más que una lengua bien hecha. Posteriormente, en *Langue des calculs*, obra que sin acabar apareció publicada póstumamente en 1798, desarrolló y aplicó este principio teórico, que fue intensa y ampliamente debatido por los “Ideólogos”.

La Naturaleza como modelo de identificación y como germen de diversificación

Para entender adecuadamente la teoría literaria de Condillac, debemos partir del supuesto sobre el que asienta todas sus reflexiones posteriores: el modelo de todas las manifestaciones artísticas es la Naturaleza que, paradójicamente, es modelo de identificación y de diversificación colectiva: “Se habla mucho de bella Naturaleza; no hay pueblo culto que no se afane por imitarla, pero cada uno cree que encuentra el modelo de

su manera de sentir. No hay que extrañarse si existe tanta dificultad para reconocerla, cambia con demasiada frecuencia de aspecto o, al menos, toma con mucha facilidad el aire de cada país. Ni siquiera sé si, en mi manera de hablar de ella en la actualidad, se percibe la visión que de ella se tiene desde algún tiempo en Francia” (*Oeuvres* T. I.: 249).

Sensación, lenguaje y literatura

Condillac vinculó la Retórica y la Poética a la Gramática, e incluyó todas estas disciplinas en el ámbito global de la Semiótica, una ciencia, explicó, que él entendió de acuerdo con su contenido clásico que concibe el lenguaje en su relación transparente con la idea. (Foucault, 1966; Hacking, 1975). Podemos concluir con Auroux (1981) que el sensualismo es un nominalismo tanto por su teoría de lo arbitrario (o mejor, la primera teoría condillacésca de lo arbitrario, expuesta en el *Ensayo*) como por su tesis según la cual las ideas generales no son sino nombres. Como explica detalladamente el profesor Auroux, conocer, según Condillac, consiste, en primer lugar, en ser impresionado por los elementos externos o en experimentar unas sensaciones y unos sentimientos. Es natural que las ideas que el hombre forma en contacto con el mundo y con los elementos del mundo formen una red de conexiones complejas. Las cosas son los signos de nuestras ideas y de nuestros sentimientos, porque son su causa. Sumergido en un universo extraño, el hombre es el resultado azaroso de las circunstancias. El nacimiento del lenguaje es, por lo tanto, el origen de la libertad; ésta llega al hombre cuando dispone de signos arbitrarios, es decir de los que puede disponer a su antojo. Es entonces cuando puede recordar, imaginar, pensar, descomponer sus impresiones sensibles, unir ideas y pensar. Es entonces cuando nace la literatura (I. Zollna, 1990).

Nosotros opinamos que esta concepción bastante original de la arbitrariedad lingüística constituye la base epistemológica de la estética condillaciana y de su teoría de la literatura. El lenguaje, condición de la posibilidad del pensamiento humano, es también el punto de partida y de llegada de todas las manifestaciones artísticas; es, sobre todo, el ámbito común de convergencia, la clave para su interpretación

y el criterio para su evaluación (L. Formigari, 1990 y 1994). No olvidemos, además, que, en la teoría de Condillac, razón, sentimiento y sensación constituyen aspectos complementarios de un único lenguaje: “No basta expresar relaciones verdaderas, es preciso también expresar los sentimientos de que estamos preocupados; y debemos pintar con colores diferentes según los juicios diferentes que formemos. Si se me pregunta cuáles son las ideas nobles, responderé que no hay cosa más arbitraria: los usos, las costumbres, las preocupaciones deciden acerca de esto. Si la razón reglara nuestros juicios, la utilidad daría la ley, y el estado de labrador sería el más noble de todos; pero nuestras preocupaciones nos hacen juzgar de otra manera” (*Arte de escribir*: 195).

La belleza del estilo

Para Condillac, la belleza del estilo reside en dos rasgos: en la claridad y en el carácter³. La claridad exige, de un lado, la perfecta correspondencia entre las ideas y los términos que la expresan y, de otro, la vinculación organizada de los pensamientos; en definitiva, la claridad del discurso nace de su correcta construcción y de la distribución ordenada de las palabras. El “carácter” del estilo depende fundamentalmente del asunto que trata y de su intensidad emotiva. La adecuada relación entre el pensamiento y la expresión se convierte, pues, en condición indispen-

³ *El Arte de escribir*, de Condillac, texto elemental de Retórica, escrito para su alumno Fernando, hijo del duque de Parma, obedece a un plan minuciosamente trazado de antemano. El rigor de esta obra se debe, en gran medida, a su propia finalidad didáctica, por lo que el aspecto pedagógico constituye un factor primordial. Pero tal rigor es fácilmente perceptible con sólo repasar el índice de materias tratadas. Nos puede sorprender, por un lado, su estricta coherencia y su rigurosa sistematización y, por otro, los escasos temas que dedica a asuntos retóricos y poéticos en un libro titulado *El Arte de escribir*. Esta contradicción, al menos aparente, comienza a resolverse tras la lectura del capítulo inicial en el que Condillac explica su concepto de “belleza del estilo”.

sable para el logro de la belleza del estilo. Pero esta relación es imposible, si previamente no consigue una perfecta conexión entre las ideas y los juicios. Así, pues, Condillac afirma que “el lenguaje debe expresar de un modo perceptible este orden, esta subordinación, esta unión” (*Ibidem*: 16).

De todo esto se deduce, como principio fundamental, la necesidad y la obligación que tiene el escritor, de “conformarse siempre con las ideas” (*ibidem*). Las diferentes aplicaciones que se hagan de ese principio –continúa– “enseñarán completamente el secreto del arte de escribir” (*ibidem*). Ahora bien, nuestras ideas se nos presentan en un orden diferente según los sentimientos que nos inspiran en cada ocasión. Mantener, pues, ese orden hace que, al expresarnos, comuniquemos a un tiempo nuestras ideas y nuestros sentimientos: “Para escribir bien no basta concebir bien –indica–, sino que es necesario además aprender el orden en que debemos comunicar sucesivamente las ideas que percibimos juntas” (*Ibidem*: 111). “El arte de escribir –añade más adelante– es un campo de disputas, porque en vez de buscar sus principios en el carácter de los pensamientos, los buscamos en nuestro gusto, es decir, en nuestros hábitos de sentir, de ver y de juzgar; hábitos que varían según el temperamento de las personas, su estado y su edad. Así parece que nuestro gusto no desecha las reglas sino para tener la libertad de formarse otras más particulares” (*Ibidem*: 153).

Sentado ya este principio básico del arte de escribir –el de mayor unión con las ideas–, en el que insistirá continuamente a lo largo de la obra, Condillac desarrolla en el primer libro un completo tratado gramatical, comenzando por la relación –subordinación– de las palabras en la proposición y continuando con los diferentes tipos de proposiciones, simples y compuestas, así como con los diferentes modos de relación y de construcción de estas últimas. Todo ello se justifica porque, para él, sin corrección, no puede existir belleza pero debemos advertir, sin embargo, que, en última instancia, el juicio en el que decide el orden correcto en la construcción de la frase se apoya fundamentalmente en el criterio eufónico.

La agilidad, viveza y naturalidad del discurso

Como ya indicamos anteriormente, la adecuación entre el contenido y la expresión es, para Condillac, la base de la belleza en el estilo. Por ello distingue tres tipos de lenguaje: el de los “rasgos de ingenio”, que habla a la imaginación; el de las “máximas”, que habla a la reflexión; el del “sentimiento”, que se dirige al alma “sensible”, incapaz –aún momentáneamente– de imaginar o de reflexionar (*Ibidem*: 272).

El arte de escribir requiere, en primer lugar, como hemos visto, una suficiente corrección gramatical. Su enseñanza se apoya, se complementa y se ilustra con ejemplos de escritores destacados. Pero Condillac no se limita a exponer en su obra ejemplos “buenos” y “modélicos” ya que está convencido de que “además de estudiar las buenas construcciones es preciso también estudiar las malas; pues el arte de escribir contiene dos cosas, las leyes que debemos seguir y los defectos que debemos evitar” (*Ibidem*: 92).

Recordemos que la “claridad” y el “carácter” son, para Condillac, las bases en las que se apoya la belleza del estilo. Por eso añade: “Sabemos, pues, escribir con claridad y con precisión, cuando hayamos observado lo que hace al discurso largo, pesado y embarazoso”. Estos son, según Condillac, los defectos que no pueden aparecer en un escrito y en los que, con cierta frecuencia, incurren hasta los escritores más notables –por ejemplo, Bossuet–. La excesiva longitud de un período tiene dos consecuencias: caer en equívocos por evitar las construcciones forzadas, y (...) violentar las construcciones para evitar los equívocos” (*Ibidem*: 95). La pesadez –o acumulación de ideas desordenadas– se traduce en una expresión oscura. Más aún: “no sólo el estilo debe estar libre de toda superficialidad, sino que también debe estar desembarazado de todo lo que se pueda suplir fácilmente, pues cuanto menos palabras se empleen, tanto más unidas estarán las ideas” (*Ibidem*: 112). Se muestra, pues, partidario de la elipsis, que se fundamenta en el deseo, tan humano, “de dar a nuestras expresiones la rapidez de nuestros pensamientos” (*Ibidem*: 111) y que, además, utilizan los buenos escritores “a fin de dar más viveza al discurso” (*ibidem*). En esta cuestión muestra su desacuerdo con aquellos gramáticos que “más

ocupados de las palabras que de los pensamientos desaprueban la elipsis” y critica su sujeción a unas reglas y su rechazo al uso “que llaman caprichoso”.

Condillac cuestiona a menudo la utilidad de las reglas y afirma que “los preceptos nunca nos enseñan mejor lo que debemos hacer que cuando nos hacen advertir lo que debemos evitar” (*Ibidem*: 148). Por el contrario, es partidario de la norma dictada por el uso “pues se establece con arreglo al sentimiento, y éste es más seguro que las reglas de los gramáticos” (*Ibidem*: 115)⁴. Por estar a favor del uso común de la lengua, Condillac condena, lógicamente, las expresiones afectadas que utilizan muchos escritores porque, al parecer, “temen decir lo que todos piensan y, sobre todo, decirlo con expresiones que estén en boca de todos”. El exceso de ingenio va contra el principio de la unión de las ideas y, además, hace que el estilo sea “monótono, forzado y confuso” (*Ibidem*: 262). Dentro de estos abusos de ingenio sitúa Condillac el exceso de ironía.

La expresión como medio para sensibilizar el pensamiento

El principio de la mayor unión de las ideas –principio artístico– no es suficiente por sí solo. “Cada pensamiento tiene sus proporciones y sus adornos, cuando lo presentamos tal como es en sí, su desenvolvimiento forma toda su gracia. Por consiguiente, para escribir con elegancia es preciso conocer las ideas accesorias que deben modificar a las principales y saber elegir las locuciones más propias para expresar un pensamiento con todas sus modificaciones” (*Ibidem*: 143-144). Estas modificaciones o “accesorios” –expresiones figuradas, perífrasis, comparaciones– son con-

⁴ De haber seguido estas reglas, piensa Condillac, Racine no hubiera enriquecido la lengua francesa con una multitud de expresiones nuevas. Incluso va más allá y, al final del capítulo dedicado a la elipsis, afirma que, aún sin estar autorizada por el uso, una elipsis es válida siempre que esté de acuerdo con la razón. “No preguntemos si una expresión es usada, sino consideremos solamente si la analogía nos autoriza a usarla” (p. 119).

venientes porque ayudan a sensibilizar el pensamiento, a dotarlo de cuerpo, de sonido y de colorido. Dentro del estudio de los diversos tipos de expresión, Condillac dedica tres capítulos a los tropos, a los que define como “voces usadas en un sentido prestado”. Se les llama también “figuras” porque dan forma sensible a nuestros pensamientos, “cuerpo y movimiento a todas nuestras ideas” (*Ibidem*: 208).

¿Cuál es la función de los tropos? –se pregunta–. En primer lugar, contribuir al enlace de las ideas o, al menos, no alterarlas, dado que las figuras han de ser rigurosamente elegidas. En segundo lugar, hacer sensibles hasta las ideas más abstractas. De cualquier modo, la imagen “da colorido” al pensamiento. Advierte Condillac que “todo escritor debe ser pintor”, y que “así como el pintor examina los colores que puede emplear, los escritores hemos de examinar los tropos, y ver cómo producen diferentes coloridos” (*Ibidem*: 209).

Piensa Condillac que la existencia de los tropos demuestra, en realidad, la imperfección de las lenguas: “si es cierto que el lenguaje debe ser la imagen de los pensamientos, debemos convenir en que es mucho lo que se ha perdido cuando, olvidando la primitiva significación de las palabras, se ha borrado hasta la fisonomía que ellas daban a las ideas” (*Ibidem*: 240-241). Pero, como contrapunto, considera positiva la riqueza que los tropos ofrecen a las lenguas.

Por otra parte, Condillac está en contra de ciertas reglas relacionadas con el número o con el uso de los tropos. En primer lugar, tacha de inútil la clasificación de distintas especies de tropos establecidas por los griegos y, más aún, la memorización de sus nombres, pues “sólo a la unión de las ideas corresponde ilustrarnos acerca del uso que debemos hacer de ellos” (*Ibidem*: 210). En cuanto a su empleo, admite expresiones figuradas que, para algunos, pudieran considerarse como tabúes: no es suficiente condenarlas únicamente porque experimentemos alguna repugnancia al verlas, sino que es preciso examinar si esta repugnancia es fundada.

Igualmente se pronuncia en contra la norma de los retóricos que no consideran oportuno utilizar imágenes cuyas ideas apenas guarden relación entre sí, y afirma que “nunca son más hermosas las figuras que cuando aproximan las ideas más distantes entre sí. Toda la dificultad está en el

modo de usarlas". Tampoco cree que deban ser rechazadas las expresiones nuevas que, en definitiva, sólo contribuyen al enriquecimiento de la lengua. Por último, muestra su desacuerdo con los retóricos partidarios de que no se utilicen en gran cantidad las figuras, y se remite a que, en su origen, prácticamente todo el lenguaje es figurado. "Yo digo, por el contrario, que nunca se multiplicarán demasiado las figuras, pero añado que es esencial el conformarse siempre a la unión de las ideas" (*Ibidem*: 245).

Para finalizar estos capítulos dedicados a los tropos, insiste en la utilidad de los mismos, que reside en a) "designar las cosas que carecen de nombres"; b) "dar cuerpo y color a las que están fuera del alcance de los sentidos" y c) "dar a cada pensamiento el carácter que le es propio" (*Ibidem*: 244-245). Condillac establece una comparación entre los recursos del nivel de expresión y la música, y entre los procedimientos del nivel de contenido y la pintura: entre la prosodia y el canto y entre las imágenes literarias y el dibujo pictórico. Aplica su principio fundamental de que el lenguaje articulado no sólo procede del lenguaje de "acción" sino, también, le sirve de modelo.

El origen pragmático de los recursos poéticos

Condillac –para quien todos los procedimientos artísticos tuvieron inicialmente una función práctica de asegurar todo lo posible la adecuada comunicación– defiende que, en sus balbucesos, las lenguas poseían mayor intensidad poética: mayor fuerza expresiva y mayor capacidad pictórica y melódica. El estilo –afirma–, en su origen, era poético: ya que en sus comienzos pintaba ideas con imágenes, con ritmos y con melodías.

Explica cómo el pleonasma, por ejemplo, considerado como una elegancia del discurso, se emplea en las primitivas lenguas como medio de compensar la "debilidad" y la imprecisión de los sonidos articulados, y así, mediante la acumulación de voces, el hablante logra expresar una amplia y matizada variedad de sentimientos. El progresivo perfeccionamiento de las lenguas, gracias a la formación de términos más abundantes y precisos, fue reduciendo progresivamente la necesidad de pleonasmos y aumentando la posibilidad de su empleo con intenciones y con efectos estéticos.

Otra de las funciones prácticas que cumplen los recursos estilísticos en las lenguas primitivas es, afirma Condillac, la fijación mnemotécnica: inicialmente, la construcción de frases melódicas, en las que se repetían secuencias rítmicas, se hacía para que los mensajes se grabaran en la memoria con mayor facilidad y así, poderlos transmitir fielmente a la posteridad. La rima representa para Condillac un procedimiento más fácil que el ritmo y tan eficaz como éste para mantener el recuerdo. La rima es, sencillamente, una manera de suplir con ventajas el empleo del ritmo. Condillac sitúa precisamente en este momento el nacimiento del arte: “No es difícil imaginar el progreso a través del cual la poesía llegó a ser arte. Tras haber advertido los hombres las caídas uniformes y regulares que el azar conducía al discurso, los diferentes movimientos producidos por la desigualdad de las sílabas y la impresión agradable de ciertas inflexiones de la voz, se formaron unos modelos de número de sonido y de armonía; de aquí se fueron extrayendo poco a poco todas las reglas de la versificación. La música y la poesía nacieron, pues, naturalmente unidas” (*Ibidem*: 280). Condillac va aún más lejos al sostener que estas dos manifestaciones artísticas estaban asociadas en todas las culturas antiguas a la danza, la primera manifestación artística y –como había explicado ya en su Gramática– el primer lenguaje. El gesto, por lo tanto, alcanza la condición de danza y, junto con la música y con la poesía, constituye el germen de todas las demás artes.

La poesía y la música, explica Condillac, eran instrumentos didácticos al servicio de la religión, del derecho y de la historia. Antes de que se conociera la escritura, los ritmos y las melodías, unidos en ocasiones al baile, servían para instruir a los pueblos: para mostrarles los misterios de la religión, para grabarles las normas legales y para conservar vivas las hazañas de los grandes héroes. Condillac ilustra esta teoría con ejemplos tomados de los Galos, de los Germanos, de los Griegos y de los Romanos.

La autonomía artística

Progresivamente –señala– los diferentes procedimientos fueron perdiendo sus funciones prácticas pero siguieron siendo empleados por puro

deleite gratuito. La utilidad cede así su lugar al placer. Al mismo tiempo y por la misma razón, la música empezó a distanciarse de la poesía hasta llegar a ser consideradas cada una de ellas como artes distintas e independientes. Este proceso gradual de autonomía respectiva –advierte Condillac– se desarrolló de manera implacable en contra de la voluntad de los teóricos y a pesar de las ventajas que suponía para la comprensión de los versos que fueran pronunciados con la ayuda de la melodía y de los gestos. La poesía, pues, que inicialmente era un elemento funcional del lenguaje ordinario, progresivamente y, en la medida en que alcanzaba autonomía, fue perdiendo eficacia denotativa y fue ganando intensidad connotativa: a partir de este momento, la validez de cada uno de sus procedimientos dependerá de su capacidad para aumentar el poder expresivo y el valor estético de una determinada lengua y, en definitiva, de su poder para sensibilizar –o dotar de cuerpo a– los contenidos del lenguaje. Según Condillac, el espacio que se abre entre el lenguaje funcional y el literario, fue ocupado por la “elocuencia”, caracterizada por el uso equilibrado de los procedimientos poéticos y coloquiales.

Naturaleza y tipos de poesía

En el capítulo acerca del estilo declara la imposibilidad de establecer reglas verdaderamente válidas y servibles ya que –explica– sus especies son tantas como las de los hombres de genio. En su opinión, la razón de la amplia diversidad de la poesía se debe a la multiplicidad de las situaciones y de los medios que la configuran –el idioma, la nación y la época– pero, además, porque, al ser esencialmente sensible e imaginística, está determinada por las circunstancias espaciales y temporales en las que nace. La Literatura sensualiza y sensibiliza toda la realidad humana; le proporciona un cuerpo que se puede sentir, gustar, oler y tocar. La Poesía es la actividad que se opone más radicalmente a la Filosofía, una tarea que, por el contrario, descorporeiza y espiritualiza. Por esta razón, podemos afirmar que la Literatura concreta y particulariza mientras que la Filosofía abstrae y generaliza. Condillac explica cómo, incluso las nociones

que sirven para definir las diferentes manifestaciones literarias, se llenan de significados distintos según quienes las empleen: “Los nombres de epopeya, tragedia, comedia, se han conservado, pero las ideas asociadas a ellos no son de ningún modo las mismas; y cada pueblo ha asignado diferentes estilos y diferentes caracteres a cada uno de estas clases de poemas” (*Ibidem*: 354). En la prosa o en el verso hay tantas “naturalezas” como “géneros”. La naturaleza de la poesía y de cada una de sus especies es puramente convencional y dista mucho de estar definida sino que “se siente y ya es bastante”. De nada sirve razonar “ya que cuanto mejor se razona sobre la belleza, menos se siente”.

Resumimos diciendo que, según Condillac, los datos de los sentidos, no sólo constituyen la fuente primaria de la evidencia inmediata y de la verdad, sino que, además, son los únicos caminos para crear Poesía: un lenguaje que se origina en los sentidos y que se orienta hacia la imaginación visual.

Bibliografía citada

Fuentes primarias

- Condillac, E. B., 1947-1951, “Essai sur l’origine des connaissances humaines” [1746], *Oeuvres philosophiques*, Éd. par Georges Le Roy, Paris, Presses Universitaires de Paris, i: 1-118.
- 1986, *Cours d’étude pour l’instruction du Prince de Parme: Grammaire*. Nouvell imp. [...] de l’édition de Parme 1775 avec une introduction par Ulrich Ricken, Stuttgart, Fromann-Holzboog.
- 1922, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*. Obra en la que se reduce a un principio único todo lo concerniente al humano entendimiento. Traducción directa del francés de Emeterio Mazorraiga, Madrid, Editorial Reus.

Fuentes secundarias

- Albaladejo, Tomás, 1989, *Retórica*, Madrid, Síntesis.
- 1991, *Retorica*, Edizioni Europee.

- Albaladejo, Tomás; Río, Emilio; Caballero, José Antonio (editores), 1998, *Quintiliano: Historia y Actualidad de la Retórica*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos. Tres volúmenes.
- Albaladejo, Tomás; Chico Rico, Francisco; Del Río Sanz, Emilio (eds.), 1998, *Retórica hoy, Teoría/Crítica*, 5. Alicante, Universidad de Alicante.
- Arduini, Stefano, 1993, "La figura retórica como universal antropológico de la expresión", *Castilla*, 18: 8-18.
- Auroux, Sylvain, 1996, *La philosophie du langage*, Paris, P.U.F.
- 1973, L'Encyclopédie. "Grammaire" et "Langue" au XVIIIe. Siècle, Paris, Maison Mame.
- s.f., "Innovazione e sistema: il tempo verbale nella gramatica generale", en Lia Formigari e Franco Lo Piparo, *Prospettive di storia della linguística*, Editori Riuniti - Istituto Gramsci Siciliano: 361-386.
- 1985, "Il linguaggio quotidiano come linguaggio della filosofia: nota sul caso Condillac", *Paradigmi* (Revista di critica filosofica), III, 7: 7-17.
- 1985, "Deux hypothèses sur l'origine de la conception saussurienne de la valeur linguistique", *Travaux de Linguistique et de Littérature*, XIII, 1: 295-299, Centre de Philologie et des Litteratures Romanes de l'Université de Strasbourg.
- 1985-86, "La teoría de los tiempos en la gramática general francesa (Beauzée y Destutt de Tracy)", *Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante*, 3287-312.
- 1987, "A propos de la logique des idées: quelques contraintes et perspectives pour l'interprétation historique", *Dialogue*, XXVI: 95-122.
- Chevalier, J.C., 1972, "La Grammaire générale et la pédagogie au XVIIIe siècle", en *Le Français Moderne*: n° 40: 40-51.
- Chevalier, J-C; Desirat, C.; Horde, T., 1972, "Les idéologues: le sujet de l'histoire et l'étude des langues", *Dialectiques*, n° 12: 15-30.
- Chico Rico, Francisco, 1987, "Fundamentos metateóricos de la ciencia empírica de la literatura", en *Estudios de Lingüística*, Alicante, Universidad: 45-61.
- 1988, *Pragmática y construcción literaria. Discurso retórico y discurso narrativo*, Alicante, Universidad.
- Formigari, Lia, 1988, *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy*, Amsterdam/philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

- 1990, *L'Esperanza e il Segno*, Roma, Editori Riuniti.
- s.f. (post. 1994), "Filosofía e Linguística", en Paolo Rossi (ed.), *La Filosofia*, II: 183-218. UTET.
- García Berrio, Antonio, 1977-1980, *Formación de la Teoría Literaria Moderna*, Madrid, Cupsa; Murcia, Universidad. Dos volúmenes.
- 1984, "Retórica como ciencia de la expresividad. Presupuestos para una Retórica General", en *Estudios de Lingüística*. Universidad de Alicante, 2: 7-59.
- García Berrio, Antonio y Hernández Fernández, Teresa, 1988, *La Poética: Tradición y Modernidad*. Madrid, Síntesis.
- García Tejera, M. C., 1989, *Conceptos y teorías literarias del siglo XIX: Alberto Lista*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- 1990, "Presencia de las corrientes europeas de pensamiento en las Retóricas y Poéticas españolas del siglo XIX", VV.AA., *Investigaciones Semióticas III*, I: 449-457. Madrid. UNED.
- 1991 (en colaboración con José A. Hernández Guerrero), "Propuestas para una nueva lectura de las Retóricas y Poéticas españolas del siglo XIX", en B. Schlieben-Lange et alii (Hrsg.), *Europäische Sprachwissenschaft um 1800. Methodologische und Historiographische Beiträge zum Umkreis der "Ideologie"*, Band 2: 65-83. Münster. Nodus Publikationem.
- 1994, "La influencia de los 'ideólogos' en Alberto Lista", en B. Schlieben-Lange et alii (Hrsg.), *Europäische Sprachwissenschaft um 1800.- Methodologische und Historiographische Beiträge zum Umkreis der "Ideologie"*, Band 4: 191-194. Münster. Nodus Publikationem.
- 1998, "Algunas propuestas retóricas en el pensamiento de Diderot", en J. M. Labiano Ilundain y otros, *Retórica, Política e Ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días*, II: 121-125. (Actas del IIº Congreso Internacional, Salamanca, 1997). Salamanca, LOGO.
- 2000, "Nociones literarias en la obra de Diderot", en P. Carbonero, M. Casado y P. Gómez (coords.), *Lengua y Discurso. Estudios dedicados al Profesor Vidal Lamíquiz*, Madrid, Arco / Libros, pp. 377-382.
- Hernández Guerrero, José Antonio, 1988, "Supuestos epistemológicos de las retóricas poéticas españolas del siglo XIX". Comunicación presentada en el III Simposio Internacional de la Asociación Española de Semiótica.- Retórica y lenguajes (Madrid, diciembre de 1988), en VV.AA., *Investigaciones Semióticas*, III, vol. I, Madrid, pp. 537-544.

- 1990-1991, "Proyecto para un análisis hermenéutico de la Teoría Literaria Española durante el siglo XIX". *Anales de la Universidad de Cádiz*, VII-VIII, tomo I: 281-288. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Hernández Guerrero, José Antonio y García Tejera, María del Carmen, 1994, *Historia Breve de la Retórica*. Madrid, Síntesis.
- Paraíso, Isabel, (coordinadora), 1999, *Techne Rhetoriké. Reflexiones actuales sobre la Tradición Retórica*, Valladolid, Universidad, Servicio de apoyo a la enseñanza.
- Peñalver Simó, Mariano, 1985, "La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos", *Gades*, 13: 307-329.
- Ricken, U., 1964, "Condillac, liaison des idées und die clarté des Französischen", *Die neuen Sprachen*, XII: 552-567.
- 1969, "La liaison des idées selon Condillac et la clarté du français", *Dixhuitième siècle*, I, 179-193.
- 1978, *Grammaire et Philosophie au siècle des Lumières*, Lille, P.U.L.
- 1982, "Linguistique et anthropologie chez Condillac", en Sgard, J., (ed.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève-Paris, Ed. Slatkine: 75-93.
- Rousseau, N., 1986, *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz.
- Schlieben-Lange, B., 1975, *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz. Verlag W. Kohlhammer GmbH. (Traducción española, 1982, *Lingüística Pragmática*, Madrid, Gredos).
- Schlieben-Lange, B., (Hrgs.), (1989-1994), *Europäischesprachwissenschaft um 1800*, Münster, Nodus Publikationen-. 4 vols.
- Wojcizchenska, W., 1968, "Le sensualisme de Condillac", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 1, janvier-mars: 158, 297-320. Paris, Tome, CLVIII, Press Universitaires de France.
- Zollna Isabel, 1990, *Einbildungskraft (imagination) un Bild (image) in den Sprachtheorien um 1800. Ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland*, Tübingen, Gunter Narr Verlag.

NATURALEZA Y PROGRESO EN LOS HOMBRES DE LA INSTITUCIÓN
LIBRE DE ENSEÑANZA

Juan López Álvarez
Universidad de Cádiz

En otro momento me he ocupado de la importancia que los krausoinstitucionistas atribuyeron a la Naturaleza desde sus presupuestos filosóficos, jurídicos y religiosos¹. Intento ahora ocuparme más concretamente de la visión que de la misma tuvieron Giner y los hombres de la Institución como un recurso inexcusable en su proyecto de desarrollo y regeneración de nuestro país.

Ha sido el Prof. N. Ortega Cantero el que ha tratado magistralmente este tema en un par de artículos aparecidos en los "Anales de Geografía de la Universidad Complutense", y en "Estudios Turísticos", que me voy a permitir seguir, más o menos aquí porque, aunque su estudio se centre en la importancia que la Institución atribuía al estudio de la Geografía, no deja de guardar estrecha relación con nuestro tema².

Escribe el autor que, en España, tras la crisis del Sexenio revolucionario (impulsado por los mismos krausistas), se manifiesta una generalizada perspectiva regeneradora y restauradora que se desarrolla con particular vigor en la Institución Libre de Enseñanza. Es sintomática la creciente pre-ocupación por el «problema de España», por el «problema nacional», por el

¹ Véase al respecto "La Naturaleza en el krausoinstitucionismo", *Jornadas Homenaje a Giner de Los Ríos*, Jaén, Servicio Publicaciones Universidad de Jaén, 1999, pp. 81-101.

² "Conocimiento geográfico y actitud viajera en la Institución Libre de Enseñanza", en *Estudios Turísticos*, nº 83, 1984, pgs., 69 a 84. "La I.L.E. y el entendimiento del paisaje madrileño", en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, nº 6, Madrid, 1986, pgs., 81 a 98.

redescubrimiento de la «identidad nacional». El conocimiento, en suma, del nuevo patriotismo que ahora se promueve³.

El conocimiento del paisaje, de la naturaleza, está muy relacionado con el regeneracionismo del país que se proponen. Esto puede apreciarse en los enfoques y recomendaciones de R. Torres Campos, institucionista y eminente geógrafo el cual, en uno de sus escritos, dedicado a “La enseñanza superior de la Geografía”, recuerda la necesidad de este conocimiento tanto en el ámbito científico y cultural, como en el terreno militar y comercial. De ahí su propuesta de crear Cátedras de Geografía en las Universidades españolas como alternativa a la progresiva decadencia y empobrecimiento creciente de nuestro país⁴. Y es que, como escribe el geógrafo institucionista en otro artículo “en la lucha continua que la humanidad libra desde el comienzo de los siglos contra la miseria, la ignorancia y la inmoralidad, es decir, contra el mal, cada pueblo tiene por auxiliares o por enemigos a las fuerzas de la Naturaleza”. De ahí la necesidad de conocer los fenómenos naturales en cuanto “influyen poderosamente en el desarrollo y progreso de las sociedades humanas”⁵.

Es necesario, por tanto, una ciencia que abarque a la naturaleza y al hombre y que ofrezca “un conocimiento profundo de los pueblos, necesaria al político, al gobernante, al administrador de los públicos intereses, al comerciante... De no poner mano España brevemente en este asunto con propósito reformista –continúa Torres Campos–... el mal no tendrá remedio... Serán raros los ministros que conozcan nuestras posesiones y que se preocupen en nuestros intereses. Faltarán no sólo opinión que impulse a seguir una política amplia y a buscar en el exterior los recursos y los elementos de prosperidad que en el propio suelo nos falten, sino también funcionarios que sepan gobernar y hacer producir las colonias, y comerciantes o industriales que puedan dirigir con fortuna sus negocios... La decadencia más y más acentuada, la anulación, el empobrecimiento, vendrán como

³ Conf. “Conocimiento geográfico...” en *Op. cit.*, pg. 69.

⁴ En *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, T. XVI, 1892, págs., 321 a 324.

⁵ “La enseñanza de la Geografía en el Congreso de Londres”, en *B.I.L.E.*, T XXII, 1898, pg. 139.

natural consecuencia y merecida sanción de nuestro atraso y de nuestra incultura”⁶.

Otro insigne institucionista, –retomo nuevamente el trabajo de Ortega Cantero– Ricardo Macías Picavea en “El problema nacional” se encuentra en aquella misma línea cuando escribe: “Sólo conociendo y resolviendo consecuentemente ‘el problema geográfico nacional... vendrán como por la mano... y sin paradojas imposibles la regeneración de la agricultura muerta, la repoblación del país despoblado, la base firme de una riqueza pública y privada que todo lo fecunda, el bienestar de los individuos y de las colectividades, el principio, en fin, original de una civilización floreciente y culta, y además propia, genuína, castizamente española en todas sus fases”⁷. Se piensa, por tanto, que el conocimiento de la naturaleza puede garantizar no sólo la regeneración material de la nación, sino también la misma regeneración social.

Desde estos presupuestos, como sabemos, hay que entender tanto el regeneracionismo costiano como el de Antonio Machado y Álvarez, “Demófilo”, padre de nuestros poetas, vinculado también al krausoinstitucionismo, según he podido demostrar en un libro publicado hace unos años⁸. En un trabajo que lleva por título “Mapa Topográfico-Tradicional”, Demófilo, en una línea muy parecida a la que acabo de citar en Macías Picavea, escribe: “La trascendencia de levantar un *mapa topográfico-tradicional* de la Península, sería tanta, que bastaría para colocar a Portugal y España al nivel de las más grandes naciones: esta empresa sería, respecto a nosotros, uno de los primeros pasos de nuestra regeneración moral y política. La construcción de un mapa en que, no ya cada monte, sino cada piedra, fuera una animada página de nuestra historia y cada producto natural, un dato elocuente de nuestra riqueza... elevarían a nuestro pueblo, poniéndolo en amorosa intimidad con el suelo que pisa, a la categoría de verdadero propietario y, como tal, conocedor de su pasado, sereno juez de su presente y árbitro de

⁶ “La enseñanza superior de la Geografía”, B.I.L.E., T. XVI, 1892, pgs., 323-4.

⁷ Conf. “La I.L.E. y el entendimiento...”, op. cit., pg. 88.

⁸ López Álvarez, J., *El Krausismo en los escritos de A. Machado y Álvarez, “Demófilo”*, Cádiz, Serv. Publicaciones de la Universidad, 1996.

sus destinos para lo porvenir”. Y líneas más adelante, continúa el folklorista: “Como el buen padre de familia (conoce) los rincones de su casa, así deben conocer los buenos ciudadanos el suelo de la patria: campos incultos, terrenos baldíos, minas ignoradas, productos naturales desatendidos y monumentos artísticos en ruína, delatan a un pueblo en decadencia... La primera base, el primer estímulo para explotar estas riquezas, es «conocerlas»...”⁹.

A este respecto, y como nos recuerda Santos Casado, no debemos olvidar que “la Ilustración dieciochesca y su preocupación por extender el dominio de la razón a todos los órdenes de la actividad humana trae una mentalidad de intervención activa para la mejora en el aprovechamiento de la naturaleza en pro del bien común y el progreso económico”¹⁰.

Mas no se trata sólo de la regeneración de tipo socioeconómico a la que, brevemente, me he referido, sino que el conocimiento de la naturaleza es factor de suma importancia tanto para la regeneración éticocultural del individuo como para la del país. Pero para conseguir esto, es necesario el contacto directo con el entorno, con la naturaleza que, como al principio decía, nos es propia. Este “contacto directo con la naturaleza y el paisaje –escribe Nicolás Ortega– es también uno de los más vigorosos fundamentos de su ambicioso proyecto educativo. Porque supone el institucionalismo que a través de ese contacto actúa un amplio proceso educador en el que alientan las dimensiones éticas y científicas que convergen en su propuesta

⁹ Machado y Álvarez, A., en *El Folk-lore andaluz*, Órgano de la sociedad de este nombre, dirigida por...Madrid, Edit., Tres-Catorce-Dieciséiete, 1981, pgs. 9-10.

¹⁰ Casado de Otaola, S., *Los primeros pasos de la ecología en España*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Amigos de la Residencia de Estudiantes, 1997, pg. 360. Deseo recordar que Demófilo consagró toda su vida al estudio de la literatura popular porque pensaba, siguiendo las ideas estéticas ginerianas y las de su maestro, el krausista Federico de Castro, que aquel género de literatura, dado su carácter de espontaneidad y naturalidad, era el máximo exponente del sentir, del ser de un pueblo: “Queréis conocer la historia de un pueblo? ¡Ved sus romances! ¿Aspiráis a saber de lo que es capaz? Estudiad sus cantares”. Conociendo, pues, sus expresiones, conoceremos tanto su modo de ser como los recursos que cuenta para su progreso y regeneración. Conf. Machado y Álvarez, A., “Apuntes para un artículo literario”, en *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencia de Sevilla*, Imp. Gironés, T.I.P., 1868, pg.175.

regeneracionista... Viajar es así, ante todo, un método de educación regeneradora”¹¹. “Conocer la naturaleza y el paisaje –escribe en otro lugar– es conocer –a través de procesos de generalización racional– las leyes universales en las que el propio hombre se encuentra inmerso” al ser parte integrante de la misma naturaleza. “Y es también conocer el orden ético y estético que esas leyes conllevan”.

El conocimiento de la naturaleza y el paisaje, a través del método experimental e intuitivo, “es así radicalmente educativo: proporciona las claves más auténticas y originales de la educación interior y de la educación social del ser humano”¹². “Los discípulos de Giner –advierte Martínez de Pisón en otro artículo– aprendieron así a ver la naturaleza tanto en sus aspectos externos –la estética del paisaje– como en su organización interna y aprendieron, asimismo, a respetarla, a ennoblecerla en su consideración y a mirarla como una esencial e insustituible cooperadora de su labor en la vida. Y en esto, Giner puso una nota original nunca entendida antes, en la educación española”¹³. En efecto, Giner en un trabajo que lleva por título “El Arte y Las Artes” insiste en que, aunque no principalmente, debemos también amar a la Naturaleza “en lo que de ella necesita (el hombre) para constituirse la sociedad humana en sus instituciones, círculos, leyes, costumbres, familias, pueblos, razas, a cuyos fines sirve con tantos y tan indispensables auxilios, y cuya vida sostiene en sus continentes y regiones”¹⁴.

¹¹ Ortega Cantero, N., *La I.L.E. y el entendimiento...* Op. cit. pgs. 89-90.

¹² Conf. “Conocimiento geográfico...” en Op. cit., pg. 79 y ss. “¿Cómo no recordar hoy –escribe J. Besteiro– que, dentro de la esfera de los afectos personales de D. Francisco e íntimamente ligados a la obra de la I.L.E., existieron numerosos hombres consagrados en su vida toda al estudio de las Ciencias de la Naturaleza: químicos como Quiroga, botánicos como Lázaro, astrónomos como Arcimis, geólogos como Macpherson, médicos como San Martín y Simarro, biólogos como D. Laureano Calderón y D. Agustín Linares?”. Conf. “In Memoriam”, “Prólogo” a la obra *Filosofía y sociología* de Don Francisco Giner, en B.I.L.E. T.XLIX, 1925, pgs. 152-3.

¹³ Martínez de Pisón, E. “El viaje a la naturaleza y la educación en España”, en *Estudios Turísticos*, op. cit., pg. 67.

¹⁴ Giner de los Ríos, F. “El Arte y las Artes”, en *Obras Completas* de Don Francisco..., V.III, *Estudios de Literatura y Arte*, Madrid, La Lectura, 1919, pg. 19.

Pero para conseguir armonizar esa visión estética del paisaje de la que habla M. Pisón con el conocimiento del mismo, hacía falta una nueva sensibilidad que aunara razón y sentimiento con el propósito de conciliar así la visión objetivadora, preocupada por la observación científica de la realidad, con la visión ideal, subjetiva, contemplativa de esa naturaleza, según aludíamos antes. La observación objetiva de la naturaleza y la fruición que se desprende de la contemplación de la misma es lo que caracteriza al viajero institucionalista. Desde esta perspectiva, podemos comprender aquellas palabras de Machado en las que nos dice que conseguiríamos “hombres maduros” cuando atravesaran el Guadarrama “ya movidos por el afán científico de estudiar la estructura y composición de las piedras, ya por deseo de recrearse en el espectáculo de los pinos y de los montes”¹⁵. No cabe duda que esta manera de ver ahora la naturaleza era algo original en la educación española.

De lo que venimos diciendo, se colige la importancia que los institucionalistas concedieron, según escribía ya en el artículo citado, tanto a los ejercicios gimnásticos como a las excursiones y no, como advierte Santos Casado, porque “la excursión sea la pieza fundamental de su pedagogía, pero sí uno de los elementos que mejor la resume”¹⁶. Como escribe Giner, en su célebre artículo “Paisaje”, mediante las excursiones se intenta “labrar en la hondura del espíritu caminos de regeneración y de progreso”¹⁷. A partir de 1879 se inician las primeras excursiones fuera de Madrid y, en 1883, tiene lugar la primera excursión organizada a la Sierra de Guadarrama. Antes de la llegada de los institucionalistas, esta sierra era considerada por los madrileños, según nos dice Jiménez Landi, como “guardia de lobos, refugio de bandoleros” pues se pensaba que aquí se habría refugiado el famoso bandolero Luis Candela¹⁸.

¹⁵ En Machado, A., “Poesía y Prosas”, T. IV, *Prosas Completas* (1936-1939), Edic. crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa-Calpe, Fundación A. Machado, 1988, pg. 1961.

¹⁶ Op. cit., pg. 370.

¹⁷ Conf. “Paisaje”, en B.I.L.E., T. XL, 1916, pg.59.

¹⁸ Jiménez-Landi, A. *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. Periodo Escolar 1881-1907*, T.III, Madrid, Edit. Complutense, 1996, pg. 78.

“En Madrid –escribe Santos Casado– la recepción de la afición excursionista y montañera tiene su núcleo más característico en la Institución Libre de Enseñanza..., por lo que desde el principio adquiere una dimensión educativa muy característica, anticipadora de los modernos conceptos de educación ambiental. El excursionismo institucionista –continúa el autor– es también científico... Por ello constituye una perfecta síntesis de las nuevas actitudes hacia la naturaleza con las preocupaciones que podrían calificarse de regeneracionistas en sentido amplio. El conocimiento de la naturaleza... “educación e investigación científica –escribe en otro lugar– se unían de forma natural bajo un mismo espíritu renovador que cifraba en la modernización cultural la clave para la regeneración de la sociedad española”¹⁹.

Es este precisamente el espíritu que anima a los fundadores de la Sociedad de Excursiones que, según leemos en sus bases de 1886, se proponen estudiar la Sierra “bajo el aspecto geológico y geográfico, como en el de sus usos y costumbres; en el botánico y zoológico, como en el de sus tradiciones; en el de su clima y producción, como en los monumentos arqueológicos que conserva”; las excursiones no son sino un medio más para la investigación real e intuitiva. “Llévannos (las excursiones) –seguimos leyendo– a estudiar la naturaleza en medio de ella; la industria, dentro de las fábricas; el arte ante los monumentos; la geografía recorriendo la tierra; la historia, en los archivos y museos, y aún en los mismos sitios en que tuvieron lugar los acontecimientos; la sociología, hablando y viviendo con las gentes; y nos conducen, en suma, al conocimiento de toda nuestra patria, asistiendo real y verdaderamente, a su vida entera en el teatro mismo en que se desenvuelve. Trabajo, que el verdadero y legítimo patriotismo –aquel que consiste en reconocer nuestro atraso y esforzarnos por salir de él– aconseja a los

¹⁹ En Op. cit., pgs. 361-2. “Los discípulos más directos de Don Francisco Giner, –escribe J. Besteiro– los que, en los primeros años... eran maestros jóvenes, se han especializado más tarde en diversos ramos del saber...; mas, para los que en aquellos años fueron alumnos de la Institución, esos maestros no son sólo los filósofos, los pedagogos o los críticos de hoy, sino los exploradores de las sierras y los valles, que arrancaron a la juventud de los ocios urbanos y la condujeron, por caminos entonces desiertos, a los picos nevados de las montañas”. “In Memoriam”, en Op. cit., pg. 152.

españoles emprender con firmeza, si han de aportar, como deben, el estudio real y positivo de España, harto deficiente hoy por desgracia, a la obra común de la civilización y de la ciencia”. Como advierte Santos Casado, hay un nacionalismo progresista que mueve a conocer mejor el territorio del propio país, y a conocerlo de un modo científico, como es propio del clima positivista del momento. De ahí el objetivo de la Sociedad para el Estudio del Guadarrama de contribuir al «estudio real y positivo de España», y con ello a «la obra común de la civilización y de la ciencia»²⁰.

Y más adelante continúa la Circular: “Si a esto se agrega el bienhechor influjo que las largas marchas por el campo, la ascensión a las montañas, la fatiga corporal, la frecuente variedad de nuevos espectáculos, el alpinismo en suma, bajo todas sus formas ejerce, no sólo en salud física, sino tanto y más todavía en la educación del espíritu y en carácter moral del individuo, despertándole y haciendo más fina en él la observación, avivándole el sentimiento, dándole firmeza, constancia, sufrimiento, serenidad, arrojo...”²¹.

En este mismo año M.B. Cossío indica las sugerencias y recomendaciones en su “Cuestionario de excursiones”, que antes citaba, en el que propone estudiar aspectos tales como la localización del habitat, las condiciones naturales –geológicas, climáticas, zoológicas y botánicas– la caracterización estadística, económica, psicológica, sociológica, antropológica y folklórica de la población, la situación escolar, cultural, política y religiosa, los

²⁰ En Op. cit., pg. 366.

²¹ Conf. “La nueva Sociedad para el estudio del Guadarrama” en B.I.L.E., T.X, 1886, pg. 367. Describiendo Giner una puesta de sol que contempló con sus compañeros y alumnos de la Institución cerca de las Guarramillas, comenta: “No recuerdo haber sentido nunca una impresión de recogimiento más profunda, más grande, más solemne, más verdaderamente religiosa. Y, entonces, sobrecogido de emoción, pensábamos todos en la masa enorme de nuestra gente urbana, condenada por la miseria, la cortedad y el exclusivismo de nuestra detestable educación nacional, a carecer de estos goces, de que, en su desgracia, hasta quizás murmura, como murmura el salvaje de nuestros refinamientos sociales; perdiendo de esta suerte el vivo estímulo con que favorecen la expansión de la fantasía, el ennoblecimiento de las emociones, la dilatación del horizonte intelectual, la dignidad de nuestros gustos y el amor a las cosas morales que brota siempre al contacto purificador de la Naturaleza”. En “Paisaje”, en Op. cit., pgs., 54-9.

rasgos artísticos e históricos, las condiciones higiénicas de los núcleos habitados o sus dotaciones de servicios. Como advierte Ortega Cantero, se propone así una atenta mirada capaz de no pasar por alto los múltiples elementos que, aunados, contribuyen a definir la forma y el contenido del paisaje.

Por otra parte, es el mismo Ortega Cantero el que nos recuerda que “sus preferencias se inclinarán decididamente del lado del paisaje castellano. Castilla –con sus sierras y, sobre todo, con sus llanuras– se convierte en imagen y símbolo de la identidad cultural e histórica buscada por el institucionismo. La «tierra pajiza de Castilla, llana y austera como el carácter de los que en ella nacen», condensa las cualidades éticas y estéticas preferidas por los hombres de la Institución. Y esa misma senda será frecuentada por algunos significativos representantes de la generación del noventa y ocho... En el paisaje madrileño los institucionistas encontrarán “la fuerza interior, grandeza, nobleza, dignidad, señorío, esfuerzo indomable, gravedad, austeridad”, etc., cualidades perseguidas por el ideario institucionista. Ese paisaje expresa “las cualidades éticas y estéticas que deben regir la reforma interior del hombre, la verdadera formación de su carácter, su verdadera humanización”²².

Como sabemos, Antonio Machado había acompañado a Giner, en más de una excursión a la sierra de Guadarrama. El propio poeta nos lo recuerda en “Los Complementarios”, cuando escribe: “A la vuelta de una excursión a Guadarrama... salimos de Cercedilla, pernctamos en la casita de la Institución... De la casita a la Granja a pie. De la Granja a Segovia en automóvil. De Segovia a Madrid en tren. Corazón e itinerario de don Francisco Giner”²³.

²² Conf. “La I.L.E.y el entendimiento...Op. cit., pg.97. No estaría mal recordar aquí, una vez más, que fueron los institucionistas, y no los noventayochistas, los primeros en descubrir el paisaje castellano. Elena M. de Jongh-Rossel escribe al respecto: “Como en el caso del problema de España, el origen del tema del paisaje castellano se le ha atribuido a los escritores del 98... El interés que por Castilla manifiesta el primer grupo de novelistas del siglo XX, tiene sus antecedentes en el siglo anterior. Hacia finales del XIX, intelectuales y artistas españoles, entre ellos Giner de los Ríos, se interesaron por el paisaje castellano, el folklore y la naturaleza...Es decir que Castilla fue “descubierta” antes del 98 y el amor a la naturaleza fue incorporado a la metodología pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza”. *El Krausismo y la generación de 1898*. Valencia-Chapel Hill, Albatros Hispanofila, 1985, pgs.149 y 151.

²³ Machado, A., Op. cit., T. III, pg. 1171.

No cabe duda que Machado estaba impregnado de los mismas ideas que el Maestro sobre el sentido de las excursiones, frecuentándolas como un medio de labrar en los espíritus “caminos de regeneración y progreso”. Tan convencido estaba de esto que, en Juan de Mairena, no duda confesar que “a quien el campo le dicta su mejor lección es al poeta”²⁴. En efecto, como sabemos, parte de su creación poética está inspirada en la naturaleza, según reconoce en el “Prólogo” a *Campos de Castilla* cuando nos dice que muchas de sus composiciones responden “al simple amor a la naturaleza, que en sí supera infinitamente al del Arte”²⁵.

Pero aquellos “caminos de regeneración y progreso” se conseguirían, como advertía el propio Giner en aquel mismo artículo, “especialmente, si pudieran evitar las formas frívolas, vulgares e insignificantes que el “sport” suele revestir entre nosotros”²⁶. Mairena, precisamente profesor de Gimnasia, se rebelaba contra los deportes de su tiempo por considerarlos “ejercicios mecanizados y, en cierto sentido, abstractos”. Y en cuanto a aquellos que presumían amar la naturaleza, prosigue el poeta: “Pero no debemos engañarnos. Nuestro amor al campo es una mera afición al paisaje, a la Naturaleza como espectáculo: Nada menos campesino y, si me apuráis, menos natural que un paisajista. Después de Juan Jacobo Rousseau, el ginebrino, espíritu ahíto de ciudadanía, la emoción campesina... ha desaparecido. El campo para el arte moderno es una invención de la ciudad, una creación del tedio urbano y del terror creciente a las aglomeraciones humanas.

¿Amor a la Naturaleza? —se pregunta el poeta— Según se mire. El hombre moderno busca en el campo la soledad, cosa muy poco natural. Alguien dirá que se busca a sí mismo. Pero lo natural en el hombre es buscarse en su vecino, en su prójimo..., Más bien creo yo que el hombre moderno huye de

²⁴ Machado, A., Op. cit., T. IV, pg. 2017.

²⁵ Machado, A., Op. cit., T. III, pg. 1594. La idea de que las obras de la naturaleza son superiores a las del Arte, es de ascendencia krausogineriana que ya asumiría el padre del poeta, Demófilo, en sus trabajos sobre literatura popular, según he resaltado en mi libro antes citado.

²⁶ Giner de los Ríos, F. “Paisaje”, Op. cit., pg. 59.

sí mismo, hacia las plantas y las piedras, por odio a su propia animalidad, que la ciudad exalta y corrompe”²⁷.

Indudablemente que Machado aprendió a ver y a amar los campos de Castilla y la Sierra del Guadarrama de la mano de su maestro²⁸, por eso cuando murió en 1915, el poeta le dedicó aquellas entrañables palabras: “Bien harán, amigos y discípulos del maestro inmortal, en llevar su cuerpo a los montes del Guadarrama. Su cuerpo casto y noble merece bien el salmo del viento en los pinares, el olor de las hierbas montaraces, la gracia alada de las mariposas de oro que juegan con el sol entre los tomillos. Allí bajo las estrellas, en el corazón de la tierra española reposarán un día los huesos del maestro.

...

Allí el maestro un día
soñaba “un nuevo florecer” de España”²⁹.

²⁷ Machado, A. Op. cit., T.IV, pgs. 2016-7.

²⁸ “Segura intuición de poeta ha tenido Antonio Machado al cantar el amor a la naturaleza que impregnaba el espíritu de don Francisco”. Besteiro, J. “In memoriam”, op. cit., pg.153.

²⁹ Machado, A., Op. cit., T.III, pg. 1577 y T.II, pg. 588. Lo entrecomillado es mío.

APÉNDICE

CUESTIONARIO DE EXCURSIONES A POBLACIONES (B.I.L.E. T.XII, 1888, págs., 47-8)

“Para hacer una excursión de esta clase, o para llevar el diario cuando se está en ella, los alumnos deben tener presente las siguientes indicaciones.

A.— Para el camino.

1. Ante todo, no olvidar la fecha.
2. Escribir con mucha claridad y con el menor número posible de palabras, y no decir nunca inexactitudes ni exageraciones.
3. Epígrafe de la excursión; por ejemplo: «De Madrid a las Navas del Marqués», «De las Navas a Robledo», etc.
4. Clasificación del camino: si es ferrocarril, carretera general, provincial, vecinal, camino de carro, de herradura o peatón.
5. Distancia en kilómetros, o en horas que se tarda en recorrerla, anotando las de salida y de llegada a los diferentes puntos importantes.
6. Modos de ir a aquel sitio: en tren, en carruaje, en caballería, en barca, a pie. Cuántos trenes al día; sus horas; tiempo que tardan; precio del billete; sitio de las administraciones de diligencias o alquiladores de caballos; precios y otros pormenores. Uso del podómetro.
7. Descripción del camino. Aspecto general del país que se recorre; panoramas y puntos de vista pintorescos; montañas, llanuras, valles, puertos, gargantas, cascadas, grutas, fuentes, etc. Pueblos por que se pasa; iglesias, ermitas y otros edificios notables. Naturaleza de la vegetación: bosques, sembrados, plantíos; sus clases; praderas, etc. Llevar siempre

el mapa y anotar los cambios fundamentales de dirección del camino; por ejemplo: «hasta tal parte, hacia el N.; luego, hacia el SE», etc.

8. Las divisorias de aguas y los ríos que se atraviesa, y por donde; y si el camino va a la izquierda o a la derecha del río, sube o baja, etc. Fijarse también en la clase de terreno por que se pasa: v. gr., si es granito, arena, caliza, ... Y en los caminos que se encuentra: adónde conducen y sus distancias.

B.— Para la población.

1. Nombre y clase; si es ciudad, pueblo, caserío, etc.
2. Situación geográfica; ríos y montañas de la comarca. Si es país llano o montañoso. Arroyos y cerros (con sus nombres); hacia qué parte están. Altitud sobre el mar. Distancia a otras poblaciones importantes. Provincia, partido judicial, obispado, parroquia, universidad, capitania general y ayuntamiento a que pertenece.
3. Situación por respecto al elemento pintoresco; paisaje, puntos de vista, etc.
4. Geología; terrenos, minas (recoger ejemplares de minerales y rocas, para clasificarlos luego).
5. Botánica; plantas más comunes (recoger ejemplares, flores y frutos).
6. Zoología; animales que más abundan (recolección de los tipos más fáciles de llevar).
7. Clima; temperatura, estado del cielo, humedad, lluvias, vientos (su orientación y fuerza, tempestades. Esto debe observarse todos los días. Si puede ser, con barómetro y termómetro; y si no, «a ojo y por tanteo», para sacar luego los promedios de la temporada.
8. Estadística de la población; número de habitantes; si va en aumento o disminuye, número de vecinos, etc.
9. Tipo de los habitantes; si son altos, bajos, gruesos, delgados, morenos, rubios, etc.
10. Industrias y profesiones más usuales de la localidad.
11. Agricultura; producciones dominantes.
12. Comercio; de qué clase y con quién, principalmente, se hace. Mercados: día de mercados. Qué es lo que se vende y compra en él. Cuánto de lo uno y lo otro.

13. Tipo de la vida; ¿es pueblo rico, o pobre? La propiedad ¿está concentrada o dividida?. Precio medio de la vida con relación a Madrid: cuánto cuestan las cosas más necesarias: por ejemplo: casa, vestido, pan, carne, fruta, legumbres, leche, vino, dulce... ¿Viven en casas contiguas, como en Madrid, o aisladas y separadas, sea en el campo, o en barrios pequeños, etc.? Calles, plazas, fuentes, alumbrado, limpieza y demás servicios municipales.
14. Usos y costumbres. ¿Qué comen, generalmente? ¿Qué beben? ¿Qué hacen durante el día, o cómo distribuyen su tiempo? La casa: descripción de lo más característico en ella; muebles. El traje.
15. Carácter general de los habitantes; si son pacíficos o revoltosos, tristes o alegres, rudos o suaves; si hacen daño a los animales y a los árboles, o los tratan bien.
16. Moralidad; ¿son buenos, o malos? ¿Cometen muchos delitos? ¿De qué clase: riñas o asesinatos, robos, etc.?
17. Diversiones; en qué consisten. Clases de juegos; fiestas populares y campestres; bailes, cantos, instrumentos de música. Descripción de todo esto; origen y época de las fiestas. Teatros, cafés, casinos, paseos etc. Tabernas y toros.
18. Escuelas y establecimientos de enseñanza. ¿Hay muchos, o pocos? ¿Les interesan y los cuidan, o no?
19. Libros, librerías, imprentas. ¿Hay periódicos, o no? ¿Cuáles?
20. Cantares, versos, refranes, etc., de la localidad (recoger los que se pueda) ¿Pronuncian de algún modo particular? ¿Hablan con cierto acento? ¿Dicen palabras especiales o modismos?
21. Establecimientos de beneficencia, hospitales, asilos, etc. Cárcel.
22. Partidos políticos. Cuál es el predominante.
23. Creencias religiosas. ¿Son sinceros, fanáticos, indiferentes?
24. Monumentos artísticos, antiguos y modernos. Su descripción e historia; reglas para poder visitarlos; días, horas, etc. Museos y colecciones. Archivos, bibliotecas, colecciones de esculturas, pinturas, joyas, muebles, tapices, armas, etc.
25. Fondas, posadas, restaurants; clase de comida; habitación que dan; horas, precios, situación; si lejos o cerca del centro.

26. Baños; ¿los hay públicos? ¿De tina, alberca, río, mar? ¿Los tienen las casas particulares? ¿Cuándo acostumbran a bañarse? Aseo personal.
27. Carruajes y caballerías de alquiler; precios. Guías.
28. Correos y telégrafos; sitio; horas de salida y llegada y de despacho.
29. Caminos de todas clases, ferrocarriles, diligencias y carruajes que ponen en comunicación a aquella población con otras; horas, precios, itinerarios, sitios de parada, etc.
30. Guías, mapas y planos de la localidad.
31. Historia de la localidad; tradiciones, leyendas, personajes célebres, hechos memorables. Libros escritos sobre ello.
32. Pueblos y lugares notables de los alrededores.

—

INTELIGIBILIDAD Y GEOMETRIZACIÓN DEL MUNDO

Cándido Martín
Universidad de Cádiz

La filosofía de Descartes se caracteriza fundamentalmente por la búsqueda de la inteligibilidad, es decir, la adquisición de un conocimiento verdadero y la posibilidad de asegurar la verdad de ese conocimiento. Ambos principios van ligados de manera indisoluble, por un lado, la afirmación de la búsqueda de la verdad y, por otro, la búsqueda en sí misma. Toda la obra de Descartes puede ser vista como un ensayo de profundización y de sistematización de esa idea fundadora.

El problema de la inteligibilidad aparece en las *Reglas para la dirección de la mente*, escrita en 1628, y es la primera exposición ambiciosa que Descartes lleva a cabo sobre las matemáticas y sobre la cuestión de la certeza del conocimiento con relación a la subjetividad. *La mathesis universalis* tal como es expuesta en las *Regulae* no supone tanto las certidumbres matemáticas o las de las ciencias como la aptitud del espíritu para hacer “juicios sólidos y verdaderos sobre todo lo que se presenta”, la *mathesis universalis* permite concebir que no hay conocimiento y ciencia sino por la subjetividad, siendo cada espíritu el que fundaría su comprensión y sus juicios. Es este modo de subjetividad el que hay que conocer para comprender cómo se llega a la certeza, al conocimiento. La posibilidad de juzgar adecuadamente a partir de la razón, común a todos los hombres, será el único criterio al que haya que someter al conocimiento.

En el *Discurso del Método* se afirma precisamente esto y, además, se muestra a través de los tres ensayos que lo acompañan como llegar al conocimiento. La *Geometría*, la *Dióptrica* y los *Meteoros*, constituyen la primera ejecución formalizada y acabada de su doctrina. *El Mundo* hubiera sido el primer ejemplo si hubiera llegado a publicarse, pues su finaliza-

ción coincidió con la condena de Galileo y Descartes renunció a darlo a conocer.

El proyecto de Descartes es amplio y ambicioso: fundamentar la geometría, explicar el movimiento con nuevas leyes físicas, explicar el mundo con una sólida física (y desde una nueva geometría), etc. Ciencia y filosofía se entremezclan en su proyecto, de hecho, se confunden. Nuestra intención aquí consiste en mostrar cómo desde la *mathesis universalis* Descartes explicará el nuevo cosmos, para el cual es imprescindible una nueva concepción geométrica y física.

Inteligibilidad

El primero de los textos cartesianos realmente importante es, sin duda, las *Regulae*. Aquí aparece ya enunciada la base fundamental sobre la que se construirá toda su filosofía. En la Regla 1ª afirma la aptitud del espíritu para emitir juicios verdaderos, juicios que puede emitir cada individuo y que, por tanto, el conocimiento está al alcance de todos los individuos. El proyecto cartesiano tiene por objeto la totalidad del conocimiento (el conocimiento seguro, “conocimiento científico” que diríamos hoy), ya matemático, físico, filosófico o metafísico, estando a nuestro alcance en la medida que nuestro espíritu puede ser iluminado por la razón en aquello que se refiera tanto al mundo como al hombre.

Pero no todo el conocimiento es seguro, también hay otro conocimiento que sólo es probable, y éste hay que abandonarlo. La Regla 2ª afirma que “tenemos que ocuparnos sólo de aquellos objetos que la mente es capaz de conocer de forma cierta e indudable”, y no preocuparse de los “conocimientos que sólo son probables”, que son cuestión de opinión. Y de entre las ciencias conocidas sólo la Aritmética y la Geometría responden a esta Regla, y encontrar por qué ello es así permitirá comprender cuáles son las condiciones de un conocimiento seguro.

La Regla 3ª trata de las funciones del espíritu (de los “actos de nuestro entendimiento”) concernientes al acceso a la verdad, y que son la intuición y la deducción. Nos dice Descartes que así se adquiere la ciencia, a

través de “lo que podemos ver por intuición con claridad y evidencia, o lo que podemos deducir con certeza”; “la deducción y la intuición nos permiten llegar al conocimiento de las cosas sin miedo alguno a equivocarnos”. La intuición en las *Regulae* está concebida como proceso intelectual, en un sentido que Descartes reclamará como nuevo,

“por intuición no entiendo el fluctuante testimonio de los sentidos o el engañoso juicio de la imaginación mal compuesta, sino la concepción de una mente limpia y atenta, tan fácil y distinta, que no deje lugar a dudas; o lo que es lo mismo, la concepción indudable de una mente limpia y atenta que nace a la luz de la razón nada más”¹.

La Regla 4^a evoca el papel de la *mathesis universalis*. Se trata del método “necesario para la búsqueda de la verdad”, pero es una disciplina diferente a las “matemáticas corrientes”, aunque sus ejemplos salgan de ésta. Esta disciplina, la *mathesis universalis*, “debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y ampliar su acción hasta que haga surgir las verdades en cualquier sujeto”. Y Descartes nos remite a las matemáticas que es la ciencia capaz de explicar todo sobre el orden y la medida, pues son éstas las características que poseen en común la Astronomía, la Música, la Óptica, la Mecánica, y un buen número de tantas otras, consideradas como parte de las matemáticas. Sin embargo, el programa de Descartes no pretende construir la física o la mecánica a partir de las matemáticas, sino pensar la inteligibilidad de los objetos de esas ciencias, lo que lleva por ejemplo a la geometrización de la física donde se confundirán materia y extensión.

Hacia una imagen matemática del mundo

La filosofía cartesiana será interpretada por sus seguidores como el nuevo aristotelismo, pues concordaba tanto con la antigua metafísica como con la religión cristiana, pero al mismo tiempo era capaz de ofrecer

¹ *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla 3^a, *Oeuvres*, X, p. 368.

a la nueva ciencia cuantitativa de la naturaleza una base tan segura y general como la que ofrecía el aristotelismo a la vieja física cualitativa. Su constante intento de aplicación de las matemáticas a todo el conocimiento ya aparece en la correspondencia de su juventud. En una carta a su amigo Beeckmann le dice:

“si te soy sincero y te digo lo que tengo en mente, no quiero proponer un *Ars Brevis* como el de Lull, sino una ciencia del todo nueva, que resuelva con generalidad cualquier problema que se pueda formular, para cantidades de cualquier género, continuas lo mismo que discretas. Para cada una según su naturaleza. Pues lo mismo que hay, como ocurre en aritmética, algunos problemas que pueden resolverse con números racionales, algunos, en cambio, sólo hallan solución mediante irracionales, y otros que no se pueden resolver y sólo cabe suponer su solución, así espero yo demostrar que, cuando las cantidades son continuas, hay problemas que se pueden resolver con líneas rectas o circulares, y otros sin embargo, que sólo se resuelven mediante líneas curvas producidas por un movimiento único. ... Finalmente otros problemas sólo pueden resolverse con líneas curvas generadas por movimientos diferentes no subordinados los unos a los otros y que, con seguridad, son sólo imaginarios: la cuadratriz, tan conocida, es una curva de esas. No creo que pueda imaginarse algo que no pueda resolverse aunque sólo sea con esas líneas, pero espero demostrar qué problemas pueden resolverse y de qué manera, con lo que apenas quedará algo por descubrir en geometría”.

Descartes propondrá que se resuelvan los problemas por analogía con el procedimiento seguido en aritmética. En las obras matemáticas griegas de Euclides, Apolonio o Arquímedes, los teoremas se demostraban pero los problemas se construían geoméricamente, y eso es lo que Descartes quiere hacer en principio: concibe la solución de los problemas geométricos como una construcción de figuras y no como una solución algebraica satisfactoria. En esta primera etapa del pensamiento cartesiano no plantea

² *Oeuvres*, Carta a Isaac Beeckmann, 26-III-1619, pp. 156-158.

una analogía entre geometría y álgebra, sino entre geometría (cantidad continua) y aritmética (cantidad discreta). Descartes compara tres tipos de problemas aritméticos con los correspondientes geométricos: los más sencillos, aquellos solubles con números racionales, serían solubles con líneas rectas y círculos; los solubles con números irracionales, serían solubles con líneas producidas por un único movimiento continuo; y por último, los problemas insolubles pero cuya solución se puede suponer, serían solubles sólo con curvas producidas por dos o más movimientos subordinados (por ejemplo, el problema de la cuadratriz, descrito por Pappus y en cuya solución entra el número irracional π , lo que impide llegar a un valor exacto).

En su *Geometría* de 1637 encontramos la segunda etapa del pensamiento matemático cartesiano, aquí aplica el álgebra a la geometría, resolviendo problemas geométricos clásicos mediante ella. Su *Geometría* es un texto voluntariamente obscuro y las construcciones y demostraciones no están desarrolladas de manera completa, y sus ideas sólo pueden entenderse mediante los ejemplos que propone: “Nada he omitido por descuido, mas preveo que ciertas personas que presumen de saberlo todo no perderían la oportunidad de decir que no he escrito nada que ellos no conociesen si me expresase de forma suficientemente inteligible para ellos.”

Descartes resuelve primero problemas determinados, que tienen una solución única, después problemas indeterminados, en los que hay muchas soluciones cuyas longitudes pueden formar una curva que Descartes propone determinar. También resuelve el problema de Pappus, en el que se trata de hallar el lugar geométrico de los puntos desde los que se pueden trazar rectas que se corten con ángulos dados a tres o cuatro rectas dadas. En este problema utiliza Descartes un sistema oblicuo de coordenadas.

Pero la sencillez que puede darse en la construcción geométrica no tiene por qué reflejarse en una ecuación sencilla, ya que su grado puede ser muy elevado. Descartes no creía que fuese suficiente dar la ecuación para representar la curva.

“Si se sabe la relación que cada punto de una línea curva guarda con cada punto de una recta de la manera que he explicado (es decir,

gracias a la ecuación cuando ésta es conocida), es fácil hallar la relación que guarda con cualesquiera puntos y líneas dados, y por lo tanto, hallar los diámetros, ejes, centros y demás puntos o líneas con los que cada línea curva guarda alguna relación especial o más simple que las que tiene con otros, e imaginar así distintas formas de describirlas y escoger las más sencillas entre ellas³".

Se desprende del texto de Descartes que, aunque las ecuaciones algebraicas incorporan información relativa a las propiedades de las curvas, no ofrecen una representación suficiente de su realidad geométrica. Hace falta aún imaginar distintas formas de describirlas y escoger la más sencilla de entre ellas.

En opinión de Descartes, las ecuaciones habría que concebirlas como herramientas para construir y clasificar problemas geométricos. Son muchas las ocasiones en las que Descartes realiza los cálculos sin escribir siquiera las ecuaciones de la curva; de hecho, ni siquiera en la *Geometría* se dan las ecuaciones de las curvas que trazaba con su compás. Por ejemplo, dice que las ecuaciones de las secciones cónicas son de segundo grado, pero no lo demuestra, y no utiliza las coordenadas para la construcción de la parábola. De hecho, Descartes consideraba el grado de una curva como medida de su simplicidad, con lo que una figura complicada como el *folium de Descartes*, que es de tercer grado, era considerada una ecuación más sencilla que $y=x^4$. En la *Geometría* sólo se utilizan las coordenadas del primer cuadrante, y no encontraremos "ejes de coordenadas cartesianas" completos hasta los trabajos de John Wallis (1655) y van Schooten (1659).

La aportación de Descartes a las matemáticas es notable: simplificó la notación algebraica, dio a la geometría un nuevo rumbo al descubrir que las ecuaciones algebraicas no sólo eran útiles para clasificar las curvas geométricas, sino también para conseguir que su construcción fuese la más simple posible; además, resolvió dos de los tres problemas famosos de la antigüedad, el de la duplicación del cubo y el de la trisección del

³ *Geometría, Oeuvres*, VI, pp. 421-413.

ángulo (de la cuadratura del círculo se demostrará su insolubilidad en el siglo XIX).

El trabajo de Descartes es un logro técnico que completa la obra de Apolonio y la idea de representación lineal de Vieta. Su método es universal y potencialmente aplicable también a las curvas trascendentes, es decir, las no algebraicas. A partir de 1600 el álgebra se convirtió en la disciplina matemática básica, sustituyendo a la geometría. Pero la idea de asociar ecuaciones a las curvas es más clara en Fermat que en Descartes; para éste la asociación sólo era un medio para la resolución de construcciones geométricas, mientras que Fermat, en cambio, tenía una visión más moderna de la cuestión.

Descartes devolvió la *Isagoge ad locos planos et solidos* de Fermat, realizada antes de 1637, “sin haberla leído, porque no podía ser más que pura repetición de mi *Geometría*”, según cuenta a Mersenne en carta de 9 de febrero de 1639, y es en esta obra de Fermat donde se explican admirablemente los métodos de la Geometría Analítica: un conjunto de métodos cómodos y elegantes con los que dar forma algebraica a los problemas de la geometría.

Es cierto que Descartes no aceptaba fácilmente las críticas, a pesar de invitaciones formales como la realizada al final del *Discurso del Método*,

“estas oposiciones serían útiles tanto para hacerme conocer mis fallos como para que, si tenían algo de bueno, los demás alcanzasen por este medio mayor inteligencia de ello; y como muchos pueden ver más que uno sólo, comenzando desde entonces a servirse de ellas, me ayudasen también con sus invenciones”⁴ unas líneas después pone de manifiesto su opinión respecto a la utilidad de estas críticas,

“la experiencia que tengo sobre las objeciones que se me pueden hacer, me impide esperar provecho alguno de ellas, ... de suerte que no he encontrado casi nunca ningún censor de mis opiniones que no me pareciese o menos riguroso o menos equitativo que yo mismo”⁵.

⁴ *Discurso del Método, Oeuvres*, VI, p. 69.

⁵ *Ibidem*.

Debe ser por ello que los matemáticos franceses que critican su *Geometría* son “dos o tres moscas” (Carta a Huygens, de 18-agosto-1638); de Roverbal dice que es “menos que un animal racional” (Carta a Mersenne, junio-1638); que Hobbes es “extremadamente despreciable” (Carta a Mersenne, de 4-marzo-1641); que las cartas de Jean de Beaugrad son buenas sólo como “papel higiénico” (Carta a Mersenne de septiembre de 1641); y que la obra de Fermat, a quien devolvió su *Ísagoge* sin leer, era “pura mierda” (Carta a Mersenne de diciembre de 1638).

Del movimiento y la geometrización del mundo

La Física de Descartes se elabora, como toda su obra, de manera gradual y lenta. Al publicar el *Discurso del Método* junto a los ensayos la *Geometría*, la *Dióptrica* y los *Meteoros*, Descartes nos presenta los resultados de muchos años de reflexión e investigación. Los primeros escritos sobre física se sitúan hacia 1618 y, unos diez años más tarde comienza la redacción de su obra *El Mundo o el Tratado de la Luz*, no publicada al coincidir su finalización con la condena de Galileo. Años más tarde reelaborará un nuevo tratado, los *Principia Philosophiae*, publicados en 1644, y en el que seguirá manteniendo la misma concepción de la naturaleza.

Descartes intenta trasladar la *mathesis universalis* a la física con lo que más que matematizarla afirma su necesidad de leyes. La física es una ciencia de magnitudes y proporciones justificando así su matematización. Este proceso del conocimiento parte del mundo real y se transforma a través de la física en magnitudes matematizadas; la materia del mundo real quedará, con este proceso, reducida a extensión geométrica.

La filosofía cartesiana reduce la substancia a dos tipos: *Res cogitans*, substancia inteligente o pensante, y *Res extensa*, substancia corporal; la física se ocupará exclusivamente de lo extenso. Descartes elimina de la materia toda forma cualitativa, la naturaleza del cuerpo estará constituida por su extensión (longitud, anchura y profundidad) y en modo alguno por su peso, dureza, color, o cualesquiera otra cualidad que afecte a los sentidos. Al eliminar las formas cualitativas la física cartesiana reduce la mate-

ria a componentes que pueden ser estudiados por la geometría. Descartes propone la explicación racional de los fenómenos de la naturaleza basada sobre la inteligencia humana y erigida sobre el modelo matemático frente a las *qualitates occultae* empleadas libremente por los escolásticos (cfr. J.F. Scott, 1952, p. 158). Materia y espacio quedan reducidos e identificados, puesto que “la misma extensión en longitud, anchura y profundidad que constituye el espacio, constituye el cuerpo” (Descartes, P.F., pp. 77-78).

La diferencia que existe entre ellos es la atribución que nosotros damos a ambos. Mientras que la extensión del cuerpo entendemos que cambia de lugar cuando el cuerpo es transportado, al espacio se le atribuye una unidad vaga, que suponemos que al retirar un cuerpo del espacio que ocupaba el espacio permanece allí, en vez de considerar que ha sido transportado junto con la materia que lo ocupaba. El espacio cartesiano no es diferente de la materia (cfr. A. Koyré, *Del mundo cerrado*, p. 99).

Esta identificación entre la materia y el espacio convierte al mundo cartesiano en algo diferente a nuestra experiencia cotidiana. El mundo subjetivo de la percepción sensible

“lleno de colorido y cualitativamente determinado del aristotélico, [ha dado paso a] un mundo matemático estrictamente uniforme, un mundo de geometría hecha realidad sobre el que nuestras ideas claras y distintas nos dan un conocimiento cierto y evidente⁶”.

Esta concepción cartesiana del espacio-materia tiene dos consecuencias cosmológicas muy importantes. La primera de ellas consistiría en la imposibilidad del vacío. Carece de sentido, es más, sería contradictorio hablar de espacios vacíos, puesto que la identificación cartesiana entre espacio y materia no deja lugar al vacío.

“Los filósofos toman esta palabra entendiendo por tal un espacio en el que no hay substancia, pero es evidente que no puede darse en el universo, ya que toda extensión del espacio o del lugar interior no difiere de la extensión del cuerpo⁷”.

⁶ A. Koyré, *Del mundo cerrado*, p. 98.

⁷ Descartes, P.F., p. 82.

Y de este planteamiento surgiría la segunda consecuencia, la concepción de un espacio ilimitado. Al igual que Nicolás de Cusa dos siglos antes (cfr. A. Koyré, *Del mundo cerrado*, p. 115), Descartes reserva el concepto de infinito para Dios, para aquello de lo cual tenemos una clara percepción de que es perfecto; el resto de las cosas carecen de esta perfección, y “aunque en ocasiones observemos propiedades que nos parecen no tener límites, sin embargo conocemos que esto procede del objeto de nuestro entendimiento y no de la naturaleza de las cosas” (Descartes, P.F., p. 37-38).

Como sostiene Koyré (cfr. *op. cit.*, p. 104) es difícil admitir que sea defecto del entendimiento la apariencia con la que se presenta la imposibilidad de concebir un límite al espacio; es más plausible que responda a dar satisfacción a posturas teológicas que no a concordar con su doctrina física (cfr. G. Quintás, nota 23 a los P.F., pp. 464-465). Henry More se lo expresaba claramente en su correspondencia: “si entendéis la extensión como infinita ‘*simpliciter*’, ¿por qué oscurecéis vuestro pensamiento con palabras demasiado bajas y modestas?” (*Oeuvres*, V, p. 242).

Descartes contestaría a More manteniendo su postura de que “el mundo es indeterminado o indefinido porque no reconozco en él límite alguno, [y] Dios es mayor que el mundo, no por lo que respecta a su extensión, puesto que ya he dicho que no reconozco en Dios ninguna [extensión propia], sino por lo que respecta a su perfección” (*Ibid.*, V, p. 344).

Movimiento y reposo

La nueva física que plantea Descartes como sustituta de la aristotélica presenta como gran novedad el reduccionismo a ultranza que se realiza para explicar la naturaleza. Espacio y materia quedaban identificados y su característica principal era la extensión. Este mundo es creado por Dios y en él también se da el movimiento, de hecho la creación consiste en dar un mundo material y móvil.

“La primera causa del movimiento no es otra que Dios, quien en razón de su ‘Omnipotencia’ ha creado la materia con el movimiento y el reposo y que ahora conserva en el universo, mediante su concurso ordina-

rio, tanto movimiento y reposo como el producido al crearlo ... Dios conserva en la materia la misma cantidad de movimiento”⁸.

Como dice E.J. Aiton, Descartes aplicó al universo el axioma de la divina inmutabilidad, y a partir de él “pudo llegar al conocimiento de ciertas reglas, a las cuales él llamó leyes de la naturaleza” (cfr. E.J. Aiton, 1972, p. 35). Descartes introduce con esta concepción un nuevo lenguaje en su física; ahora podemos hablar de una física inercial que en la física aristotélica se concebía como natural.

En esta física inercial el movimiento (o el reposo) son estados de la materia, del cuerpo. Según la primera ley cartesiana una cosa se mantiene en el mismo estado “en tanto que es posible y sólo lo modifica en razón del encuentro con otras causas exteriores. Un cuerpo que ha comenzado a moverse jamás se detendrá por sí mismo”. (Descartes, P.F., p. 98)

Según la segunda ley, “todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta” (*ibid.*, p. 100); de acuerdo con esta ley cada parte de la materia no tiende a seguir un movimiento trazando líneas curvas sino que el giro circular es un movimiento forzado. Descartes propone el ejemplo de una piedra en una honda, la piedra al girar tensa la honda y en cuanto sale de ella su movimiento es rectilíneo, claramente la piedra gira circularmente mientras se le fuerce a ello. Es manifiesto que el “privilegio milenario del movimiento circular no había sido jamás negado tan simple y resueltamente”. (A. Koyré, *Estudios Galileanos*, p. 314).

La tercera ley puesta por Dios en la naturaleza es la de la conservación de la cantidad de movimiento. Para Descartes, la suma de la cantidad de movimiento anterior al choque de dos cuerpos, por ejemplo, es la misma que tras el choque, aunque puede haber cambiado la cantidad final con la que resulta cada cuerpo. Este reduccionismo cartesiano le lleva a declarar constantemente que “toda mi física no es más que geometría”⁹.

⁸ Descartes, P.F., pp. 96-97.

⁹ Véanse por ejemplo: a Mersenne, 27 de Julio de 1638, *Oeuvres*, II, p. 268; a Mersenne, 11 de marzo de 1640, *Ibid.*, III, p. 39; a Mersenne, 30 de agosto de 1640, *Ibid.*, p. 173. Leibniz utilizaría declaraciones similares, como por ejemplo: “la perfección de la física consiste en su reducción a la geometría” (cfr. Y. Belaval, 1960, pp. 489-490).

Pero el movimiento propuesto por Descartes no es sino el desplazamiento geométrico. La naturaleza del movimiento cartesiano se identifica con el geométrico: “la línea por el movimiento de un punto, y la superficie por el de una línea, ... no conozco ningún otro [movimiento] que el que es más fácil de concebir que las líneas de los geómetras: [aquél] que hace que los cuerpos pasen de un lugar a otro, y ocupen sucesivamente todos los espacios que hay entre ellos”. (Descartes, *El mundo*, p. 108)

El movimiento cartesiano es un movimiento ajeno al tiempo, es un movimiento atemporal, pero, como se pregunta Koyré, “¿qué queda del movimiento del que se 'elimina' el tiempo? ¿Es que queda algo? Eliminar el tiempo, ¿no es detener el movimiento? Sin duda alguna: detenerlo o desplegarlo.” (cfr. A. Koyré, *Estudios Galileanos*, p. 317).

Descartes radicaliza la postura galileana expresada en *Il Saggiatore* de estudiar la naturaleza con el lenguaje de las matemáticas, un lenguaje que en el movimiento cartesiano deja a la luz lo esencial para el estudio geométrico: posición, dirección, trayectoria, relación funcional. “La geometrización a ultranza a la que sucumbe Descartes deshace la obra del tiempo –imagen móvil de la eternidad inmóvil– y nos presenta una imagen inmóvil y acabada del inacabamiento esencial del movimiento¹⁰”.

Movimiento que se torna relativo cuando trata de explicar el complejo movimiento terrestre, un movimiento más explícito en *El mundo* que en los *Principia*, y cuya complejidad radica en la reconciliación que hay que hacer de éste con la enseñanza de la Iglesia (cfr. E.J. Aiton, 1972, p. 42).

El cosmos cartesiano

La materia del cosmos cartesiano se nos presenta de tres maneras diferentes: la primera por su capacidad de ser luminosa. Esta característica pertenecería al elemento del fuego, considerado como un cuerpo líqui-

¹⁰ A. Koyré, *Estudios Galileanos*, p. 317.

do cuyas partes son más pequeñas que cualesquiera otras y su velocidad es mayor que la de los otros cuerpos.

“El Sol tiene en común con la llama y con todas las estrellas fijas que de él surge la luz, la cual no recibe de otro cuerpo¹¹”.

La segunda característica sería la del elemento transparente. Este elemento sería el aire y al igual que el primero sería un cuerpo líquido muy sutil, al ser comparado con el tercer elemento. Este último se caracterizaría por ser opaco u obscuro, sería la tierra, “cuyas partes considero que son tanto mayores y se mueven tanto menos deprisa en comparación con las del segundo elemento, como éstas en comparación con las del primero.” (Descartes, *El mundo*, p. 97).

El cosmos cartesiano se caracteriza por ser, en su mayor parte, líquido. Es un mundo compacto sin lugar para el vacío, pero en el que sus principales componentes están en constante movimiento, pues mientras los cuerpos sólidos se caracterizan porque sus partes se tocan sin que queden espacios vacíos entre ellas y ninguna se está moviendo, los líquidos están en constante movimiento, no permaneciendo sus partes unidas.

“La principal característica que distinguía el movimiento de un fluido con el de los cuerpos rígidos era que, en el primero, las partículas no tenían una conexión permanente¹²”.

Descartes necesita suponer aún algo más, necesita presuponer que las estrellas fijas están muy alejadas de Saturno, lo suficiente para poder explicar el movimiento de los planetas y el de los cometas; que el Sol y las estrellas fijas, cuyas naturalezas son idénticas, no se desplazan de una a otra región del cielo; que las estrellas fijas no están en una misma esfera, sino que unas están más próximas al Sol y otras más alejadas. La ubicación de las estrellas fijas es esencial en la cosmología cartesiana, pues cada una de ellas es el centro de un mundo, de un torbellino. Cada torbellino tiene por centro una estrella y alrededor suyo planetas en movimiento.

¹¹ Descartes, P.F., pp. 130-131.

¹² E.J. Aiton, 1972, p. 6.

En la cosmología cartesiana desaparecen las formas substanciales. La teoría de los vórtices ofrece una explicación general de los movimientos de los planetas en términos mecánicos. Además, en este universo ilimitado, donde se han destruido todos los principios clásicos, se destruye también la tesis de la unicidad del mundo. Frente al cosmos cerrado, uniforme e inmutable de la cosmología aristotélica, Descartes ha presentado un universo ilimitado y evolucionista, cada estrella es un mundo con planetas alrededor suyo, lo cual supone establecer el concepto actual de mundos. El océano cósmico cartesiano es la imagen más aproximada que podemos tener del universo actual. El pluralismo es una consecuencia más de la nueva cosmología propuesta por Descartes.

Conclusiones

Descartes concibió la meta de la ciencia como el descubrimiento de una realidad objetiva que podía ser conocida con certeza. Tal realidad, creía Descartes, podía ser deducida por el método del razonamiento matemático a partir del principio axiomático de concebir ideas clara y distintamente (cfr. E.J. Aiton, 1972, p. 34). El propio Descartes nos confiesa en qué consiste el fundamento de su física, así nos dice:

“que no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la que es divisible, configurable y móvil en toda suerte de formas, es decir, la que los Geómetras llaman cantidad y que toman por objeto de sus demostraciones; y no considero en esta materia otra cosa que sus movimientos, sus figuras y sus divisiones; finalmente y en lo tocante a esto, nada deseo aceptar como verdadero sino lo que sea deducido de estas nociones con tanta evidencia que pueda tener el rango de una demostración matemática¹³”.

¹³ Descartes, P.F., p. 119.

El logro más significativo de la física cartesiana es la de enterrar a la herida física aristotélica; tras Descartes, la explicación de la realidad, de la naturaleza, se habrá deshecho de la fundamentación metafísica con la que el aristotelismo trataba de explicar la naturaleza.

La cosmología cartesiana es sólo una consecuencia de sus principios físicos. El universo cartesiano es la antítesis del mundo clásico. Descartes es un punto de inflexión entre el enterrado mundo aristotélico y el emergente mundo moderno. El mayor logro de Descartes ha sido el de cerrar un libro y comenzar a escribir uno distinto.

Bibliografía

- AITON, E.J. (1972), *The vortex theory of planetary motions*. London, Macdonald & Co.
- BELAVAL, Y. (1960), *Leibniz critique de Descartes*. Paris, Gallimard.
- BRUNSCHVICG, L. (1937), *Rene Descartes*. Paris, Rieder.
- DESCARTES, R., *Oeuvres*, Adam y Tannery (A.T.). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974ss.
- _____, *El mundo o el tratado de la luz*. Introd., trad. y notas por Ana Rioja. Madrid: Alianza Ed., 1991.
- _____, *Los principios de la Filosofía (P.F.)*. Introd., trad. y notas por Guillermo Quintás. Madrid: Alianza Ed., 1995.
- KOYRÉ, A. (1957), *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. de Carlos Solís Santos. Madrid: Siglo XXI, 1989 (7ª ed. esp.)
- _____, (1966), *Estudios Galileanos*. Trad. de Mariano González Ambóu. Madrid: Siglo XXI, 1990 (5ª ed. esp.).
- SCOTT, J.F. (1952), *The scientific work of Rene Descartes (1596-1650)*. London, Taylor & Francis.

LA EPISTEMOLOGÍA DE QUINE
PARA LAS ORACIONES DE OBSERVACIÓN

Aurelio Pérez Fustegueras
Universidad de Granada

Muchos filósofos interesados por la justificación de nuestras creencias han centrado su atención en ciertos tipos de enunciados. Algunos han buscado proposiciones autoevidentes a partir de las cuales se pudiera desarrollar o fundamentar el edificio entero del conocimiento. Otros, suponiendo que toda la información que podemos obtener sobre el mundo exterior nos llega a través de la estimulación de nuestros receptores sensoriales, se han interesado especialmente por los enunciados que, según parece, están más íntimamente conectados con la experiencia: los enunciados de observación. En este breve ensayo me voy a ocupar de epistemología de los enunciados observacionales, pero en vez de afrontar la cuestión directamente tomaré pie para ello en una tesis ontológica de Quine, el filósofo que más a fondo se ha ocupado de estas cuestiones en las últimas décadas.

Desde hace muchos años, Quine ha venido sosteniendo que es posible llevar a cabo un cambio de ontología "sin alterar lo más mínimo la estructura ni el soporte empírico de una teoría científica" (*Things and their place in theories*, p. 19). En definitiva,

El que haya unos objetos u otros no afecta a la verdad de las oraciones observacionales, ni al apoyo que éstas proporcionan a las oraciones teóricas, ni al éxito predictivo de la teoría. (*La búsqueda de la verdad*, p. 56)

El cambio de ontología se podría hacer, naturalmente, dentro de ciertos límites. Pero tampoco sería trivial. Se llevaría a cabo mediante una o

más funciones vicarias. Una función vicaria (*proxy function*) reinterpreta la referencia de un predicado asignando a cada objeto (antiguo) uno o varios objetos nuevos. Consideremos, por ejemplo, los *rabbits* (y los *gavagais*) que tan famosos se han hecho en las discusiones sobre indeterminación de la traducción desde que en 1960 irrumpieran en los campos de la filosofía a través del capítulo segundo de *Word and Object*. En principio, obviamente, los términos 'rabbit' y 'conejo' refieren a conejos pero Quine sostiene que podríamos hacerles referir a estadios temporales de conejo, a partes no separadas de conejo o, incluso, a complementos cósmicos de lo mismo (el complemento cósmico de un objeto x es el cosmos menos, precisamente, x) y a muchos otros entes cuniculares sin que el más mínimo seísmo evidencial sacuda el edificio de nuestro conocimiento, incluidos, naturalmente, los enunciados, teóricos u observacionales, en los que estos términos aparecen, y ello pese a que se trata de objetos con propiedades diferentes.

Ahora bien, si damos por bueno que el soporte empírico del conocimiento viene canalizado por las oraciones de observación, resulta duro de aceptar que se puede cambiar la ontología sin que cambie el soporte empírico y sin que cambien los valores de verdad de las oraciones. Cuando se reflexiona sobre la cuestión se aprecia con claridad que el soporte evidencial sensorial de una oración de observación ha de ser función, precisamente, de su contenido aseverativo y este depende, a su vez, del contenido ontológico de los términos que forman parte de la misma. Por ello, si cambian los objetos, cambiará la estructura de las experiencias que corroborarían la verdad de la oración, porque habrán cambiado sus condiciones de verdad. Si mediante una función vicaria hacemos que un término general refiera a objetos distintos de aquellos a los que lo hacía inicialmente, lo que ocurre es que nos hallamos ante oraciones que, aunque suenen igual, son diferentes porque afirman cosas diferentes y diferentes son sus condiciones de verdad. Para que algo sea un conejo ha de ser hervíboro, pero no todos los estadios temporales de conejo son hervíboros. Todo conejo posee corazón pero una cabeza de conejo, que es una parte no separada de conejo, carece de él. De manera que los conejos, sus estadios temporales, las partes no separadas de conejo y otros objetos posibles son

objetos distintos. Por ello, si cambia la referencia, aun sin cambiar el término ('conejo'), los tentáculos evidenciales que la oración extiende, efectiva o virtualmente, a través del tiempo y del espacio son distintos, porque distintos son en cada caso los conjuntos de condiciones de verdad que habrían de ser comprobados.

Si esto es así ¿cómo puede Quine afirmar que es posible sustituir la ontología sin alterar en lo más mínimo la evidencia en la que se sustenta nuestro conocimiento, incluida la evidencia en favor de las oraciones observacionales? Puede porque, previamente, ha desvirtuado la naturaleza epistemológica de las mismas. En realidad, Quine ha seguido en este punto una larga tradición que, además, parece conformarse bien a nuestras intuiciones. Veamos esto con detalle pero, antes que nada, recordemos que para Quine un enunciado es observacional si cumple estos dos requisitos: (a) estar conectado para cada sujeto con cierta gama de estímulos sensoriales de manera que, cada vez que se dé un estímulo perteneciente a la gama adecuada, el sujeto estará dispuesto a afirmarlo o a asentir al mismo de forma inmediata, y (b) el enunciado debe suscitar el mismo veredicto en todos los testigos de la preferencia. Aunque a primera vista pudiera parecer que el requisito (a) hace superflua la intersubjetividad exigida por (b), en realidad no es así. Consideremos unos pescadores de caña que lanzan sus anzuelos desde el pretil de un puente. Cada pescador estará dispuesto a afirmar 'Algo tira del anzuelo' al tener cierta experiencia, pero los testigos de la preferencia no tienen por qué asentir y, si lo hacen, no lo harán sobre una base de estimulación sensorial. Es (b) lo que hace que 'Llueve' o 'Eso es una mesa' sean oraciones observacionales y no, 'Me duele la cabeza' o 'Ese es el alcalde'.

Decía que Quine ha recogido una tradición bien asentada acerca de la naturaleza epistemológica de las oraciones de observación (pienso, por ejemplo, en *Sobre el fundamento del conocimiento* de Schlick) pero ¿cuál es la esencia de esta tradición? Sencillamente, la idea de que la evidencia empírica relevante para la verdad de una oración de observación es la estimulación sensorial que experimentan en el momento de la preferencia (en el presente especioso, como en los últimos años gustaba decir Quine) tanto quien la afirma como cualesquiera testigos. Llamo instantaneísmo a

la posición definida por esta tesis y, a pesar de que a primera vista parece ir de suyo, pienso que es radicalmente incorrecta. Ya he apuntado la dirección de mi crítica y, naturalmente, volveré sobre ello, pero antes quiero mostrar cómo en la epistemología de Quine se conecta el instantaneísmo con la doctrina de las funciones vicarias.

Cuando la evidencia relevante es la estimulación sensorial que experimentan los testigos de la preferencia de una oración, estimulación que les impulsa a afirmarla o a asentir a ella, la ontología puede ser cambiada libremente porque esa estimulación es neutral frente a ontologías alternativas. Quine ha argumentado este punto en los textos en los que ha expuesto sus teorías sobre las “*proxy functions*”, la relatividad ontológica y la indeterminación de la traducción. En principio, por tanto, no hay gran cosa que añadir. No obstante, mi posición respecto a las ideas epistemológicas de Quine en torno a las oraciones de observación tal vez resulte más nítida si resumo el modo como yo las entiendo.

Comenzaré cambiando ligeramente la perspectiva desde la que habitualmente Quine contempla la cuestión. Por razones de eficacia argumentativa, retóricas si se quiere, en lugar de hablar de activación de los receptores sensoriales, que podría variar de individuo a individuo, lo haremos de los agentes causales externos de esas estimulaciones. Dado el realismo naturalista de nuestro filósofo, esto carece de relevancia; por lo demás, la maniobra no supone en absoluto un truco argumental porque yo no supongo que ese agente causal o estímulo distal esté ontológicamente determinado; no supongo, por ejemplo, que se trate más bien de conejos que de segmentos temporales de conejo. En estos términos ¿qué agentes causales impulsarían el asentimiento a ‘Ahí hay un conejo’? Desde luego, la presencia de un conejo sería un factor causal apropiado. Pero ocurre que ese mismo factor, esa presencia, sería también un factor causal apropiado para promover el asentimiento a, o la afirmación de, ‘Ahí hay una parte no separada de conejo’, ‘Ahí hay una porción de sustancia conejil’, ‘Ahí hay un segmento temporal de conejo’ o ‘Ahí hay un complemento cósmico de conejo’, porque siempre que está presente un conejo, lo está una parte no separada, un complemento cósmico de conejo y todo lo demás. Por la misma razón, la presencia de una parte no separada de conejo sería agen-

te causal apropiado para promover el asentimiento a 'Ahí hay un conejo', 'Ahí hay una porción de sustancia conejil, etcétera, además, por supuesto, de a 'Ahí hay una parte no separada de conejo'. Dicho de otra manera, es obvio, trivialmente obvio, que en un hablante todas y cada una de esas presencias causarán la misma activación de sus receptores sensoriales (aunque, naturalmente, desde un punto de vista neurológico la activación variará de un hablante a otro en función de posibles diferencias anatómicas), y es esto lo que explica que, en principio, esta estimulación impulse por igual el asentimiento a cualquiera de las oraciones mencionadas. La afirmación de una u otra dependerá de la ontología del hablante; si su ontología es de conejos, afirmará 'Ahí hay un conejo'; si lo es de complementos cósmicos, afirmará 'He ahí un complemento cósmico de conejo'. Es en este sentido en el que es posible decir que el contenido empírico de una oración de observación, como Quine lo entiende, es neutral respecto a ontologías alternativas. Por ello, podemos cambiar los objetos a los que referimos con nuestros términos, hacer, por ejemplo, que estos refieran a estadios temporales en lugar de referir a conejos, y la evidencia no cambiará un ápice. Es interesante observar cómo esta evidencia instantaneísta no se apoya en propiedades funcionales o estructurales de los objetos (por ejemplo, ser hervíboro o tener sangre caliente) sino, fundamentalmente, en propiedades formales, es decir, en la apariencia de los mismos y, justamente, es la apariencia lo que en un instante dado comparten los conejos, las partes no separadas, los segmentos temporales y todo lo demás.

Hasta aquí el argumento de Quine según yo lo entiendo. Argumento que resulta impecable en su articulación pero que falla en la premisa a partir de la cual todo se pone en marcha, a saber, la tesis instantaneísta. Esta concepción de la evidencia no armoniza con una sana teoría de la verdad para estas oraciones ni refleja bien la práctica de los hablantes. Resulta obvio que una teoría de la evidencia para un tipo de enunciados ha de ser congruente con la correspondiente teoría de la verdad para los mismos. La evidencia para un enunciado de observación ha de ser evidencia del cumplimiento de todas y cada una de sus condiciones de verdad. Como es imposible que una concepción instantaneísta respete este principio metodológi-

co, dado que, al menos para una gran mayoría de enunciados de observación, no todas sus condiciones de verdad son comprobables en el especioso presente sino que, por el contrario, algunas de las reales o posibles comprobaciones relevantes estarán diseminadas por diferentes puntos del espacio y del tiempo, concluyo que se trata de una concepción desviada.

Aunque aquí no me detendré en el punto, sí quiero señalar brevemente que la imposibilidad de comprobar la totalidad de las condiciones de verdad de una oración observacional no tiene, primariamente, un origen epistémico sino ontológico. Los objetos concretos no sólo consumen espacio sino, también, tiempo. Esto es evidente. Lo que a veces se olvida es que, en muchos casos, un objeto no exhibe todas sus propiedades de manera continua, ni tampoco todas en un momento dado, sino que las despliega en diferentes momentos del tiempo. Para que algo sea un conejo ha de ser, entre otras cosas, vivíparo, mamífero y hervívoro, pero no exhibirá esas propiedades simultáneamente. Es posible que el animal posea una estructura profunda que soporte las propiedades citadas, pero cualquier consideración sobre la misma va más allá del dominio de las oraciones de observación.

El instantaneismo es una concepción desviada porque desengancha el plano epistémico del plano semántico pero ¿no sería posible aproximarlos de nuevo aunque fuese a costa de adelgazar el contenido aseverativo de la oración para hacerlo concordar con la estrecha evidencia instantaneísta? Posible es y Quine lo intenta con su doctrina de la doble naturaleza de las oraciones de observación. Otra cosa es, naturalmente, el juicio que nos merezcan dicha doctrina y las consecuencias de su aplicación. En *La búsqueda de la verdad* encontramos esta concisa formulación:

Las oraciones observacionales han de tomarse holofrásticamente desde el punto de vista de la evidencia y analíticamente –palabra por palabra– desde el punto de vista retrospectivo de la teoría (p. 49).

Con anterioridad se nos ha explicado el sentido de esta holofrasis:

Vista holofrásticamente, esto es, ligada mediante condicionamiento a determinadas situaciones estimulativas, la oración está libre de teo-

ría; vista analíticamente, palabra por palabra, la oración está cargada teóricamente. (p. 25)

Lo que esto quiere decir es lo siguiente. En el plano epistémico sólo hay una dimensión: la única evidencia para una oración de observación es la estimulación sensorial que experimentan los hablantes en el momento de la emisión. Pero en el plano semántico la oración tiene dos caras, una que mira hacia la evidencia y otra que mira hacia la teoría. En su dimensión holofrástica la oración está desprovista de todo contenido ontológico y sólo habla de situaciones amorfas del mundo. Al ser considerada como una totalidad, sin distinguir en su interior términos, que son los portadores de la referencia objetiva, toda oración queda referencialmente homologada a oraciones del tipo de 'Hace frío' o 'Está lloviendo'. De ahí que en *El soporte sensorial de la ciencia* la oración 'He ahí una rana' se transmute en 'Está raneando' (p. 18). Con esta transmutación, jibarización cabría decir, del contenido semántico de la oración, se reconcilia este contenido con la evidencia que pueda haber de su verdad porque, en efecto, la estimulación sensorial presente en el momento de la preferencia es, en general, evidencia suficiente de la verdad de estas oraciones holofrásticas. Puesto que su contenido aseverativo carece de implicaciones sobre estados del mundo anteriores y posteriores al momento de la preferencia, y sólo hace afirmaciones sobre lo que ocurre en el lugar y en el instante en que alguien la afirma, la evidencia instantaneísta resulta completamente adecuada.

Antes de opinar sobre esta peculiar manera de armonizar semántica y evidencia, que es la consideración holofrástica de los enunciados observacionales, debemos responder una pregunta: ¿si con la holofrasis se consigue la deseada armonía, para qué conservar la dimensión analítica y, por tanto, ontológica de los enunciados? Respuesta: para mantener las conexiones lógicas entre la teoría y los enunciados de observación. La teoría posee un escenario referencial de objetos, no sólo de situaciones o estados amorfos del mundo, y ello se refleja sintácticamente en los predicados, las variables y los cuantificadores de los lenguajes formales, y las partículas equivalentes de los lenguajes naturales. Las oraciones holofrásticas, desprovistas de referencia a objetos, no pueden engranar deductivamente con

una teoría, científica o de sentido común, articulada en torno a la noción de objeto. De ahí la necesidad de mantener la doctrina de la doble naturaleza.

A mi juicio, a pesar del enorme esfuerzo de reflexión que ha aplicado a estas cuestiones, Quine no ha logrado articular una teoría epistemológica para las oraciones de observación que armonice los aspectos epistémicos con los semánticos y, a la vez, le haga justicia a las intenciones reales de los hablantes. Una exposición detallada de mis críticas debe quedar para otra ocasión, pero confío en que el esbozo que sigue permita ver la esencia y la dirección de las mismas.

Comenzaremos preguntándonos por las condiciones de verdad de una oración observacional considerada holofrásticamente. Tomemos un ejemplo de *El soporte sensorial de la ciencia*: 'He ahí una rana'. Esta oración, una vez desposeída de toda fuerza reificadora, viene a significar algo así como 'Ranea'. ¿Qué estado de cosas la hace verdadera? Ya se vio que, dada la naturaleza de la evidencia instantaneísta, la presencia de una rana la hace verdadera pero también la presencia de un estadio temporal de rana, una parte no separada, etcétera (esta incapacidad de discriminación entre distintos objetos de la que adolece la evidencia instantaneísta resultó ser la fuente de las funciones vicarias). Pero cuando el instantaneísmo colapsa es cuando caemos en la cuenta de que tal evidencia no sólo no discrimina entre los distintos entes raniformes citados sino que tampoco lo hace entre estos y, por ejemplo, una hábil imitación mecánica. Porque esta imitación induce, en general, las mismas estimulaciones sensoriales que las ranas auténticas (o los auténticos estadios temporales de rana). No deja de ser curioso que en 1960, al principio de la sección 8 de *Palabra y objeto*, Quine escribía lo siguiente:

Es importante entender el agente que provoca el asentimiento del indígena a "¿Gavagai?" como estimulaciones y no como conejos. La estimulación puede seguir siendo la misma aunque se sustituya el conejo por una imitación. (p. 43)

Pero posteriormente, tal vez por su invariable postura de mantener los estímulos que inducen la conducta del sujeto en el entorno de las terminaciones nerviosas y no en el exterior, en los agentes que causan el dispa-

ro de los receptores sensoriales (veáanse las secciones 15 y 16 de *La búsqueda de la verdad* y el capítulo II de *Del estímulo a la ciencia*), no ha vuelto, hasta donde yo sé, a considerar este hecho ni, por tanto, ha sacado ninguna consecuencia a partir del mismo. Desde mi perspectiva, las consecuencias para su epistemología de las oraciones de observación son muy negativas. ¿Qué interés para el conocimiento tiene una teoría de la evidencia que, no ya como cuestión práctica sino como una consecuencia de su propia naturaleza, permite que la estimulación sensorial causada por una imitación sea tan buena evidencia de la verdad de 'Ahí hay una rana', e incluso de 'Ranea', como la estimulación causada por una auténtica rana? Repárese en que hablamos de evidencia de la verdad y no de evidencia para emitir una hipótesis provisional. Un tipo de evidencia incapaz de distinguir lo verdadero de lo falso es una evidencia inadecuada incluso para oraciones holofrásticas. Y con esto paso a mi segunda crítica.

Hasta ahora me he mantenido en el escenario estructurado en torno al tándem holofrasis-instantaneísmo. Como se verá a continuación, no lo he hecho así porque yo piense que este tándem constituye un armazón apropiado para articular sobre él una teoría sobre los enunciados de observación, sino porque lo constituye para Quine, y quería empezar mi crítica desde el interior del terreno de juego marcado por él. Desde este punto de vista hemos comprobado que ni siquiera para unos enunciados descafeinados, como lo son los holofrásticos, aporta el instantaneísmo una evidencia adecuada.

Desde un punto de vista más externo dirijamos nuestra atención hacia la teoría de la holofrasis. La teoría, recordemos, afirma que desde la perspectiva epistémica las oraciones observacionales han de ser tomadas holofrásticamente, es decir, como un todo en el que las palabras, si es que hubiese varias, han de tomarse como meras sílabas de una palabra única. Pues bien, para decirlo sin ambages, pienso que las únicas oraciones que poseen una naturaleza holofrástica son las constituidas por verbos terciopersonales, como 'Llueve', y otras semejantes. Pero hablar de holofrasis respecto a oraciones que contienen términos de referencia dividida o términos de masa no tiene, en mi opinión, ninguna base en la conducta real de los hablantes. De la misma manera que en el momento de su preferen-

cia el valor de verdad de una oración de observación es sólo uno, el contenido semántico de la misma también es uno. El hablante que la afirma o tiene intención de referir a objetos o no la tiene, y si lo primero es el caso (y todo indica que así será si la oración contiene un término de referencia dividida), no hace falta que nada ni nadie la cargue retrospectivamente (sea esto lo que sea) de contenido teórico o referencial, porque ya lo posee. Quine apela a menudo a las etapas tempranas del aprendizaje del lenguaje para sugerirnos que en ellas las oraciones correspondientes tienen un carácter holofrástico, pero la investigación empírica contradice esa hipótesis. No sólo hace más de medio siglo que Piaget demostró que el niño posee la noción de objeto permanente antes de su entrada en el lenguaje sino que, recientemente, nuevos diseños experimentales muestran que el niño adquiere tal noción aun antes de lo que Piaget creía. En cualquier caso, nuestro tema no es el lenguaje infantil sino las oraciones de observación que usan los hablantes adultos y para mí es claro que estos las usan con todo su contenido semántico y, por tanto, informativo. La mejor prueba de ello es que, a poco que se considere, se aprecia que los enunciados observacionales que emiten van acompañados de una cláusula resolutoria tácita (pero que el oportuno interrogatorio sacaría rápidamente a la luz) que viene a decir que lo que se afirma vale salvo prueba en contrario, es decir, que la afirmación va acompañada de un mecanismo de marcha atrás que se activa cuando se obtiene evidencia del incumplimiento de alguna de las condiciones de verdad del enunciado, en cuyo caso el hablante reconoce que se equivocó. ¿En qué sentido, pues, cabe decir que cuando afirmó el enunciado este tenía para él un carácter holofrástico? En mi opinión, en ninguno. Esta conducta de los hablantes revela, además, que para ellos la evidencia obtenible en el momento de la preferencia es buena para emitir una hipótesis provisional pero no para probar la verdad de la oración.

El círculo se cierra: si no hay tal cosa como la oración observacional holofrástica, entonces la magra evidencia que podemos obtener en el especioso presente en el que se produce la preferencia no puede dar cuenta de la verdad de la oración. La epistemología de Quine para este tipo de oraciones desemboca en un negro dilema. Si se toman holofrásticamente, su

contenido informativo queda completamente devaluado y sus condiciones de verdad, nada claras. Si se toman analíticamente, con toda su carga aseverativa, entonces la evidencia instantaneísta no les hace justicia. Tal vez la propuesta que Quine nos hace sea que las tomemos, simultáneamente, holofrástica y analíticamente (esta sería la alternativa más consistente con la doctrina de las funciones vicarias). Pero esta sería una píldora demasiado amarga de tragar. Supondría romper la unicidad intencional del hablante: habría que entender que afirma una oración con implicaciones ontológicas y, a la vez, la afirma sin tales implicaciones. Y, por lo demás, el problema de siempre quedaría sin resolver. Desde el momento en que tomemos la oración analíticamente, es decir, tal como la usan realmente los hablantes, la evidencia instantaneísta volvería a mostrarse insuficiente.

Lo curioso es que en esta, digamos, contradicción entre oración con fuerza reificadora y evidencia instantaneísta anida la doctrina que nos dice que podemos cambiar la ontología sin que cambie un ápice la evidencia que justifica el conocimiento. Dado que esta doctrina se fundamenta en una teoría epistemológica inconsistente, estimo que también debe ser rechazada.

Muchas cosas quedan por explicar y muchas preguntas por responder, pero han de quedar aplazadas. Hay dos en especial que lamento dejar en el tintero. La primera habría de ser un intento de explicación de por qué la tesis instantaneísta (muchas veces aceptada de manera no consciente) resulta tan intuitiva y seductora. La segunda sería la formulación de algunas precisiones acerca de cómo entiendo una evidencia multidimensional para las oraciones de observación que suponga una alternativa al instantaneísmo.

Referencias bibliográficas

Quine, W.V.: 1.968, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona.

Quine, W.V.: 1.981, "Things and their place in theories", en Quine, *Theories and things*, Harvard University Press, Mass.

Quine, W.V.: 1987, "El soporte sensorial de la ciencia" en J.

Acero y T. Calvo (Eds), *Symposium Quine*, Universidad de Granada.
Quine, W.V.: 1992, *La búsqueda de la verdad*, Crítica, Barcelona.
Quine, W.V.: 1.998, *Del estímulo a la ciencia*, Ariel, Barcelona. Schlick, M.:
1.965, "Sobre el fundamento del conocimiento", en
A.J. Ayer (Comp), *El positivismo lógico*, F.C.E., Méjico D.F.

LA ILUSIÓN DEL SENTIDO. NOTAS PARA UN MAGRITTE

Luis Puelles Romero
Universidad de Málaga

*Une image peut parfois mettre
son spectateur en accusation
grave.*

René Magritte

En el invierno de 1937 el pintor belga René Magritte se aloja durante algunas semanas en casa de su amigo el coleccionista Edward James, en Londres. Es entonces cuando el artista decide realizar unos retratos de su anfitrión, para lo que se sirve de una serie de fotografías de James que encarga a Man Ray. Sin embargo, basta una simple mirada de contrastación entre estas fotografías y la versión pintada por Magritte para advertir una importante diferencia entre los retratos fotográficos y el pictórico. En el cuadro (*Principe du plaisir. Portrait d'Edward James, 1937*) se produce la usurpación del espacio ocupado por la cabeza-rostro del retratado, según aparece en el testimonio fotográfico, por una especie de círculo de luz intensa: donde veíamos la representación del rostro de E. James en la fotografía de Man Ray, no hallamos ahora, mirando la pintura, más que un fognazo de luz.

Lo que nos interesa de la versión magrittiana de Edward James es que esta extraña explosión de luz ciega la visibilidad (previsible) de la cabeza "invisible", de una cabeza que, por no verse, *no existe*, pero que la lógica inferencial de la representación nos lleva a imaginar *detrás* de la nube amarilla. En este retrato de medio cuerpo, en el que el retratado está sentado tras una mesa y frontal al espectador, la inexistencia de la cabeza no

nos disuade, no obstante, de creer que está ahí, “detrás”, oculta o velada por la luz cegadora. Todo está dispuesto para hacernos suponer que la cabeza que no vemos está en el cuadro (aunque a la vez tengamos la certeza de que no está pintada).

Es así como Magritte “pone en evidencia” las ilusiones sobre las que se sostiene la lógica de la representación, haciendo de esto una *poética* que domina toda su obra: su pintura manifiesta la dependencia de la representación respecto de las inferencias de la reconocibilidad o, dicho de otro modo, el pintor muestra cómo el sentido impone sus estrategias de reconocimiento sustrayéndose a la pura superficie de las imágenes pintadas, o trascendiéndola, o viendo lo que –en ella, ahí– no *hay*. La obra de Magritte es un dispositivo cuya misión consiste en delatar los mecanismos con los que la lógica del sentido cree ver lo que no es visible otorgando existencia a lo invisible y conjurando así la radical incomprendibilidad de la imagen. Burlándose de los procedimientos identificatorios del sentido, el artista crea (ésta es su mayor creación) las condiciones de quebramiento o desnaturalización de la comprensión llevando al extremo de la verosimilitud el supuesto de la significación, hasta dejar al espectador (convertido en filósofo) acorralado en la pura apariencia de unas imágenes “irreconocibles”.

En lo que sigue trataré de razonar cómo Magritte se sirve de la argucia de hacer creer al espectador-filósofo que el “emperador no va desnudo”. Para ello, centraré mis comentarios en otro de los retratos que el pintor realizó de Edward James, también en 1937, y al que tituló *La reproduction interdite*. En esta composición se nos muestra un mismo motivo doblado, una figura que reconocemos como una espalda (y no tanto, aunque podemos inferirlo, como una figura *de* espalda; como el reverso de un personaje del que se nos da la espalda) y que vemos representada dos veces en el interior de la superficie pintada: dos espaldas idénticas una a la otra (repetidas y por tanto diferentes) y aparentemente contiguas a través de la representación de lo que parece un espejo pero que, sin embargo, para nuestro asombro, incumple la ley especular de la simetría. De este modo, si la ley del espejo *habría de cumplirse* –y no lo hace– en la proyección del rostro, esto es, de un rostro supuesto pero que es invisible, que

no está en el cuadro (y de cuya “representación de ausencia” inferimos su existencia), resulta inquietante que lo que el “falso espejo” refleje sea sin más *lo mismo* que el espectador está viendo en la figura del primer plano.

Pero no cometamos la osadía de pensar que estamos sin más ante un absurdo. Empecemos por el principio: *Portrait d'Edward James*, se lee en el título. Inmediatamente percibimos una aparente inadecuación entre este enunciado y la visión del cuadro. Un *portrait* sin rostro difícilmente puede satisfacer la primera norma del género retratístico, la de evidenciar la singularidad o excepcionalidad del retratado. Entonces, y a pesar de esto, ¿qué condiciones podríamos suponer para hacer plausible la adscripción de este cuadro al género artístico del “retrato”? En un primer acercamiento, y a la vista de los miles de rostros que ocupan el centro de los retratos desde al menos el Renacimiento, sería difícil conceder a *La reproduction interdite* alguna pertenencia a este género: sin rostro y sin dar la posibilidad de reconocer la identidad particular del retratado; espalda sobre espalda, casi puro anonimato... La pregunta por quién es se antepone e impide la constatación de evidencia de que es quien es (de que es quien realmente sea el retratado).

Mientras que ante un retrato convencional cualquiera, preferiblemente testimonial, realista o fotográfico –la fotografía de James tomada por Ray, por ejemplo–, la pregunta “¿quién es?” responde en primera instancia al desconocimiento, por parte del que mira, de la identidad de esa persona que no ha visto antes, en el cuadro de Magritte nos encontramos con que es la propia representación la que está impidiendo la identificación (la que está imponiendo la imposibilidad de la identificación). Sin embargo, valdría probar una última hipótesis, con la que llegaríamos al límite de lo verosímil-realista, que permitiera alinear este cuadro en la tradición del género retratístico. Podría pensarse que en *La reproduction interdite* el retratista Magritte retrata al retratado (a E. James-modelo pintado) de espalda contemplando un retrato de sí mismo (a E. James-copia) en el que ha sido retratado de espalda. En tal caso, en el que el espejo no es sino un cuadro, sería necesario apartarse de la tesis de que el retrato sólo lo es si muestra un rostro reconocible, identificable. Para lo que sigue, daré por válida tal suposición, según la cual la pintura de una espalda no sólo puede

ser la de la espalda de alguien, sino que además, y por serlo “de alguien”, podría ser un retrato, un signo identificatorio de *ese alguien* del que vemos su reverso: suponemos entonces que una *espalda es alguien*¹.

La inclusión del modelo

Pero no me detendré en seguir la pista a la hipótesis que he propuesto en el límite de la verosimilitud (límite por ser quizá la única posibilidad de hacer creíble que es un retrato) para conferir alguna comprensión a la “falsa trama” que el cuadro representa, y sólo retendré de ella la síntesis de su formulación: estamos ante un retrato del retratado ante su retrato; esto es, ante un recurso pictórico tan conocido como es el del “cuadro dentro del cuadro” o, más precisamente, el del “retrato dentro del retrato”.

De ser así, y así me parece, lo especialmente destacable es la inclusión en la superficie pintada del modelo referente (que, por serlo, no debería estar en el cuadro si no es como “motivo” de la representación) junto a la exposición de su copia en lo que ya no es un espejo sino un cuadro

¹ Y alguien es “algo”. Sobre la *objetualización* de la figura humana y la consideración de ésta como un motivo más de sus *naturalezas muertas* (“muertas” porque son representaciones), ha escrito el propio artista: “Ce sont des images que je montre, et la personne humaine figure dans mes tableaux au même titre que des objets, que des choses -un arbre, un ciel, un animal, etc. (...) L’homme est une apparition visible comme un nuage, comme un arbre, comme une maison, comme tout ce que nous voyons. Je ne nie pas son importance, et d’autre part je ne lui accorde pas de primauté dans une hiérarchie des choses que le monde offre visiblement” (R. Magritte, *Écrits Complets*, Flammarion, Paris, 1979, p. 602). Me parece que estas palabras dan la clave de cómo la representación de una espalda (un algo de alguien) puede ser el signo de un personaje: Edward James es (el retrato de) su espalda, su retrato de espalda; juegos de equivalencias significativos de la objetualización del “personaje”. Por otra parte, tanto la “presencia” de un rostro que no se ve y que no está pintado aunque sí inferido por el espectador (p. ej., en *L’homme du chapeau melon*, 1964), como la representación de figuras de espalda (de las que se ha dicho que son autorretratos: p.ej., *À la recherche du plaisir*, 1962), son motivos frecuentes en la obra de Magritte.

(un cuadro dentro del cuadro)². El modelo ha dejado de ser externo, y por tanto sólo visible mediante la referencialidad a la que nos lleva el signo-copia, para estar incluido en la composición. La caracterización de *La reproduction interdite* como un retrato del retrato permite comprenderla mediante una doble identificación: es un *metarretrato* y, en convergencia con esto, es una alegoría del arte de la pintura.

Frente al procedimiento seguido en *Las Meninas*, este cuadro de Magritte podría pensarse como una inesperada vuelta de tuerca en la tradición de escenas de *atelier* que tiene en Vermeer y en Courbet a dos de sus mayores exponentes. En ambos, y ahora también en el pintor belga, se evidencia la inclusión del modelo: el modelo se muestra en su función de modelo, si bien pueden advertirse algunas diferencias entre las tres composiciones. Mientras que en el “homenaje a la pintura” (1662-68) de Vermeer el modelo (frontal al espectador) no puede ver el cuadro en el que está siendo representado por un pintor que permanece de espaldas; mientras que en la composición de Courbet (de 1855) la modelo sí está mirando el cuadro (“la pintaré detrás de mi silla y en el centro del cuadro”, describía Courbet en 1854 a su amigo Bruyas) que también el espectador ve de frente, cuando recalamos en Magritte la disposición de las figuras es otra: no vemos al retratista, no vemos el ros-

² El recurso del cuadro en el cuadro es utilizado por Magritte en numerosas ocasiones: en *La belle captive* (1931), *La clef des champs* (1933), *La condition humaine* (1933), *L'appel des cimes* (1942) y, con especial nitidez, en la versión de *Ceci n'est pas une pipe* (1966) que sirve de ilustración al libro de Jouffroi Aube à l'antipode, se percibe cuál es el uso que hace el artista de este procedimiento barroco. La inclusión del cuadro se equipara a la inclusión del modelo referente, escenificándose así la representación de la representación. Sobre esto, ha escrito Foucault: “Otra manera para la similitud de liberarse de su vieja complicidad con la aserción representativa: mezcla pérfidamente (y mediante una astucia que parece indicar lo contrario de lo que quiere decir) un cuadro y lo que debe representar). En apariencia, ésa es una manera de afirmar que el cuadro es su modelo. De hecho, semejante afirmación implicaría una distancia interior, una separación, una diferencia entre la tela y lo que ha de imitar; en Magritte, por el contrario, del cuadro al modelo hay continuidad en el plano, pasaje lineal, desbordamiento continuo de uno en otro” (M. Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 74).

tro del retratado y, suponiendo un paso adelante respecto de las dos secuencias anteriores, él sí puede “mirarse” en su retrato.

El recurso de inclusión del referente (instrumento con el que se efectúa la desaparición del referente mismo) sirve a Magritte para “poner en evidencia” algunos de los mecanismos por los que la lógica de la representación realiza la suplantación de la presencia. *Haciendo* la representación de la representación (la representación del representar)³, el autor desvela cuanto hay de “petrificación” (de conservación o preservación: esto es el retrato) en la naturaleza de la representación⁴; lo que hay en ella de subordinación a la lógica del reconocimiento. Esta cuestión puede apreciarse con especial singularidad en sus *Perspectivas* de David y Manet, en las que unos féretros ocupan el lugar y las posiciones de los personajes de dos conocidas obras de estos autores⁵.

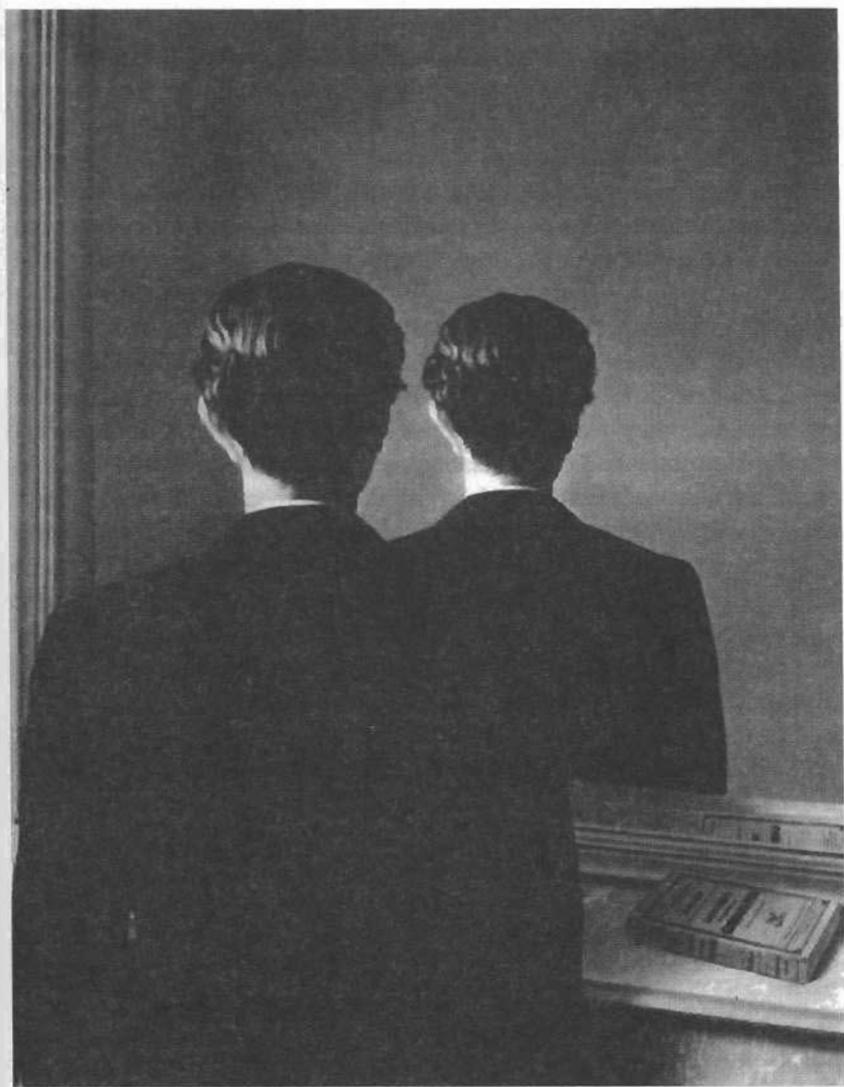
La inclusión del espectador

Pero, junto a la inclusión del modelo, instancia que, de seguir en los modos del retratismo tradicional, hubiera debido permanecer externa al cuadro y sólo postulada por él a través de su representación-copia, se produce una segunda inclusión, ésta crucial para el efecto estético que la obra persigue: me refiero a la inclusión del espectador, la cual se realiza mediante diversos procedimientos de coimplicación de esta instancia que también habría debido permanecer en la exterioridad de la obra (en la “distancia” de la experiencia estética moderna).

³ Al margen del recurso de inclusión del cuadro en el cuadro, *Le sens commun* (1945-46) es particularmente ilustrativo de cómo Magritte hace visible la práctica ilusionista de la representación.

⁴ Respecto a la connotación de la representación como «petrificación» (tan próxima a la cuestión tratada de la objetualización del sujeto), puede verse la serie de los *Souvenirs de voyages*, realizada entre 1951 y 1955.

⁵ *Perspective I. Madame Récamier de David* y *Perspective II. Le Balcon de Manet*, ambas de 1950.



Le reproduction interdite (Portrait d'Edward James), 1937.
Huile sur toile, 79 x 65,5 cm. Rotterdam, Museum Boymans-van Beuningen

Para ello, Magritte pinta un retrato que excepcionalmente no es un icono. Si lo específico del icono es ser fuente del sentido, de manera que el devoto o “contemplativo” recibe de él —de la frontalidad del rostro reflejado en el icono— la revelación de la presencia (verdadera) y es conmovido a trascender la imagen hacia “lo invisible”, actuando la imagen como *medium* sacro o sacralizante (de la divinidad, de los santos, de los reyes, de los poderosos), en *La reproduction interdite* el contemplativo devoto deja de serlo para convertirse desde la retórica del cuadro en productor del significado. Si el icono clásico es un reflejo lumínico, la pintura de Magritte es una sombra opaca que actúa como tentación y reclamo del espectador, al que ahora “nadie mira”. A través de esta operación, de implicación del espectador en la constitución del sentido de la obra, se dan los medios para el cuestionamiento de la representación y el reconocimiento. En contraste con la *episteme* metafísica de la representación, lo que ahora nos encontramos es la apelación al espectador no tanto como simple testigo⁶, sino, especialmente, como *auctor*, en la doble acepción latina de esta noción: como productor (*poïético*) y como garante (del sentido) de la obra. Así, *La reproduction interdite* impone al espectador dos cometidos: ser testigo (recayendo sobre él la prueba del significado) y ser *auctor*, esto es, garante o avalista responsable de la instauración y plausibilidad del sentido⁷.

⁶ Aunque también, en el sentido detectivesco que hace caer sobre el testigo la clave que esclarece y da explicación del “caso”. Es esto lo que ocurre en *L’assassin menacé* (1926), donde, desde el fondo de la composición y a través de una ventana, tres espectadores-testigos espían la trama que tiene lugar en la habitación. En posición simétrica a estas tres figuras-*voyeurs*, el espectador se descubre a sí mismo como testigo presencial del crimen (y, por lo tanto, como amenaza para el asesino).

⁷ Acerca del estatuto de implicación y responsabilidad del espectador constituido desde la propia retórica del cuadro, escribe Magritte: “Ma peinture n’est que la description (sans originalité ni fantaisie) d’une pensée dont les seuls termes sont des figures du monde visible. Ces figures sont réunies dans un ordre que ne peut laisser personne indifférent. Mais elles ne sont pas responsables des idées et des sentiments qui surgissent en nous quand nous les regardons” (R. Magritte, *op. cit.*, p. 538; la cursiva es mía).

Magritte opera con diversas estrategias tendentes a la constitución del espectador como responsable del sentido; o, más exactamente, dispone los medios para que el espectador se deje atrapar y haga suya la misión de dotar a la imagen de (“su”) significación. Dicho de otro modo: el pintor dirige sus cálculos a *hacer creer* que “hay” un significado contenido en la obra, un significado cuya obtención desvelará la clave de comprensión de la intriga que sólo existe como resultado de una ilusión efectuada en el que mira.

Como si significara

La ontología de la ficción se sostiene en el postulado teleológico por el cual la imagen artística se propone en la forma —con la que alcanza su finalidad— de un *como si fuera lo que parece ser*. La pintura dirige así sus esfuerzos a la provocación de un efecto de semejanza entre imágenes que es el de la *ilusión*, debiendo para su consecución simular lo que no es (un cuerpo humano, un espejo, un libro...) y disimular lo que es (una superficie pintada).

En el caso de la poética magrittiana, el ilusionismo naturalista del “como si fuera” se acompaña de una nueva estrategia de la poética de la ficción: la de hacer creer, por medio de la semejanza, no sólo que el cuadro es lo que parece ser (de ahí la necesidad de recurrir a la precisión naturalista)⁸ sino que además *significa*, que está fundado sobre la intención, por parte del autor, de hacer que signifique algo inteligible. Es esta segunda posibilidad de la ilusión, la del significado, la que en *La reproduction interdite* sirve de complemento a la ilusión ontológica de la semejanza: el cuadro crea en el espectador (y así consigue implicarlo como *auctor-res-*

⁸ Para Magritte, el parecido de semejanza no pertenece a la naturaleza de la imagen —y ésta es la marca de su modernidad—, sino a un modo específico y retórico de suscitación, por parte de la imagen, de un acto mental: “Ressembler, c’est un acte, et c’est un acte qui n’appertient qu’à la pensée” (R. Magritte, *op. cit.*, p. 493).

ponsable) la certeza de que eso que ve significa algo; que posee un significado que deberá indagarse, perseguirse, extraerse del signo que es la intriga pintada. El cuadro, más allá del “como si” ontológico, inventa la ilusión de un “como si” cognoscitivo, un *como si significara: un hacer parecer que significa*. El rigor naturalista que Magritte utiliza y pervierte no tiene otro cometido que el de conducir al testigo (que perdió la inocencia de ser simple espectador) hacia una trampa que consiste en no poder sustraerse de la persuasión de que la (falsa) trama significa algo, que en ella se esconde y a la vez se muestra alguna intriga que hay que lograr explicar. De esta manera, el cuadro impide eludir la pregunta por el significado.

La obra es sólo una ocasión y una actuación para suscitar en el testigo-filósofo que la interroga la búsqueda sin término de la significación. Búsqueda que nunca quedará cumplida. Y no lo será por varias razones consecutivas. La primera es que no es una reproducción (es su *interdiction*) a la que atravesar en el trayecto hacia el origen (oculto) del sentido que coincidiría con la revelación de verdad de la intriga. Por otra parte, porque los dispositivos retóricos de motivación de la búsqueda generados por la composición fuerzan a preguntar y no a sólo mirar. (Cuando se busca, porque se busca, no puede verse “la carta robada”). Y, en tercer lugar, porque, con este mismo propósito retórico, al no encontrar lo que sólo busca, el testigo-filósofo no podrá dar por finalizada su misión (final expresado en un “¡ya sé lo que significa!”) y permanecerá acorralado en la simple planicie de la pintura.

Ocultar contra lo oculto invisible

Se dice de Poussin y Mengs que fueron pintores-filósofos. De Magritte valdría decir que es, a la vez, un pintor anti-filósofo(s) para filó-

* “On regarde la peinture pour VOIR. Voir ce n’est pas réfléchir à ce que l’on regarde. Entendre n’est pas davantage réfléchir à ce que l’on écoute. La Pensée est présente à elle-même lorsqu’elle VOIT ou Entend sans “penser” à autre chose qu’à elle-même qui entend ou voit” (R. Magritte, *op. cit.*, p. 377).

sofos. Para conseguir lo que se propone –abocar al filósofo a la superficie–, el artista, en vez de significar lo oculto, de simbolizar lo oculto invisible a través de signos visuales, pone en práctica el juego de la *ocultación*; con él descubre la contingencia y la arbitrariedad sobre la que se constituye la metafísica de lo oculto sustantivo, trascendente, lo oculto *per se*. Magritte oculta (realiza la ocultación, la “hace”) contra lo oculto metafísico¹⁰. Y quizá sea así como mejor se comprende la prohibición de la reproducción que enuncia el título del cuadro: no hay nada oculto susceptible de ser reproducido, representado, significado; sólo hay posibilidad de producción de ocultamientos¹¹, posibilidad debida a la *retórica del misterio* que Magritte pone en funcionamiento.

No hay nada que deba ser descubierta y *hay* la elaboración de que parezca que sí lo hay. El filósofo se afanará en el descubrimiento o en la revelación e irá cayendo en las trampas que el cuadro le tiende¹². El filósofo hace del cuadro el rastro o la pista o el indicio (indicativo de la presencia) o la “huella” (representación) que le hará alcanzar mediante una cadena de inferencias el encuentro con la presencia, invisible y sólo existente en la cabeza “re-cognoscente” del filósofo. Pero el cuadro, aun no siendo una huella, sí simula serlo –y así podría definirse buena parte del arte occidental– en la apariencia de una “huella pintada”, ajena a toda mostración referencial y que sólo es sofisticada simulación, parodia, ficción de la huella probatoria. Veamos cómo interviene el uso de la huella (de la falsa huella) en *La reproduction interdite*.

¹⁰ Magritte se distancia de la gnosis que confiere a *lo oculto* el “prestigio” metafísico de la invisibilidad: “Pour moi, l’apparence des choses est de première importance... Il y a quelque chose de contradictoire à vouloir représenter l’invisible par la peinture, qui est du domaine du visible...” (R. Magritte, *op. cit.*, p. 659).

¹¹ “Ce qui est invisible ne peut être caché à notre regard” (R. Magritte, *op. cit.*, p. 593). En su concisión, esta frase sintetiza bien la poética magrittiana: la práctica de ocultación (el ocultar irónico) que el artista realiza en sus pinturas es contraria a la metafísica de lo invisible.

¹² “Pensaba pintar un cuadro que fuera una especie de trampa... y la trampa consiste en la inevitable interpretación en que habrán de refugiarse los amantes de la simbología” (R. Magritte; citado en U. M. Schneede, *René Magritte*, Labor, Barcelona, 1978, p. 50).

En un fragmento del cuadro se reproduce la portada del libro de Allan Poe *Aventuras de Arthur Gordon Pym*. El filósofo, gran lector (de signos), reconoce este libro y lo convierte en una pista clave. Deja de mirar la pintura, de la que cree que es un acertijo, y corre a leer el libro persuadido de que al fin conseguirá desentrañar el misterio del cuadro. El libro es un signo y es la ilusión para el filósofo de que debe haber algún sentido oculto. Lee con impaciencia, sólo atento a la aparición de alguna señal que desde las páginas escritas por Poe lo devuelvan al cuadro y, por fin, al acceso de su comprensión. Entre los capítulos segundo y tercero, le parece hallar alguna clave reveladora de esta (falsa) pista.

Gordon Pym, escondido en la bodega del barco, recibe por medio de un perro una carta de su amigo Augustus, el único miembro de la tripulación que sabe que él está oculto. Con el suspense de mil dificultades, Gordon consigue alumbrar la carta con una cerilla: “Una luz clara se difundió inmediatamente por toda la superficie, y si hubiera habido algo escrito en ella, es seguro que no hubiese experimentado la menor dificultad en leerlo. Pero no había ni una sílaba; sólo una blancura triste y desoladora”. Gordon rompe el papel y no será hasta varias horas después cuando advierta que sólo ha mirado una cara del papel; tras conseguir recomponer cada pedazo y de nuevo con la ayuda de un fósforo, el angustiado Arthur alcanza a leer: “...sangre...; tu vida depende de permanecer oculto”.

Con estas palabras, como si fueran las del oráculo, el filósofo vuelve al cuadro decidido a esclarecer su misterio. El filósofo ha caído en la vieja trampa de la significación; en la trampa que le hace creer que el sentido de lo visible reside en lo oculto o lo invisible. No consiguiendo mirar si no es para leer, para construir con las imágenes signos cuyo significado hay que buscar hasta descubrirlo *detrás* de los significantes, el incauto es apresado por el juego de ocultamientos, fascinado por las aparentes paradojas que, sin serlo, lo convierten en “desenredador” del misterio. Sin embargo, la simulación de la trama que ponen en acción las imágenes se impone como una superficie inviable, intransitable. No es posible penetrarla, sólo recorrerla (el espejo es la superficie del cuadro). La forma en la que el cuadro implica al filósofo se cumple mediante la expulsión del sentido como “dentro” o interioridad. La operación llevada a cabo por *La*

reproduction interdite provoca el extrañamiento de la reconocibilidad (de la lógica del sentido); esto es, la crisis de la representación que escenifica Magritte en el conjunto de sus obras tiene como objetivo producir la crisis del reconocimiento¹³.

Y es justamente a causa de este extrañamiento de la reconocibilidad como se salva la experiencia estética. Lo que tiene de enigmático, intrigante, acaso fascinante, este compuesto de imágenes es lo que tiene de “puesta en acción” de la pérdida de la reconocibilidad. *La reproduction interdite* no es más que la evidencia –“evidenciación”– de los procedimientos de ocultación/desvelamiento del significado con los que actúa la lógica del reconocimiento en la tradición ontometafísica. El cuadro es la evidencia de la significación de (la lógica de) la significación. Y la inaccesibilidad del reconocimiento será estrictamente la condición de la experiencia estética como *dépayement*.

La ficción del espejo

Me parece que es por esto por lo que el “espejo pintado” juega de dos maneras: por una parte, si se observa en él la portada del libro de Poe, vemos que aquí el espejo sí es representado como una representación que representa el libro (reproduce con la fidelidad de un espejo del mundo); en el sentido de la trampa a la que me he referido, todavía es posible (verosímil) creernos en la posibilidad del reflejo-reconocimiento, y es así por lo que acudimos presurosos a algún ejemplar del *Gordon Pym*. En lo que afecta al libro, el espejo pintado disimula su ficción y se deja identificar

¹³ “Pouvoir répondre à la question: “Quel est le ‘sens’ de ces images?” correspondrait à faire ressembler le sens, l’impossible, à une idée possible. Tenter d’y répondre serait lui reconnaître un “sens”. Le spectateur peut voir, avec la plus grande liberté possible, mes images *telles qu’elles sont*, en essayant comme leur auteur de penser au Sens, ce qui veut dire à l’Impossible” (R. Magritte, *op. cit.*, p. 376). Se expresa así la aporía que supone querer apropiarse del sentido de las imágenes a través de su reconocimiento por las “ideas posibles”.

como un espejo de la identificación. El que el detalle del libro ocupe un espacio mínimo en la extensión del cuadro se corresponde bien con su enorme importancia para lo que vengo proponiendo: es pequeño porque se dispone a la ilusión de ser descubierto y observado por parte del filósofo detective. (Acaso el filósofo sólo ve lo que puede ser observado). La relevancia de este detalle radica en que es una falsa pista en la que cae el intérprete y que, por tanto, incide en el afán de dilucidación que proyecta sobre la composición general.

Pero, por otra parte, en contraste con esto, si atendemos a la gran figura de espalda, es evidente que el espejo no está funcionando como un espejo, al estar impidiendo la reconocibilidad del personaje que en él se refleja. En este segundo caso, el que tiene que ver no con el libro sino con una espalda que repite una espalda incumpliendo la ley especular de la simetría, *ceci n'est pas un miroir*. Y algo parece entonces comprenderse: para ser un cuadro (si se quiere de género retratístico) tiene que no ser un espejo; y aún más: para no ser un espejo, tiene que evidenciar que es un cuadro.

Sería posible esbozar una génesis de la *contemplación especular* que nos condujera a la especificidad de *La reproduction interdite*, en lo que ésta tiene de “prohibición” del reflejo simétrico. En una primera secuencia, nos situaríamos en el Renacimiento de Leonardo da Vinci, en el que la contemplación requiere la condición de la perspectiva (mirar a distancia para caer en la ilusión de la profundidad) y en el que el pintor es un espejo: instrumento neutro de la reproducción del mundo; entonces el cuadro sería la proyección o reflejo del espejo-pintor. En un segundo momento, con C. D. Friedrich, el espejo es sustituido por la ventana de la naturaleza: los personajes de espalda parecen mirarse en la amplitud de una naturaleza de la que sería difícil afirmar que les devuelve su imagen. La naturaleza es más bien lo extraño al yo (del personaje). Lo que en Leonardo es espejo, en Friedrich es ventana, y en Magritte no es más que cuadro. Espejo (reproducción), ventana (proyección sin reflejo), cuadro (presencia no especular)... tres paradigmas epocales de los que el participado por el pintor surrealista es constitutivo de la autorreferencialidad entendida como supresión de la referencialidad al mundo externo y en tanto que

afirmación de la pintura como máquina productora de mundos insólitos: *mundos sin (por) significar* y no por identificar. (La *interdiction* de la reproducción libera las posibilidades de la producción –de mundos no marcados por el sentido referencial)¹⁴.

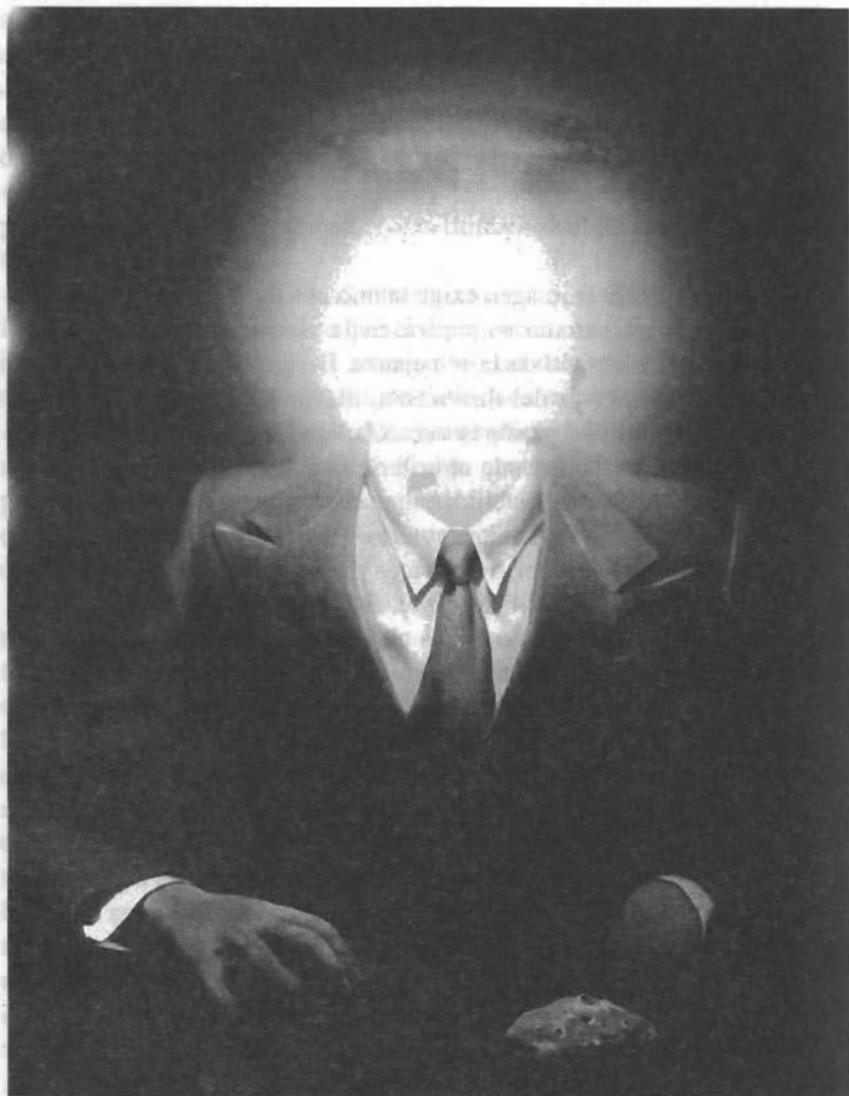
Coda. Del extremo de lo verosímil.

La autonomía de la imagen exige la máxima pulcritud en el uso de la verosimilitud, cuya parodia se realiza en la elocuencia de la precisión naturalista, en la exactitud de la semejanza. De este modo, se muestra el reverso de esta exigencia del ilusionismo: llevándola a su extremo (a su exceso), la verosimilitud pierde la veracidad que finge. Magritte, al igual que otros surrealistas, suspende el criterio poético de lo verosímil, pero antes promueve su última posibilidad (que coincide con su imposibilidad), y lo hace cuestionando los hábitos comunes del principio de inferencia.

Según el filósofo-espectador, es todavía posible conceder un sentido al cuadro. Esta última posibilidad parte de la premisa, contraria a todo lo dicho, de que el espejo del cuadro es un espejo. Puesto que no vemos el rostro del personaje, del que sólo se nos muestra su espalda repetida, ¿por qué inferir que tiene un rostro?, ¿por qué no creer que el espejo es un espejo que refleja el reverso (para nosotros invisible, y que sería el anverso del personaje: su rostro) de la figura? Si la figura cobrase vida y se volviese hacia el espectador... ¿por qué negar la posibilidad de que veríamos lo que estamos viendo en el espejo?

Tras la formulación de esta pregunta, el filósofo es asaltado por un extraño movimiento. De forma intermitente y maquinal girará la cabeza hacia su espalda mientras exclama: ¡Es un espejo!, ¡es un espejo!... ¡es *mi* espejo!

¹⁴ La obra *La tentative de l'impossible* (1928) permite comprender cómo la pintura es productora, "hacedora" de mundos. En este caso, no hay modelo al que reproducir, sino motivo por producir mediante la propia acción de la pintura.



Le principe du plaisir (Portrait d'Edward James), 1937.

Chichesterm, Edward James Fondation

SOBRE LA NOCIÓN DE TIEMPO EN ESTADO PURO
EN LA OBRA DE PROUST

Rafael Rodríguez Sáñez
Universidad de Cádiz

La declaración que hacia el final del último volumen de *À la recherche du temps perdu*¹ escribe el narrador, *allí donde yo buscaba las grandes leyes, me llamaban desenterrador de detalles*², tiene un claro acento de queja por la incomprensión con que fueron recibidos *algunos esbozos*³, los primeros, hay que suponer, de la imponente tarea que lleva a cabo en la obra. *Nadie entendió nada*⁴ afirma de la recepción de esos esbozos, y los que creyeron entender algo lo entendieron al revés y de manera incorrecta. Estos lectores favorables en principio a la manera proustiana de *percibir las verdades*⁵ la entendieron como una tarea de visión microscópica, de visión de detalles y cosas pequeñas, cuando en realidad el autor se había servido de una mirada telescópica, con la que mirar las cosas lejanas y presentes. Esta es la queja del narrador, digamos que del mismo Proust, que ha visto reducido el propósito de su obra de ser una búsqueda de leyes y principios a la de ser la tarea de un miniaturista atento a la perfección huidiza del detalle, de un nostálgico que se refugia en el tiempo ya ido por carecer de fuerza

¹ ARTP

² TR, 618 (*Le temps retrouvé*) (413). La edición francesa que he usado es la de Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1989. La versión castellana es la de Consuelo Berges en Alianza Editorial, 1980. Cito poniendo en primer lugar el número de la página de la edición francesa y entre paréntesis el de la edición castellana.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

para enfrentarse con el tiempo presente, de una sensibilidad enfermiza que sólo se complace en el pasado y en la manera cómo en él han sido las cosas ya sidas. Hay que tomar en serio la queja de Proust y entender la obra como la búsqueda de los principios y las leyes que configuran y hacen inteligible una parte importante de la vida de los hombres, y no se la puede entender como un ejercicio de búsqueda nostálgica, de retroceso permanente en la memoria, de complacencia morbosa en todo lo pasado.

El principio central encontrado en ARTP es el que dice que el pasado es tan real como el presente, aunque no tenga la actualidad de éste, que el pasado es real, aunque no sea actual. Claro es que el significado que tuvieron en el origen las palabras actualidad y actual alude a la existencia y efectividad de algo y no a su estricta hodiernidad, como el uso les ha hecho significar, por lo que amparados en este sentido originario también podríamos decir que el pasado es tan real y tan actual como el presente. Esta afirmación supone que Proust está muy convencido de que la división del tiempo en pasado, presente y futuro es una manera incorrecta y discutible de entenderlo, pues es más lo que el pasado y el presente tienen en común que aquello que los separa y distingue y haciendo el esfuerzo de aclaración del pasado no se hace otra cosa que aclarar la realidad del tiempo en su conjunto. Recordar el sabor de la magdalena y la taza de te no es un ejercicio de rememoración y melancolía, sino de aclaración del significado de un contexto de vida, de unas relaciones afectivas, de un sentido oculto que se repite en fases distintas del tiempo. Nada es ese sabor fuera de lo que tiene en común con el sabor presente y nada es el tiempo presente considerado de manera aislada del pasado con el que permanece formando un todo. Por eso la obra de Proust está siempre en contra de la memoria voluntaria, de la observación del presente y de la espera del futuro, los momentos de la comprensión temporal agustiniana, como maneras de discernir la realidad del tiempo, porque son modos de explicar en los que el sujeto que los practica acaba por no entender nada y languidece por ello⁶. No se trata de extremar el rigor del análisis introspectivo con el fin de conseguir dominar los

⁶ TR, 451 (219)

mecanismos mentales de la memoria, sino de una actividad distinta, la actividad que él presenta en los tres casos que vivió en la célebre fiesta celebrada una mañana en casa del príncipe de Guermantes.

El primero de los tres casos presentados es el que le ocurre al llegar a la fiesta y, estando en el patio de los Guermantes, la emoción que provoca en él el encuentro fortuito con una baldosa del suelo que le evoca una situación semejante en el suelo del baptisterio de San Marcos en Venecia. El segundo, el ruido de una cuchara contra un plato que lo envió al ruido de un martillo manejado por un empleado del tren que, en una parada, golpea las ruedas. Y el tercero, la tersura de una servilleta almidonada que lo transportó al primer verano en el hotel de la playa, solo frente a la ventana con una servilleta semejante.

La actividad distinta que ejemplifican estos tres casos consiste en que en ellos el sujeto que los ha experimentado ha tenido la evidencia de que algo del pasado (un baptisterio de Venecia, una servilleta en un hotel frente a la playa) está siendo simultáneo a algo del presente (una baldosa, otra servilleta), la evidencia de que hay algo en el pasado que se presenta simultáneamente con algo del presente que se le parece y que lo representa: la baldosa con la loseta del baptisterio, la servilleta con la servilleta, el ruido de la cuchara en el plato con el ruido del martillo en las ruedas del tren. Esta experiencia va acompañada del tono afectivo de la alegría y de la felicidad, no de la melancolía ni de la nostalgia, y permite al que la experimenta obtener, *aislar e inmovilizar un poco de tiempo en estado puro*⁷. Esta es la experiencia, muy alejada como se ve del ejercicio de la memoria que quiere reconstruir los recuerdos y poner en pie las ruinas del pasado. Y lo que se consigue en ella, su resultado es, *ex parte rei*, que queda liberada la esencia permanente y oculta de las cosas, y, *ex parte subiecti*, que despierta el yo verdadero que estaba dormido o quizás a punto de morir, pero no muerto⁸. Y por consiguiente, obtener, aislar e inmovilizar el tiempo en estado puro es lo mismo que conseguir liberar la

⁷ TR, 451 (219)

⁸ *Ibid.*

esencia oculta de las cosas y despertar el yo más verdadero que dormita en nosotros. Se consigue en la experiencia pura del tiempo permanencia, ser y verdad, no inestabilidad ni fluencia fugitiva.

Nos preguntamos por el sentido de esta quietud y esta permanencia como atributos del tiempo en estado puro, pues si es posible que la impresión pasada recobre vigor y se de en simultaneidad con la impresión presente es porque no todo lo vivido ha huido y lo que ha permanecido es algo más que la imagen desvaída de la memoria, pues la simultaneidad incluye la idea de existencia⁹. La pureza del estado del tiempo consiste en la permanencia de aquello ya pasado que establece de pronto simultaneidad con lo presente. Una simultaneidad en la que el segundo elemento, el del presente, si llamamos el primero al del pasado, esclarece o es el comienzo del esclarecimiento del sentido y la significación del primero, pues la experiencia parece indicar que el presente no puede entenderse sobre el presente mismo sino que cualquier situación o circunstancia requiere una cierta distancia para poder ser entendida. Al presente le falta, como caso suelto, capacidad para poder ser relacionado con otra situación similar o contraria con la que expresar su significación. Y, además, el presente no se entiende totalmente a sí mismo porque desconoce su propia continuación en lo por venir. Cuando ya se ha sabido desde otra situación nueva cómo ha sido aquello que entonces era todavía futuro y por venir, entonces sí que estamos en condiciones de entender aquello primero en un contexto más general e integrar esta significación en una mayor generalidad de significado. Necesita el presente algo de futuro para entenderse a sí mismo. Y, por último, en la medida en que la experiencia de simultaneidades puede repetirse en un momento tercero y cuarto y quinto, queda abierta a nuevas repeticiones que confirmarán su permanencia, darán nueva luz a la experiencia primera y dejarán abierta la posibilidad de un tiempo en el que puedan darse simultáneamente todas las experiencias o impresiones.

Lo que consigue esta experiencia del tiempo en estado puro es liberar del ocultamiento la esencia, el ser propio de aquello que se presenta en

⁹ *Ibíd.*

ella. El tiempo puro manifiesta la esencia permanente y no la particularidad y contingencia de tal o cual cosa en el recuerdo, no aquella magdalena en aquella habitación o aquel desnivel del suelo insignificante y sin fundamento en el baptisterio veneciano, sino el ser propio de ellos que permanecía oculto, el sentido, la significación completa, de cualquier magdalena, de cualquier libro, de cualquier baldosa, de qué es y significa haber sido niño en Combray, cómo estaba organizado el mundo en aquellos espacios, cómo habían sido las relaciones familiares, y cómo todo ello sigue siendo presente y no muerto pasado que se añora y evoca. Se libera la esencia, no la singularidad contingente, se manifiesta la totalidad de una situación con todas las implicaciones significativas que han hecho a la cosa tan valiosa, aunque sólo haya ocurrido una vez en el pasado, y se desecha lo inesencial e irrelevante, lo que carece de valor aunque se repita muchas veces. Esto es lo que muchos no entienden, lo que muchos no entendieron de las primeras entregas del narrador y redujeron este esfuerzo por aislar la significación y narrarla a un ejercicio de mero recuerdo, a una exhibición de buena memoria por parte de quien busca refugio en el pasado, y no tuvieron presente la fuerza de un texto que intentaba expresar cómo son las cosas y sus afecciones, cómo se presenta el orden del mundo en unas situaciones de las que es necesario saber su significado general.

Entenderlo así es la justificación de toda la obra y la finalidad del arte. Una y otro insisten en que no sirven para esta tarea ni los esfuerzos de la memoria voluntaria ni los mecanismos de la introspección. No por eso cae Proust en proponer que el método apropiado para esta experiencia del tiempo esté basado en una irracionalidad azarosa en cuya virtud si alguien tiene suerte y se encuentra con algo adecuado, una magdalena, una baldosa, una servilleta, podrá tener la experiencia pero sin que el encuentro obedezca a un proyecto voluntario sino a una casualidad caprichosa¹⁰. No es así, dado que Proust exige para la realización de la experiencia que

¹⁰ Así lo entiende A. De Lattre en *La doctrine de la réalité chez Proust*. París, L. J. Corti, 1978, quien, sin embargo, sí relaciona la cuestión con el lugar platónico de los ojos que se acomodan a la luz y a la oscuridad.

la cosa que la provoca tenga el valor de ser la ocasión que anima y estimula a quien ya lleva la vista preparada, a quien tiene una preparación remota y sabe mirar y reconocer lo que mira, pues se trata del esclarecimiento de la verdad de la propia vida¹¹.

Por su parte, el yo queda liberado y despierto pues sale de la manera habitual de entender y vivir el tiempo, a saber, lamento por el pasado, obsesión por detener y ensanchar el presente y preocupada tensión por el futuro, a una manera nueva que le hace sentirse feliz y confiado. Es la alegría de entender, pues esta nueva experiencia del tiempo libera del dolor de la evocación y la nostalgia y abre la perspectiva de la comprensión del sentido. Pues memorizar voluntariamente es una actividad ficticia y de poco interés y relieve y es, como la erudición, cosa muerta que representa lo que ya no es. En cambio, la presencia del pasado ya entendido y con su significación elaborada no es repetición de imágenes muertas, sino aparición de un contexto de vida vivida, cuyo significado percibe el sujeto en las nuevas repeticiones en las que las cosas que son y sirven de ocasión las traen a la relación simultánea con lo presente que lo esclarece.

Pero nada es la vida sin el arte, de nada vale lo vivido por muy grande y significativo que sea si el protagonista no sabe decirlo y expresarlo. Nada es la vida sin la obra que la expresa y lo valioso de la vida es la expresión en la palabra que manifiesta este valor. Proust afirma que la verdad suprema de la vida está en el arte que la expresa¹², alejándose del mito romántico presente en la cultura de su época según el cual hay un divorcio entre la vida y el pensamiento, siendo la vida el elemento valioso y el pensamiento el elemento triste, lento y sin brillo que va tras ella sin entenderla. Un personaje de una novela de Thomas Mann¹³ lo expresó diciendo que pasión es vivir la vida por ella misma, pero que hay gente melancólica y reflexiva que no vive así la vida sino que la vive para interpretarla, decirla y expresarla, es decir, por la vivencia que la vida deja. De este

¹¹ TR 609 (403)

¹² TR 481 (253)

¹³ *La montaña mágica*

modo, el pensador renuncia a la pasión de vivir con el fin de lograr la comprensión de lo vivido¹⁴.

Proust no cree en esta separación sino que, por el contrario, afirma que en el arte está la suprema verdad de la vida y que nada es la impresión bruta sin la impresión interpretada y nada la pasión sin un principio que la explique. Está convencido, además, de que la necesidad de interpretar la vida y expresarla pertenece a la experiencia íntima de todos los hombres, todos los cuales tienen inscrita en sí mismos la verdad de lo que cada uno es, ha sido y está siendo, y que la expresión definitiva de esta verdad íntima es el arte. Éste es reconstrucción de las verdades que cada uno encuentra en sí mismo¹⁵.

Es el arte una reconstrucción porque, previamente a la construcción de la expresión, ha habido que construir el edificio, la arquitectónica del sentido de la vida pasada vivida, y, además, porque el arte es reconstrucción de la vida a la que da forma y configuración, la racionalidad y el orden que el paso atento del tiempo y su permanencia significativa hace posible. Y es también el arte traducción, no invención, del libro esencial, el único verdadero '*...que existe ya en cada uno de nosotros*'¹⁶, afirma el narrador con una imagen muy semejante a la del comienzo de *Fedón*, cuando Sócrates dice que ha tenido muchas veces un sueño en el que siempre se le insiste en el mismo consejo: *haz, construye, escribe tu arte (mousikê) y aplícate a ello*¹⁷. El narrador de ARTP ha recibido el mismo consejo y la misma orden: escribe tu libro, aplícate a tu obra! Libro que el sujeto proustiano encuentra en sí mismo y que no tiene que inventar, sino tan sólo, lo que no es poco, traducir, es decir, expresar en una lengua conocida para que pueda ser entendido y leído por todos los que conozcan esa

¹⁴ Por los mismos años, Ortega afirmaba que la tarea de nuestro tiempo es reconciliar los dos términos del conflicto, la vida y la razón, que él ejemplificó en Don Juan y en Sócrates. No me parece Don Juan una buena imagen para la vida y Ortega tiene imágenes mucho más conseguidas. Don Juan tampoco vive por la vida sino para poder narrarla y presumir de lo vivido. Cfr. *El tema de nuestro tiempo*.

¹⁵ TR 476 (249)

¹⁶ TR 469 (240)

¹⁷ Platón, *Fedón*, 60e

lengua, dado que la lengua en la que está escrito el libro interior que hay que traducir es una lengua privada de signos y caracteres propios que el arte ha de expresar en un logos universal, pues el arte del que hablamos pertenece al logos universal.

La vida verdadera, descubierta y dilucidada, la única vida realmente vivida es la literatura¹⁸, vida que está a cada instante en todos los hombres y no sólo en el artista. Pero muchos no la ven porque no intentan esclarecerla¹⁹. La causa de que muchos hombres no la vean es que no se esfuerzan en la tarea de aclarar y comprender y sí se esfuerzan, en cambio, en la tarea inversa a la del artista, en dejar que el amor propio, la costumbre, la pasión o la inteligencia ahoguen las impresiones verdaderas, aquellas cuyo desarrollo daría como resultado la dilucidación de la vida, y las ocultan con el complejo de intereses al que falsamente llaman la vida²⁰.

Hay en la ARTP un caso ejemplar de esta situación de ceguera culpable, caso que el narrador presenta también como una objeción al propósito general de la obra que está concibiendo. Es la descripción de los invitados a la fiesta del príncipe de Guermantes en cuya antesala está ideando el narrador los modos de la permanencia y de la recuperabilidad del tiempo. Al llegar al salón, el narrador no identifica a los invitados e incluso tiene dificultades en reconocer al dueño de la casa y le cuesta reconocerlos porque ha tenido la evidencia de que van disfrazados. A partir de entonces, el narrador inicia unas páginas penetrantes llenas de lucidez y de humor dedicadas a describir la fuerza temible de la acción del tiempo sobre unos seres humanos a los que no veía desde antes de la guerra y aún antes. Son unos seres humanos que no se han propuesto jamás la tarea de entender sus vidas ni la de expresarlas en obra alguna, unos hombres y mujeres para los que el tiempo ha sido únicamente la sucesión inexorable y fugitiva que puede con todo y que a todo arruina, unos individuos que han concentrado su energía y su esfuerzo no en la tarea de cumplir con el mandato de escribir la propia música, sino en la más fácil y a la mano de

¹⁸ TR 474 (246)

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

componer los disfraces inevitables que el tiempo causa para evitar la evidencia de sus estragos. Nadie se salva del tono cáustico y condenatorio de la descripción, tampoco Oriana, tan vinculada al narrador, y que hace un intento de establecer una correspondencia salvadora entre aquello que se ha sido y esto que se es ahora, pero se evade al fin con el juego verbal y el lucimiento de ingenio con el que en tantas páginas ha sido descrita.

El desfile de estos personajes viene a ser, además de una muestra viva del paso del tiempo, el contraejemplo claro de la experiencia del tiempo en estado puro: ésta ha sido posible por la simultaneidad entre impresiones del pasado y del presente que permite rescatar el pasado como siendo todavía y con su significación gravitando sobre el presente. Estos personajes del desfile, en cambio, no conservan del pasado ningún elemento salvador que haga posible la continuidad y la significación de la vida; van disfrazados de otros y resultan ser otros ante la visión de los demás porque no han sabido o querido construir y preservar la necesaria continuidad con ellos mismos, aun en la diversidad de los estados y situaciones. Por eso son la representación plástica de los estragos que causa la concepción convencional del tiempo como fluencia, mas que el tiempo mismo, así en los cuerpos como en las mentes.

Ellos son la objeción y la encarnan, y desde su aspecto parecen desafiar al narrador y provocarlo para que les muestre la permanencia y el significado, pero el narrador sabe desde el principio que puede superarla²¹. P. Ricoeur considera que el narrador ha sabido representar plásticamente también la respuesta en la presentación del personaje que reúne en sí los dos lados de la obra, el de Swann y el de Guermantes, así como los dos linajes, en la figura de quien siendo descendiente de ambos, nieta de Swann y sobrina nieta de los Guermantes, simboliza la solución a la objeción: el artista sabe ver no sólo la cara destructora del tiempo en una situación en la que todo le invitaba a ello, sino también la otra, la responsable de la identidad y la permanencia²².

²¹ TR 499 (275)

²² P. Ricoeur, *Tiempo y narración, II*, Madrid, Cristiandad, 1987, p.259

Otro caso es el de los que no pueden realizar la obra porque encuentran la muerte antes de haber podido consumirla. Es un temor que también tiene el narrador en un momento en el que ya no temía a la muerte por los antiguos motivos de dejar de ser como amante de Gilberta o Albertina. Este temor lo fue abandonando por la evidencia de los nuevos y sucesivos amores que le demostraban que él, que no se concebía a sí mismo sin aquellos, pudo dejar de amar y no le pasaba nada²³. Ahora en cambio la teme no por él sino por la obra pendiente de hacer²⁴. En otro texto el narrador afirma que es dichoso el hombre que encuentra la verdad antes que la muerte por próximas que deban estar una de otra²⁵, donde hay una cierta explicación de la anterior preocupación por la muerte, a saber, que el conocimiento de la verdad sobre uno mismo o el esclarecimiento de la vida suele darse en cierta proximidad con el acabamiento de la vida ya aclarada. La proximidad se requiere porque el paso del tiempo destructor y fugitivo es necesario para la comprensión de la quietud de lo que permanece. Así, si el presente requiere un futuro que lo recree, sólo con una vida cumplida en años se estará en condiciones de entender la verdad sobre uno mismo que el arte expresa. Ahora bien, vida cumplida es vida próxima a la muerte, de ahí, por tanto, la proximidad ineludible. Y esta proximidad y cercanía es vista también como la ley inexorable de arte, ley que obliga a morir, dice comentando un verso de V. Hugo²⁶, para que nazca la vida, la de las obras fecundas, sobre la que desarrollarán la vida las nuevas generaciones sin saber, quizás, que viven gracias a la vida abierta por las obras de los que murieron²⁷.

Pero no está excluido que la muerte llegue antes de haber concluido la obra. Ha sido el caso, nos dice, de una persona tan conocida y destacada en el relato como Swann, el cual, aunque carecía de talento de escritor, no pudo consumir la obra que sí llegó a entrever porque, como tantos

²³ TR 614 (409)

²⁴ TR 615 (410)

²⁵ TR 488-489 (262-263)

²⁶ *Il faut que l'herbe pousse et que les enfants meurent.* TR 615 (410)

²⁷ *Ibid.*

otros, murió antes de conocer la verdad propia²⁸. A otros, aun teniendo talento de escritores, les llega también la muerte sin haber realizado la obra, pues la han ido aplazando llevados de la pereza, la distracción o el aturdimiento, actitudes que han sabido revestir del disfraz de explicación noble y satisfactoria, por ejemplo, no han podido, dicen, porque les reclamaban asuntos importantes y socialmente más urgentes que la escritura de la propia obra, así el asunto Dreyffus, o la guerra. Hay muertes que son prematuras desde el punto de vista de la ejecución de la obra e, incluso, se podría decir que en cierto sentido toda muerte tiene algo de prematura, pues cierra la posibilidad de un nuevo acto de comprensión más logrado que el inmediato anterior.

El narrador, no obstante, ofrece al lector la posibilidad de evitar la muerte y alejarla para que sea posible la realización de la obra; mediante el procedimiento de enseñar con el ejemplo (*fabula doceo*), es decir, mentar la dificultad para vencerla, expresar el temor a que la muerte le interrumpa para superarla en la construcción ya escrita de la frase, ir narrando lo que hace conforme lo va haciendo, ir diciendo lo que se da por tácito y supuesto, declarar lo simple con la certeza de que esa declaración es imprescindible para la inteligibilidad del conjunto. El narrador invita así al lector a una tarea en la que decir, por ejemplo, no se cómo expresar mi vida y su significado es ya declarar algo de esa vida y su sentido, del mismo modo que decir que la muerte me va a interrumpir es la manera ya realizada de que no me interrumpa. Por eso, no participo de la idea de Ricoeur de que la obra que se propone escribir el narrador no es la que el lector acaba de leer²⁹, pues creo que son la misma obra la que el narrador anuncia que tiene que hacer como el cumplimiento de una vocación y la que acabamos de leer, que es la misma que la otra, construidas ambas conforme al principio del clásico castellano de *contad si son catorce y está hecho*.

²⁸ TR 456 (225)

²⁹ o.c., p. 260

III. DISONANCIAS

ALGUNOS APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA DEL CUERPO

Cinta Canterla
Universidad Pablo de Olavide
Sevilla

Cuando se analizan los orígenes de la filosofía moderna, es curioso observar cómo se encuentran ya en ellos incipientes las dos corrientes en las que encontraremos las raíces de su superación: la filosofía del cuerpo (que derivará, desde el empirismo y el sensismo, hacia una filosofía del sentimiento, las pasiones, el instinto de supervivencia, la voluntad de poder, las pulsiones, etc., lo irracional en suma) y la del lenguaje (que, partiendo de una crítica a la herencia recibida de la tradición y de la palabrería vana de la Escolástica, se irá orientando progresivamente hacia un nominalismo cada vez más exigente que se pregunta por el origen y función del lenguaje, hasta desembocar en una verdadera pragmática del sentido). Ambas tendencias tendrán en común su crítica radical al esencialismo de la razón que resulta hegemónico en la Edad Moderna, y se irán configurando a lo largo de los ss. XVII, XVIII, XIX y XX como una alternativa a la misma.

Ahora bien, como indicaría Ortega retrospectivamente en *El tema de nuestro tiempo*, esa alternativa al logocentrismo que domina la filosofía europea desde Sócrates hasta la modernidad no podía buscarse ya volviendo a plateamientos pre-culturales, sino integrando la razón en una filosofía de la vida que mostrase las profundas raíces biológicas de la conciencia. Y fue eso precisamente lo que comenzó a hacer esa nueva corriente que comenzó a abrirse paso y que aún se halla abierta, y a cuyos orígenes vamos a referirnos en estas líneas. Un nuevo paradigma de interpretación en el que los problemas del cuerpo y del lenguaje —estrechamente conexiónados entre sí, como ya indicara el pragmatismo— serán, en ese marco, decisivos.

Voy a centrarme ahora en los orígenes de la corriente que se ha venido a llamar *filosofía del sentimiento*, *filosofía del corazón* o *filosofía de la vida*, y a la que voy a preferir llamar aquí *filosofía del cuerpo*. Mi tesis interpretativa es que la misma deriva del desarrollo durante el s. XVII de una teoría no racionalista del concepto de sensibilidad, que acabaría desembocando a lo largo del s. XVIII y especialmente en el tránsito al XIX, en la moral del sentimiento, las estéticas subjetivas y la religiosidad emocional, y que posteriormente tendría en la filosofía de Nietzsche, Freud y el Pragmatismo sus máximos exponentes. El feminismo crítico recoge en nuestros días muchos de sus planteamientos.

La teoría del conocimiento de la edad moderna define la sensibilidad como *receptividad* del sujeto cognoscente, esto es, capacidad para recibir representaciones empíricas de los objetos. Pero ya antes del s. XVII el término había tenido una segunda acepción moral, definida como capacidad de conmovirse. Así pues, entendida como "capacidad de sentir", *sensibilidad* significaba tanto la capacidad de experimentar sensaciones o percepciones empíricas a través de los sentidos como la capacidad de conmovirse emocionalmente, de experimentar emociones o sentimientos. En el primer caso era entendida, pues, como facultad cognoscitiva, mientras que en el segundo lo era como fuente de emociones, sentimientos y pasiones, y por tanto como una facultad moral.

Los filósofos anteriores a la edad moderna se habían movido siempre en dos frentes a la hora de valorar las emociones: suponer la sensibilidad subordinada a la razón, considerando a ésta la verdadera guía moral; o bien reconocerle un papel destacado en la orientación de las acciones de los individuos en cuanto instintiva e insustituible orientación en relación a la supervivencia.

Pero incluso en el caso de defensores de modelos éticos intelectuales, el papel importante desempeñado por las emociones en la economía de la existencia humana frente al mundo es reconocido por muchos autores. Es el caso de Aristóteles, por ejemplo, que en la *Ética a Nicómaco* define la emoción como toda afección del alma acompañada de placer o dolor, en la que uno y otro son la advertencia del valor que tiene para la vida o las necesidades del animal el hecho o la situación a la que se refie-

re la afección, y de ahí su importancia en la protección e instinto de supervivencia del individuo.

Algunos filósofos griegos como Epicuro ensayaron una filosofía moral basada en la orientación natural espontánea que ofrecen las emociones para las acciones, para el cálculo fundado en lo instintivo que protege al individuo y a su supervivencia. Otros en cambio, como los estoicos, consideraron las emociones como pensamientos confusos, origen de razonamientos erróneos y de comportamientos patológicos que había que evitar si no se quería perder el norte de la propia vida. En unos y en otros está ya presente una dualidad que se repetirá en los siglos posteriores: la que identifica instinto con animalidad y razón con humanidad (con cultura); y el problema de si el instinto es o no un estadio inferior de la moralidad.

Las ideas básicas de la teoría de las emociones en el mundo griego es que la animalidad (el cuerpo) del hombre tiene sus propios índices morales, que son el placer y el dolor, y dos instintos básicos: de un lado, el de la protección de sí (lo que después llamarán en el siglo XVIII el “egoísmo bien entendido”); de otro, la compasión por los miembros de la propia especie (un sentimiento ligado al primero, por cuanto la propia supervivencia está estrechamente ligada a la de la propia especie). Los sentimientos naturales de placer y dolor (todavía no pervertidos por la sofisticación cultural) serían, pues, esa advertencia definida por Aristóteles, del valor de los hechos y de las acciones en relación con esas dos emociones básicas.

La idea de que el amor de sí y el amor al prójimo se encontraban estrechamente unidos aparece también en el estoicismo, que intuyó de modo muy evidente que la supervivencia del hombre está ligada a la de sus semejantes, por lo que consideró que era un deber moral no sólo amar-se a sí mismo y conservar el propio ser, sino también extender este criterio a los demás. Encontramos, así, explícitamente formulada ya en el pensamiento griego la idea de que la comunidad social es una garantía cultural de protección de los individuos, y que la sociabilidad, por más que sea finalmente un contrato “cultural” y condición de posibilidad de lo político, tiene una base instintiva en la moral animal.

Los filósofos modernos van a reproducir en sus teorías morales esta dualidad del mundo grecolatino, que se había mantenido a lo largo del período medieval. A comienzos de la edad moderna, Descartes compartirá el punto de vista estoico según el cual la fuerza del alma consiste en vencer las emociones y frenar los movimientos espirituales que las acompañan: aun reconociendo que la función natural de las emociones es incitar al alma a permitir y contribuir a las acciones que sirven para conservar el cuerpo o hacerlo más perfecto, es de la opinión de que, al existir la razón en el hombre, ya no es necesario guiarse por unos índices tan confusos e imperfectos. Es el mismo punto de vista que defenderá Leibniz, para quien las emociones son signos de la imperfección del alma humana, pensamientos confusos que llegan a la misma por su relación con el cuerpo.

Pascal, en cambio, mantendrá un punto de vista totalmente opuesto, sosteniendo en su filosofía la importancia del sentimiento respecto a la razón, haciendo de él no ya sólo una fuente moral, sino de conocimiento. Un antiintelectualismo moral que irá también de la mano, en el empirismo inglés, de las críticas al esencialismo de la razón en el ámbito de la gnoseología, que conducirán poco a poco esta teoría del conocimiento en la dirección del pragmatismo tanto en el plano de la filosofía teórica como en el de la práctica, que tendrá su principal exponente en Hume.

Pero ya antes de Hume, Shaftesbury, que había nacido poco después de la muerte de Pascal, había supuesto —en oposición al pesimismo moral de Hobbes— un sentido moral innato en el hombre y no basado en la inteligencia, sino en una vivencia interna anterior y previa a toda coacción exterior. Partiendo de la tesis de que todo ejemplar de una especie animal tiende al bien de la misma y con ello a la felicidad propia y de sus semejantes, afirmó la existencia en el ser humano de, por un lado, un amor innato a sí mismo que lo lleva a protegerse, pero, por otro, también de una natural simpatía a sus semejantes, por cuanto su supervivencia depende directamente de la de su propia especie. Por ello, el amor propio (que no debería confundirse con el egoísmo patológico) y la simpatía constituyen por sí mismos fundamentos suficientes para una vida moral que procure armonía social, sin necesidad de recurrir a una religión que

coerza con el miedo al castigo. Una eticidad natural que no sólo es el fundamento, pues, de la sociabilidad, sino de las verdaderas relaciones políticas.

Estas ideas de Shaftesbury fueron divulgadas en el s. XVIII por Hutcheson, que no sólo las desarrolló, sino que les añadió elementos nuevos. En su opinión, el sentimiento moral constituye el origen de la conciencia moral, y es mediante tal sentido, que es innato, como el ser humano puede percibir las diferencias entre las acciones moralmente buenas y moralmente malas. Y, al igual que Shaftesbury, no sólo supone la defensa natural del individuo y su supervivencia, sino también la sensibilidad en relación al bienestar de los semejantes, la empatía con respecto a su felicidad y su desgracia, un sentimiento que Hutcheson llamará benevolencia.

También Hume se situará en esta misma corriente, al afirmar que la moral humana se orienta por la piedad, a la que define como un deseo de felicidad hacia la otra persona y una aversión contra su desgracia. Cuando el filósofo inglés afirma que no hay una razón pura más allá de las impresiones que pueda controlar éstas, ello tendrá especial relevancia en el terreno de la moral, por cuanto lo llevará a negar la posibilidad de que el hombre pueda controlar racionalmente las pasiones, que son igualmente impresiones. Para Hume la voluntad no es nada más que la impresión de los movimientos conscientes que provocamos en nuestro cuerpo o de otras impresiones con las que nos autoafectamos: la libertad no sería otra cosa que la ausencia de coacción externa, nuestra pura espontaneidad.

Ahora bien, el filósofo inglés reconoce que el ser humano tiene una capacidad para distinguir el bien del mal, que es el sentimiento de la virtud (del placer que acompaña a las acciones desinteresadas) y del vicio (un dolor que se asemeja a la culpa). Una capacidad que está articulada con el sentimiento de simpatía por el que reconocemos en el otro un igual y compatibilizamos nuestro amor con un sentimiento de armonía y sociabilidad. Hume reconoce, así, una base no racional en el ser humano en el que fundar una ética laica más allá de la religión, e incluso de una razón que a este empirista le parece ya –en una crítica que lleva ya en germen la superación de la filosofía moderna– un nuevo ídolo.

Algo semejante a lo sostenido por Rousseau, que da primacía al sentimiento, defendiendo la prioridad de las emociones. Para él la conciencia se expresa primeramente en sentimientos, no mediante juicios, y defiende por tanto una moral del corazón que mantiene la prioridad de aquéllos frente a la razón y que hace de la compasión una de sus piedras angulares. Según Rousseau, las reglas morales están grabadas en el corazón humano, así que no hay mejor juez de nuestros actos que las propias inclinaciones. Y de igual modo que Shaftesbury y Hutcheson, sostendrá que la piedad, esto es, la repugnancia a ver sufrir a los semejantes, es también innata en el hombre.

Pero además de defender el carácter primario e instintivo del amor de sí y la compasión como sentimientos morales básicos en los que asentar una moral natural basada en los índices del propio cuerpo, estos autores va a coincidir también en otros dos aspectos. En primer lugar, en la importancia dada a la educación como medio de refinamiento de la sensibilidad moral (acompañada de la crítica a la moral tradicional, cultural, en gran parte construida contra la moral natural); en segundo lugar, en el interés por los procesos psicológicos inherentes a la articulación entre amor de sí y piedad, que los llevará a destacar el papel desempeñado por la imaginación en la proyección de la sensibilidad propia sobre los demás.

Crítica al carácter histórico-cultural de una moral que hasta entonces se presentaba a sí misma como universal, e interés por los procesos psicológicos y biológicos inherentes a los instintos básicos de supervivencia y compasión por los semejantes irán a partir de ahora unidos. En la filosofía de Nietzsche encontraremos el máximo exponente de este paradigma en el que se verá en la desvirtuación patológica por parte de la cultura (sobre todo la cristiana) del amor de sí –condenado como egoísmo y soberbia– y de la compasión sana –desviada y pervertida ahora en piedad patológica que predica la renuncia a la propia autoestima del individuo– el origen de la corrupción y la decadencia de una cultura que hace de las personas impotentes resentidos contra todo lo que signifique vida, energía, salud, agresividad, autodefensa, poder, cuerpo, biología.

En el texto de Kant *Sobre las enfermedades de la cabeza* defiende este filósofo que la locura y la inmoralidad no son más que productos cul-

turales de la civilización, que, si bien de un lado han permitido al intelecto desarrollar una gran sofisticación de pensamiento, han traído también las desviaciones mentales; y si han desarrollado el ingenio en el ámbito de la acción, han contribuido también a la corrupción de las inclinaciones primarias de la voluntad. Kant derivaría posteriormente en sus escritos críticos hacia una moral cognitivista fuertemente intelectualista, pero la idea según la cual la moral natural ha sido pervertida por la moral histórica y cultural pasaría a centrar el interés de los filósofos del s. XIX.

Porque si los filósofos del sentimiento sostienen en el XVII y el XVIII que las pasiones y los instintos son esenciales a la naturaleza humana, es natural que acaben concluyendo la imposibilidad de su represión sin grave prejuicio para el ser humano. Es lo que expresa muy bien Diderot, que fue traductor de Shaftesbury, cuando sostiene:

“Atacamos sin tregua las pasiones...sin embargo, sólo las pasiones, y las grandes pasiones, pueden elevar el espíritu a grandes cosas. Sin ellas, ya no existe lo sublime, ni en las costumbres ni en las obras; las artes retroceden a su infancia, la virtud se convierte en pedante. Las pasiones moderadas producen hombres comunes...Las pasiones reprimidas degradan a los hombres excepcionales...El colmo de la locura sería proponerse suprimir las pasiones. Tal es el proyecto del devoto, que se atormenta como un desatinado para no desear, no amar, no sentir nada, y que se transformaría en un auténtico monstruo si se llevasen a cabo sus propósitos”.

Pero lo que es más: autores como Hume, Condillac o Helvetius verán en la pasión igualmente el motor del conocimiento, de la ciencia, del arte. Para Condillac, por ejemplo, el conjunto de las funciones humanas se produce en dependencia de la mera sensación, que en cuanto ya registrada se transforma en memoria, en cuanto es objeto de atención y comparación, en juicio, y en cuanto costumbre de este proceso, en reflexión. Toda la actividad cognoscitiva, desde la atención a la reflexión, estaría determinada por nuestro interés, o, en palabras de Condillac, por el deseo: el placer y el dolor constituirían el único principio de desarrollo de nuestras facultades, y la verdadera pasión que estimula el conocimiento.

Algo semejante argumentará Helvetius, para quien las pasiones son el motor que vivifica el mundo moral, las ciencias y las artes, las que evitan que el ser humano vaya al embrutecimiento, las que estimulan al hombre a su elevación; aunque los moralistas las condenen como pura locura, cuando más bien es esta última la que tiene la causa en su represión. El interés personal es para Helvetius lo que determina el juicio tanto especulativo como moral, centrando nuestra atención en unas ideas más que en otras; y la verdadera sabiduría no sería sin la articulación de ese amor propio con el interés público, el saber hacer converger la pasión individual con el interés más amplio de la sociedad. Al igual que Condillac, pues, Helvetius no reconoce una sustancialidad al entendimiento y la razón, y por tanto, explica los comportamientos humanos en función de principios de acción ligados al cuerpo, las pasiones.

A la base de la actividad gnoseológica encontrarían, pues, presentes las mismas pulsiones de supervivencia individual y colectiva que se manifiestan en la psicología y en la biología básica de la moral. Freud sacaría más tarde, como resulta evidente, las últimas consecuencias de estas ideas; pero también el empiriocriticismo y el pragmatismo llevarían la crítica al esencialismo de la razón del empirismo inglés a derroteros que guardan continuidad con las ideas de Hume, Condillac y Helvetius. Porque si bien Hume había sostenido ya que la costumbre y la creencia cumplen un papel decisivo en el ámbito gnoseológico, el empiriocriticismo primero y el pragmatismo después llegarán a la conclusión de que ambos procesos cumplen un importante papel en el éxito de la adaptación económica del ser humano al medio, en cuanto economizan su energía psíquica permitiéndole construir un modelo mental que anticipa con éxito aquellos elementos de la percepción que son relevantes para su supervivencia.

Así pues, conocimiento y comportamiento moral se hallan, según estos autores, estrechamente vinculados a las raíces biológicas de la conciencia. Y en este contexto general, el lenguaje, como principal manifestación corporal, cumplirá un papel decisivo tanto en cuanto medio intersubjetivo de interpretación como en cuanto garantía de posibilidad de la articulación social de las voluntades; una vía de trabajo que, aunque no

detallada aquí, se encuentra igualmente desde el s. XVII en estrecha conexión con ésta a la que hemos hecho referencia

La filosofía contemporánea sacaría, después, buenas consecuencias de ambas. Pero se encuentran aún en estado de desarrollo, y de hecho constituyen el programa de investigación más interesante que la filosofía tiene planteado para el futuro. La teoría crítica feminista apuesta en nuestros días por darles continuidad en el pensamiento venidero.

SOSPECHA, ARQUITECTURA Y POSTMODERNIDAD

José M.^o Ripalda
UNED

I

Cuando Paul Ricoeur lanzó en 1963 la idea de “los maestros de la sospecha”, tuvo algún mérito que no puede ser ignorado incluso por quien, como yo, tiene poca simpatía por este tipo de titulares. Ricoeur juntaba las tradiciones distintas y en parte antagónicas que animaban una intelectualidad francesa en ebullición: Marx (remodelado sobre todo por Sartre, cuya *Crítica de la razón dialéctica* se había publicado en 1960) Freud (renovado por el estructuralismo de Lacan) y Nietzsche (que surgía sobre el antecedente de un Bataille, en parte como antítesis de los otros dos y de todos los filósofos). En el coloquio de Royamont de 1964 Foucault se sumaba a la misma tópica bajo el audaz epígrafe de “episteme decimonónica”, mientras que en 1962 el “San Nietzsche” de Deleuze, como yo suelo llamar al *Nietzsche y la filosofía*, había afirmado enfáticamente la incompatibilidad de Nietzsche con Marx. El Lukaçs del *Asalto a la razón* (1953) –modelo siniestro, paranoico de discursos “progresistas” posteriores por cierto nada estalinistas–, inspiraba esta contraposición; el *Antiedipo* (1973) relegaría asimismo a Freud.

Ricoeur, al contrario que Deleuze, unía los tres grandes nombres mediante la interesante operación de un “injerto hermenéutico” en la Fenomenología (otras dos corrientes alemanas, prescindiendo ciertamente del hegelianismo francés, tan vivo de Kojève a Hyppolite). El recurso expreso a la hibridación quizá sea, en efecto, una parte interesante de su operación, que luego ha recogido Derrida. Pero como historiador siempre me ha resultado extraña y hasta inverosímil esa servidumbre a un ambiente contempo-

ráneo, por rico que fuera. Ni me interesa mucho la reducción bien a hermenéutica, bien a episteme en que se movían respectivamente Ricoeur y Foucault. Al menos la teoría de Foucault tenía el interés de entender la filosofía en contextos *cognitivos* más amplios, historizados, que precisamente así deshacían las últimas posibilidades del historicismo; Foucault entendía además, y sobre todo, esos conceptos como operaciones de poder, mientras que Ricoeur lanzaba su invención tópica al paraíso perdido de una hermenéutica pálida, más bien apta para universidades elitistas norteamericanas, donde ha tenido indudable éxito. Foucault transponía (anti)académicamente en lo que empezaba a dejar de ser postguerra, rebeliones frustradas, ya irrealizables, como pasaba con Deleuze y con otros muchos intelectuales franceses en la vanguardia de la 'Nation', a la vez que abría el camino a nuevas luchas, que la codificación marxista no había recogido.

Pero ¿por qué la reducción a aquellos tres nombres? ¿Por qué no Frege, Darwin o Wittgenstein? Y si no se quiere seguir tratando de apropiarse al "nazi" de Freiburg ¿por qué no Frankfurt? El interés de Althusser por Feuerbach, a quien acababa de traducir en 1960, no era banal, el existencialismo había situado a Kierkegaard en numerosas tríadas y cuadríadas semejantes a la de Ricoeur. Pero en 1969, cuando Ricoeur retoma su propuesta en *El conflicto de las interpretaciones*, la constelación intelectual más plausible pasa por Deleuze, Foucault, Klossowski, Lacan. Incluso Althusser es un derrotado de mayo del 68. Hace falta ideología —a la que Althusser ha encontrado contra Marx, pero reenlazando con 'les idéologues', un significado positivo—; el discurso francés, sensible y rico, antiacadémico, encuentra quizá en el uso que hace de esa tríada conciencia de su propia originalidad tanto frente a la filosofía analítica como frente a la clásica filosofía alemana, tal vez encuentra incluso el lugar político del que lo ha desbancado la hegemonía norteamericana. En cierto modo, como muestra el caso de Bataille, se trata también de una radicalización del surrealismo, que se había referido a la misma tríada, pero dogmáticamente, por así decirlo. Nietzsche, que representa el ambiguo papel de filósofo antidoctrinal, pasa por ello a ser la figura central de la nueva coyuntura teórica. Ricoeur, nivelando su posición con la de los otros dos, desactiva una vez más la explosiva situación.

Nietzsche carecía además de tecnicidad discursiva. Su autoafirmación enfática sintonizaba con una progresía francesa más proclive, quizás, a la estética tardoromántica de lo que estaba dispuesta a reconocer intelectualmente; pero también provocaba la complicidad de aquellos jóvenes, metecos tanto para la cultura alemana como para la universidad francesa de entonces, en el ambiguo momento en que lo individual se convertía en centro vacío de la nueva política globalizada. Marx, cuya matriz teórica se formó nada menos que en la primera mitad del siglo XIX, en el 'Vormärz', no sólo estaba muy lejos, sino que se hallaba ocupado por 'establishments' políticos, cuya legitimidad vacilante no podía sino bloquear nuevas luchas y nuevas formas de lucha. Seguramente la justicia más equilibrada se le hacía a Freud, el más contemporáneo y el menos aceptado hasta entonces.

En cualquier caso resulta de una gran violencia interpretativa –precisamente la de un círculo hermenéutico que presupone el sentido– caracterizar como “sospecha” hermenéutica la operación de aquellos tres nombres. Nietzsche no debe de haberse referido a la sospecha más que un par de veces, en *La Gaya Ciencia*; y tampoco la sospecha es un valor nietzscheano, más bien lo contrario, como para caracterizar el lugar de su vigencia. Si algo hay en Nietzsche, es mucho más la angustia y euforia de y frente a una cultura humanista y tradicional atrincherada en situación crítica de cambio. En cuanto a la tecnicidad discursiva que buscaron ejemplarmente Marx y Freud, obedecía ante todo no a una operación hermenéutica, sino a una voluntad, un impulso que yo llamaría incluso eufórico, pues aún vivía en la cercanía de la Ilustración. El clamor por la justicia que recorre las páginas de Marx –evocado años después por Derrida en *Espesctros de Marx*–, el intento de dotar ese clamor de tecnicidad específica, es decir económica, y las quiebras que va sufriendo el humanismo feuerbachiano, inicialmente tan compacto, en el intento, no son reductibles al enfoque de Ricoeur. Ni siquiera en Freud, el más cientista de los tres que aduce, me parece la sospecha más que concomitancia de un intrépido viaje de exploración científica con bagaje clásico.

Lo interesante de todo esto actualmente no es sólo que el progresismo francés hace en España de cierto refugio cuasiestético para la progre-

sía cooptada en las instituciones culturales, sino que el lema “maestros de la sospecha” se ha abierto un hueco en la opinión cultural industrializada, precisamente como lema. No hace falta pensarlo ni examinarlo, sino que se usa con la tranquila inocencia con la que los espectadores de televisión nos intercambiamos las frases de los anuncios o series que vemos cada uno aisladamente en su casa, restituyendo así la comunidad virtual en que nos convierte la industria del espectáculo mediático. La cita de los tres nombres, que empezó como crítica radical al anquilosamiento de los conceptos heredados de una ilustración escolástica, para ser luego “urbanizada” por Ricoeur, cobra gracias a esta elaboración la capacidad de seducir a los estudiantes de filosofía, que me la repiten una y otra vez en sus exámenes, pese a mi resistencia manifiesta.

El mismo Foucault, pese a su evidente capacidad para responder a nuevos objetivos y formas de lucha reivindicativa –pienso sobre todo en los gays, en la antipsiquiatría, en la pedagogía y en el movimiento anticarcelario– ni pudo *fundar* en la filosofía políticas alternativas ni ha podido competir de hecho con la avasalladora restauración del discurso ilustrado. De ahí su carácter de refugio subjetivo de lujo en el desierto neoliberal. Si algo logró políticamente, fue percibir e imponer una nueva tópica. Hoy las cárceles, por ejemplo, son un desastre reconocible, que requiere tecnicidad jurídica, sociológica, política, más que filosófica.

II

No estoy diciendo todo esto para descalificar una serie de operaciones teóricas, sino para mostrar por de pronto que las teorías son como los perfiles de las nubes sometidas al viento histórico y a las condiciones climáticas que atraviesan. Es lo que ocurre asimismo con la postmodernidad, cuyo cielo está surcando ahora mismo la filosofía de la sospecha. Simplemente quiero recordar que lo que pensamos y decimos tiene sus lugares de efectividad con bastante independencia de nuestras intenciones e ideas, o de si son correctas, creativas o pobres y erróneas.

Actualmente la constelación aludida me parece pervivir en nuestra

periferia hispana con la ambigüedad de lo que ha llegado a sus concesionarios académicos demasiado tarde y permite acoger tanto a antiguos rebeldes como a nuevos demócratas reciclados en un ámbito más bien estético. Porque en el ámbito ético y político la hegemonía anglosajona ya ha impuesto restauradoramente la vuelta a la Ilustración como retórica vacía, como oración tibetana a los grandes poderes trascendentes. El cierre que constituyó la operación hace 30 años, ha ido siendo marginado hacia la normalidad académica, la retórica de la mala conciencia intelectual, el cultivo de bienes postmaterialistas de sabor ligeramente arcaico, casi como los guateques y los pantalones de pata de elefante.

Ahora bien, lo que Ricoeur presenta como una fase del pensamiento moderno —en el sentido estético francés, es decir, tardodecimonónico— o lo que Foucault presenta, no sin vacilación, como episteme específica, muestra a las claras el carácter no sólo autocrítico, sino autodisolvente, de la modernidad, incluso cuando no es ni puede ser autocrítico, y su indefensión frente a historias que no le son inmanentes. Es este último aspecto el que yo pretendía subrayar, porque la misma filosofía ya sólo puede simular la garantía de lo general y doctrinal. Si Nietzsche abre una época de la filosofía, es porque la presenta como operación de escritura —lo que no quiere decir literatura—; y una operación de escritura carece de garantía, su verdad es la de un lugar singular; ello pone en tela de juicio la capacidad de decisión individual tan cara a la ética maxweberiana y desde luego a una filosofía analítica que confunde libertad con libre albedrío y singular con individual.

En este sentido lo que más me interesa del entorno filosófico francés de los 60 es primero el descoyuntamiento de la modernidad mediante la modernidad filosófica. Por eso concebir la postmodernidad como la era que sustituye y sucede a la modernidad, repite y acrecienta las peores ingenuidades de la periodización historicista, sugeridas ya por el nombre (si bien no necesariamente : el post— es a menudo irónico, como muestra la expresión “postcontemporaneidad”, en la que está implicado nada menos que un Fredric Jameson).

Item y más, la guerra interna de la modernidad consigo es también la de la postmodernidad. Si hablar de postmodernidad tiene cierta legítimi-

dad, ello vale ante todo de la arquitectura, que ha constituido su realidad más plausible, más monumental, más emblemática. Para Hegel la arquitectura era en el sistema de las artes la más baja de todas, pues se hallaba radicalmente imbricada con necesidades físicas fundamentales, como guarecerse, habitar. Por consiguiente tenía menos capacidad para aquello que según Hegel –como según el modernismo– era el valor decisivo del arte : su capacidad de expresar algo superior, más amplio y más profundo. Por el contrario lo que la arquitectura moderna –el ‘modern style’– buscó, fue precisamente la plasmación en la arquitectura de la razón pura, abstracta, a la que había elevado las necesidades despreciadas por Hegel. La moderna tecnología, sobre todo del cemento, el cristal y el acero, y la geometría de la organización industrial como, por así decirlo, imaginación trascendental, permitía a esa arquitectura retroceder por encima de Hegel a los esquemas ilustrados. Sólo que ahora la razón no subsumía la realidad, sino que coincidía con ella gloriosa, utópicamente, sin sufrimiento dialéctico. La arquitectura no sólo pasaba a ser el arte por excelencia, sino que invalidaba la tesis hegeliana del fin del arte en su sentido genuino, que no afirma que el arte se esté acabando, sino que ya es incapaz de seguir expresando eso otro que, superándolo a la vez que generándolo, es su alma y le da su validez superior.

III

Resumo lo más brevemente que pueda lo que ha sido el ‘modern style’ visto desde la postmodernidad. Si tomamos al gran propagandista de ésta, el bien conocido Charles Jencks, la modernidad arquitectónica –digo modernidad, para distinguirla rigurosamente de nuestro modernismo literario y arquitectónico– fue un sistema único y cerrado, sin disidencias ni particularismos, por oposición al pluralismo y dispersión libertarios de la arquitectura postmoderna; viviendas masificadas y homogéneas, rígidas torres representativo-funcionales, cristal y acero, todo dominado por la pureza y la claridad, incluso en sus construcciones de lujo individualizadas como los monumentos emblemáticos de Mies van de Rohe.

Seguramente los ejemplos más definitivos sean Le Corbusier y el Bauhaus. En Le Corbusier los gestos artesanales del pasado se hallan tan superados por la industria como el yelmo caballeresco por el casco de la infantería. Los prejuicios deben ser depuestos ante la mirada apasionadamente fría del planificador racional, esencial, ascético, despersonalizado. El nihilismo del arquitecto moderno se parece a la voluntad nietzscheana de poder y al utopismo tecnificado de Marx; ciertamente sin sombra de Freud, que le habría reventado el invento. Su afición política es de tecnócrata, cuando no autocrática, bastante al estilo de los progres españoles que representan la modernidad en este país de estructura política aún gremial y caciquil. Como en ellos, el servicio de las masas a través de la estandarización industrial, que traería calidad de vida para todos, insinuaba la imposición política. Las esculturas modernas –de ordinario malas, por añadidura– en medio de contextos urbanos convencionalmente tradicionales indican precisamente ese síndrome.

Caso semejante es el del Bauhaus. Su proyecto de hacer accesible industrialmente la vivienda a las masas que se agolpaban en los horriblos ‘Hinterhöfen’ berlineses, implicaba unidades compactas, homogéneas, de estándar relativamente alto, que no sólo reducirían las diferencias sociales, sino que contribuirían a la emancipación de las mujeres. Y es que sistematizando tayloristamente del “modo mejor y más simple” el espacio de las tareas domésticas, éstas se convertirían en algo tan natural y fácil que incluso los maridos y los niños tendrían fácil ayudar a hacer las camas, limpiar los platos, etc. No insisto en los detalles siniestros de la “máquina de habitar” aireada, con un máximo de luz e higiene, de verde, de separación de los flujos circulatorios entre sí y con los habitáculos, etc. Hay una página famosa de Jencks al comienzo de *The Language of Post-Modern Architecture*, que procede recordar una vez más aquí :

Por fortuna estamos en condiciones de fijar la fecha de defunción de la arquitectura moderna con toda precisión. [. . .]

La arquitectura moderna murió en St. Louis, Missouri el 15 de julio de 1972 a las 3 hs. 32 ms. de la tarde (más o menos), cuando el tristemente famoso complejo Pruitt-Igoe, o más bien unos cuantos de sus bloques, recibieron el golpe de gracia final merced a la dinamita. Previamente habían

sido vandalizados, mutilados y desfigurados por sus inquilinos negros y, pese a haberse invertido millones de dólares en su rehabilitación para mantenerlo con vida (arreglando los ascensores rotos, reparando las ventanas destrozadas, repintando), al final terminó siendo liberado de su miseria. ¡Bum, bum, bum !

[. . .]

Pruitt-Igoe fue construido [por el arquitecto Minoru Yamasaki] conforme a los ideales más progresistas del CIAM (el Congress of International Modern Architects) y ganó un premio del American Institute of Architects, cuando se diseñó en 1951. Constaba de elegantes bloques cuadrados de catorce pisos con racionales “calles aéreas” (a salvo de automóviles; pero, como se vio, no a salvo de la criminalidad), con “sol, espacio y verde”, lo que Le Corbusier llamaba las “tres alegrías esenciales del urbanismo” (en vez de calles convencionales, jardines y espacio semipúblico, que rechazaba). Los peatones se hallaban separados del tráfico de vehículos y había espacio para juegos así como equipamiento de lavanderías, kindergarten y locales sociales, todo ello en sustitución racional de los modelos tradicionales. Además su estilo purista, la metáfora de un hospital limpio y saludable pretendía inspirar con el buen ejemplo las correspondientes virtudes en sus habitantes. La forma buena traería el buen contenido o al menos la buena conducta; la planificación inteligente del espacio abstracto traería consigo comportamientos sanos.

Por desgracia estas ideas simplistas tomadas de las filosofías del racionalismo, el behaviorismo y el pragmatismo se mostraron tan irracionales como esas mismas filosofías.

Seguramente es sobre todo la restauración neoliberal de la Ilustración la que, pese a mantenerse en pie por su propia hegemonía político-militar, queda dinamitada en su legitimidad. La democracia como principio unificador no reconoce la diferencia —el gitano tiene que meter su burro en un tercer piso— y exige la estandarización; lo excluido reaparece como vandalismo vengador; la gente se desolidariza de una legitimidad social que no la reconoce.

Ahora bien, si en la arquitectura moderna el arquitecto se constituía en demiurgo heroico, sobre cuyos hombros recaía la tarea de la revolución

fundadora que Hegel había encomendado al líder carismático fundador del Estado, el arquitecto postmoderno de Jencks se presenta como propagandista de una liberación en parte sucesora de la que propugnan “los maestros de la sospecha” : individual, gozosa, actualizada en las condiciones de un mundo de abundancia. Su versión filosófica más positiva podría ser la de Lyotard con su reivindicación de las “pequeñas narrativas” y de las “legitimaciones locales”. Sistemáticamente la adoración del espacio, la proporción y la geometría —que Hegel habría considerado abstracción aún más irreal que el subjetivismo romántico— es sustituida por la complejidad e inabarcabilidad que Jameson ha criticado en los hoteles de Portman, en concreto el Bonaventure de Los Angeles. El fin del arte previsto por Hegel se realiza no por agostamiento de su capacidad expresiva y estética, sino por su diseminación anónima en la pantalla, el diseño, la publicidad, más allá de la ridícula simulación de modernidad que consiste en no dejar espacio público sin una escultura “modelna”.

Frente a imposición y normalización modernas comunicación postmoderna, como pretende Venturi. Comunicación ciertamente en el espectáculo del pastiche, el eclecticismo, la cita de lugares comunes, la dispersión esquizoide, el simulacro, en una palabra : Las Vegas. ¿Es eso la comunicación que se quiere ? ¿Es ése el modelo de opinión pública ? Aquí hay una fuerte discrepancia con el filósofo supuestamente postmoderno Lyotard, cuya pretensión democrática es la radicalmente moderna que desde Marx va asociada al industrialismo.

Por otra parte el industrialismo es tan propio de la arquitectura postmoderna como de la moderna que critica, siendo igual de abstracta que ella. Sólo que la nueva abstracción funciona de otro modo. El arte se desvincula de la Idea, para servir a otro dios inmanente. Supuestamente todo funciona según un esquema que se pretende racional por ser general (aunque Kant, tan invocado, distinguía bien ambas cosas); pero ese esquema se halla poblado de particularidades poderosas que repercuten sus decisiones sobre todo él. La división entre lo general y lo particular se halla insidiosa y brutalmente contaminada. Cuando un sistema general hace que diez (particulares) consuman lo que antes consumían ciento, la misma existencia de noventa (particulares) se hace superflua; pero es un anónimo

esquema general quien supuestamente lo decide. El espacio público sobra y la arquitectura postmoderna fracasa como proyecto socializador igual que lo hiciera el 'modern style'. Los rascacielos y el 'mall' de Jacksonville, Florida, con su brillo inmaculado y su aislamiento policial en medio de la miseria urbana y la pestilencia ambiental da igual si son modernos o postmodernos. En los casos más logrados, como el 'pier' de Boston, es como si la arquitectura espectacular del barroco resucitara no sólo para integrar, sino para marcar la exclusión, como si la gloria del infinito multiforme e imperial expandiera una voluntad de poder tan gloriosa como aplastante con quienes no participan en ella, sino sólo son su consecuencia no deseada.

En la metrópoli esto impone, horroriza o subyuga. En la periferia puede resultar simplemente pretencioso, como el lujo arquitectónico que llenó la España del PSOE de palacios públicos, como la ideología democrática, cuando el Estado ha perdido, desde luego en España, la capacidad de presentar plausiblemente un "proyecto compartido", por usar la estudiada jerga del PP. Y éste es el problema de fondo que se nos hurta v. g. bajo referencia constante a la tapadera nacional en que se ha convertido el problema vasco.

No hay más centro que la pantalla, y la arquitectura imita su brillo esquizofrénico, mientras a lo sumo ofrece unos toques de diseño para la modernidad programática en cuya desnudez siguen confinadas las masas, lo mismo que la pluralidad de realización vital, que promete el industrialismo y exigieron "los maestros de la sospecha", sólo le es aplicable a la masa en la abstracción liberal de unos derechos supuestamente garantizados por sus mayores conculcadores, los Estados y en concreto éste.

Parafraseando a Hegel, una arquitectura pública sin exclusiones ni colonialismos internos seguramente no será posible mientras no "haya un pueblo libre . . . capaz de osar tomarse su figura a partir de sí mismo y por propia majestad". Sólo que actualmente hemos acumulado motivos de sobra para dudar también de programas como éste, que desbordan tan ferozmente incluso nuestras capacidades de previsión y control tanto individuales como sistémicas. "Los maestros de la sospecha" aún estaban lo suficientemente cerca de la Ilustración como para confiar en el fin de la

alienación, en una genérica voluntad de poder, en que donde hubo Ello pueda haber más Yo.

Tenemos que plantearnos otra vez todos los temas, que la ideología liberal reinante ya ni siquiera es capaz de presentar plausiblemente. El fracaso por igual del urbanismo moderno y postmoderno nos recuerda que también la filosofía ha dejado de suministrar planos plausibles, sino sólo intervenciones singulares, como corresponde a una operación de escritura, que por tanto no está garantizada doctrinalmente. El fin hegeliano del arte se repite como fin –para Hegel inconcebible, claro– de una filosofía incapaz de representar conceptualmente el todo superior y sustantivo. El fracaso del urbanismo moderno y postmoderno sólo deja lugar para “urbanizaciones”, que reproducen y a lo sumo palían los efectos de la sociedad imposible, mientras que en filosofía la Hermenéutica –v. g. de Ricoeur–, el Neopragmatismo, los postfrankfurtianos “urbanizan” una miseria teórica.

¿Será cuestión de no tomar decisiones más que en una atención extrema a situaciones humanas todas singulares, sin demiurgos privilegiados ni poderes excluyentes? Eso sería posiblemente volver a la formulación hegeliana, pero con un matiz mucho más modesto y con otra democracia, actualmente casi inimaginable*.

* Este artículo reelabora una conferencia que tuvo lugar en el Cabildo Insular de Tenerife el 29 de abril de 1999 dentro del ciclo “La filosofía de la sospecha”. Mi agradecimiento al profesor Angel Mollá por el permiso para disponer de este texto.

LA FALACIA DE UNA ESTÉTICA DEL CORAZÓN

Diego Romero de Solís
Universidad de Sevilla

El miedo ya aparece en la *Poética* de Aristóteles como una categoría clave de la tragedia, como un concepto vinculado al manantial de la inspiración. El poeta frente a lo fáctico, frente a los horrores de la realidad, exteriores e interiores, frente al cielo acerado y a la violencia metálica de sus nubes, sólo tiene su mundo imaginativo, la palabra que brota del deseo, que hace de las heridas de la realidad una elaboración propia, una lectura singular que contempla el placer por encima de todas las cosas. Solo, apoyado en su imaginación simbólica y en su esfuerzo titánico, logra calmar la amenaza de lo monstruoso y el griterío de las presencias irracionales, que lo oprimen y lo empequeñecen. Su propio temblor, señal inequívoca de una excitación incontrolada, animal e instintiva, no es otra cosa que la vibración del alma que conoce el miedo (“la vida es una lucha instintiva contra la lucidez destructora”¹). En efecto, la lectura poética del mundo, la lectura artística de su condición demoníaca, es la que señala el nacimiento del espíritu, de lo humano. Lo “humano” en su acepción de comunidad de sentimientos, de pasión compartida, de “humanidad”, de inteligencia de carne. El hombre responde al miedo con su cántico, aún sabiendo que lo que acecha no sólo está fuera, en la montaña que amenaza, en el mar turbulento, o en el espacio infinito, sino sobre todo en su interior. El hombre sabe que tiene la palabra y la inmensidad de su imaginación, es decir, la capacidad para crear otros mundos, y hacerlos reales, tanto como puedan serlo la fuerza del viento y de la lluvia, el canto de los

¹ Torga, M.: *Canto libre del Orfeo rebelde*. Edición de Joao Terra. Barcelona, Edhasa, 1998, pág. 71.

pájaros y la música que acompaña el tranquilo discurrir del agua. (“Las palabras. Simples puentes entre los dos márgenes de tierra que el río de la vida separa. Lo que importa es que pase por ellas algún sentimiento. Lo que se dice poca o ninguna importancia tiene, pero el decirlo es un comienzo de fraternidad y esperanza”²).

La tragedia responde a ese miedo intemporal que paraliza los miembros, que asalta el cuerpo de la historia y se hace esencia del tiempo humano, de su destino. De ahí que fuese también la respuesta poética a su fatal determinación. El logos, palabra, razón, crea instantes de libertad, de belleza, como ruinas de palabras que se superponen, como sucesivas capas de piedra que hablan de lenguajes civilizadores. La imaginación creadora ilumina los rincones del misterio, esquinas que se quiebran, rocas que se marchitan y pozos que se agotan. Hay que insistir en este punto donde confluyen tantas cosas decisivas. Es necesario comprender que sólo hay trascendencia cuando se logra imaginarla, creándola, como un edificio, como un poema. La imaginación es materialista, pero no en el sentido de negar el espíritu sino de convertirlo en cuerpo, en materia, en palabra. Este movimiento puede provocar desde una articulación elemental, un débil quejido, hasta una experiencia transformadora, revolucionaria, desde el hálito insignificante de un animal hasta la mutación de toda una especie. La conversión del espíritu en materia implica el trabajo de lo humano, su íntima y dolorosa exigencia de manifestarse, de ser. La amenaza sádica del mundo, la agresión diaria –el espanto de pensarla, de interpretarla, de conocerla, de sentirla–, la palabra llena de veneno, el envilecimiento y el crimen, se repiten como constantes en la vida del hombre. La temporalidad es barbarie y roce continuo con la enfermedad. La angustia, sin embargo, es más que la condición del existente, de su ser para la muerte. Es también memoria y hunde sus raíces en el recuerdo de la inmovilidad, en su inminente presencia, en el azote de su obsesión. (“Y ya es hora –escribe Torga– de que fuéramos sinceros y reconociéramos que nunca, como ahora, el mal ha tenido una expresión tan universal y que el hombre

² Torga, op. cit., pág. 98.

nunca ha sido tan capaz de practicarlo, al mismo tiempo que enaltece el bien en los areópagos de la virtud. El rostro siniestro de Belcebú es la máscara oculta de nuestra perfidia”³).

La alternativa oscila, duda, como en una balanza, entre la nada y la imaginación. El poeta la canta con sus manos, con su boca, pértigas inmensas que le permiten saltar por encima de los obstáculos, de los agujijones de la desidia, de la tristeza y de la desesperación. No importan cifras, números, abstracciones, la avalancha de información que todo lo anega. El mundo del poeta es su propia experiencia, como lo es la del filósofo, si se atreven a cumplir su vocación. Ambos están destinados a alcanzar instantes de universalidad concreta, de inteligente delirio, de *sensus communis*. Este conocimiento, como “el ansia de la falena por la estrella”⁴, en expresión de Poe, tiene una naturaleza especial, muy diferente a la ciencia positiva. Lo que dice, lo que comunica, se apodera del corazón en un instante y lo siente todo el cuerpo. El poeta transforma el sentimiento en razón carnal, común a todos, humanidad sintiente que en su lucidez delira, y cuya lógica accede directamente a un mundo que no existe propiamente, que no tiene realidad positiva, que sólo es simbólico y escurridizo, como una serpiente en el agua de la noche. El corazón, el órgano de la poesía, permite esa clase de intuiciones, intelectuales y afectivas, ese saber visceral de la muerte, que, como territorio extraño, linda siempre con el miedo. El tremor de la palabra es, en cierto modo, el aire de su crimen, la cicatriz que cruza su rostro. El poeta ha de restaurar el entusiasmo, permitir que la razón entre en el cuerpo, la carne se serene, los músculos se relajen, y la garganta y la lengua saboreen el silencio de la victoria, o del fracaso. “La lúcida intensidad de su encuentro con la muerte –dice Steiner– genera en las formas estéticas esa declaración de vitalidad, de presen-

³ Torga, M.: *Diario II. Últimas páginas (1987-93)*. Trad. de Eloísa Álvarez. Madrid, Alfguara, 1997, pág. 102.

⁴ Poe, E.A.: “El principio poético”, en *Ensayos y críticas*, trad. de Julio Cortázar. Madrid, Alianza, 1976, pág. 88.

cia vital, que distingue el pensamiento y el sentimiento serios de lo trivial y oportunista”⁵.

La palabra es signo, pero cuando interviene la imaginación se transforma en símbolo. La vida entra en su estructura formal, el sonido se enciende como si fuera luz, y se intuye un fondo interminable, un sentido que jamás se agota. El pensamiento positivo, que todo lo quiere definir, clasificar, formalizar y sistematizar no entiende la naturaleza espiritual de este problema. (“El culto exacerbado de la inteligencia ha dado como resultado que la propia inteligencia se quedara descarnada”⁶). La presencia del espíritu sólo puede intuirlo el cuerpo que es capaz de sentir la extrema desolación de otro cuerpo, la soledad de su propia carne, el vacío de sus manos, y el misterio agolpado en la misma realidad, como un tronco inmenso e invisible. El espíritu es este miedo que parece rodearlo todo, pero que se hace, de pronto, consciente, se humaniza y se doblega. De ahí que el miedo sea un trascendental, un predicado del ser vivo, de cualquier ser que esté vivo, por mínimo que sea: lo es del hombre y de la falena. En el hombre, como trascendental, se hace atributo del verdugo y del caballero, de la venganza del tiempo y de la depravación de la historia. “A costa de enormes medios personales, corriendo el riesgo de un fracaso más implacable que ningún otro —el santo, el artista, el poeta y el pensador en tanto dadores de formas buscan el encuentro con la otredad ahí donde dicha otredad es, en su vacía esencia, de lo más inhumana”⁷.

El símbolo media entre filosofía y poesía. Cada concepto es la huella de un problema que no se resolvió, una cicatriz endurecida que puede volver a abrirse en cualquier momento de lucidez. La herida del concepto muestra el campo común entre filosofía y poesía. La experiencia poética se nutre muchas veces de estas heridas y la filosofía las provoca en su contacto con la poesía, cuando asume el riesgo de estar a la intemperie, de enfrentarse a las hordas de los nuevos bárbaros. La lucha por la palabra es

⁵ Steiner, G.: *Presencias reales*. Trad. de Juan Gabriel López Guix. Barcelona, Destino, 1989, pág. 174.

⁶ Torga, M. *Canto libre del Orfeo rebelde*, op. cit., pág. 101.

⁷ Steiner, op. cit., pág. 174.

frente común a la filosofía y a la poesía (“sin palabras no hay comunión de cuerpos y almas. Hay tropezones del instinto”⁸). Los conceptos dejan ver una huella inquietante: el sigilo ante lo sagrado, el olor del cuerpo, la inteligencia perenne, la esfinge de la razón, las palabras convertidas otra vez en signos, alejándose de lo humano a través de la garganta.

El miedo, que abrasa la carne, obliga a romper el silencio. Hay que hablar de lo que no se puede hablar. A menudo este lenguaje prohibido resulta ser el que más interesa, las palabras que más se necesitan escuchar y pronunciar, porque define la lengua de la imaginación. Hay que hablar de lo prohibido porque el hombre es un ser condenado a la libertad, a la palabra y a la mentira, a la ambigüedad, al misterio insondable de su propio corazón y al miedo. La libertad tiene una estructura ontológica de ficción, de poesía y silencio, de fantasía y límite, de concepto y llamada ancestral de la tierra. Los poetas lo recuerdan y nos invitan a transgredir las prohibiciones, las fronteras. El miedo no cesa con el alma, con su desaparición, con el enmudecimiento, y retorna más fuerte, más intenso que nunca con el signo. El espíritu es una categoría de la imaginación creadora, pero no de la ciencia, ni de la política, ni de la religión, ni de la filosofía. El espíritu crea el lenguaje, es condición del lenguaje. El espíritu tampoco es ese Ser supremo que concebía la metafísica o que mistificaba la religión (el concepto metafísico o religioso de espíritu está destinado a ser siempre negado, descifrado, destruido por otro concepto más equívoco, más vital, más sutil y provocador, más libre, en definitiva, más inteligente)). El espíritu es una intuición poética en el vacío que dejan las sublimaciones, en la voluntad de la literatura, en el amor del hombre por la fábula y los sueños.

El espíritu es nada, negaciones sucesivas de la luz, y no puede entenderse sin el materialismo de la imaginación. La poética que reclamo es materialista. De ahí que el poema, como la obra de arte, como el auténtico logos (la palabra dueña de sí misma), llamen a un cambio de vida, provoquen el instante, empujen a la pasión de pensar y de sentir, a la parado-

⁸ Torga, *ibid.*, pág. 105.

ja de la conversión materialista a la libertad y al sueño. El pensamiento positivo es ciego para todo esto. No concibe jamás la sabiduría de la alianza entre el entusiasmo y la lucidez, entre la sexualidad y el misterio, entre la palabra y el juego, entre la fe y el escepticismo. Termina por hacerse burdo, ideológico y unívoco. El pensamiento positivo es incapaz de entender que no puede haber símbolo sin trascendencia, ni interpretación sin corazón, ni palabra sin erótica, ni concepto sin herida, ni pensamiento sin heterodoxia, sin libertad. No entiende que pueda hablarse de una trascendencia real, del cuerpo, de la carne, del hígado, de la piel (y no sólo de la televisión y del ordenador). El espíritu es Dionisos, la miel, el zumbido de las abejas, la geometría de los panales –atributos suyos, señas de identidad–, como en los versos de Machado:

“Anoche cuando dormía
soñé, ¡bendita ilusión!,
que una colmena tenía
dentro de mi corazón;
y las doradas abejas
iban fabricando en él,
con las amarguras viejas,
blanca cera y dulce miel”⁹.

El corazón tiene una especial correspondencia con la noción de centro, de equilibrio, desde donde hay que examinar y comprender, de donde brota la vida y la creatividad. Zeus, en la mitología griega, engulle el corazón aún palpitante de Zagreo, cuyo cuerpo los Titanes habían troceado, para finalmente engendrarlo, otra vez con Semele. Dionisos es el corazón de Grecia y asoma, entre las vides, en el paisaje mediterráneo, donde las bacantes recuerdan la identidad entre la vida y la fiesta, entre la palabra y el sentimiento telúrico. Dios se hace logos, amor, morada de Brahma. El

⁹ Frags. de *Soledades* LIX, en *Obras completas*. Ed. de Orestes Macrí. Madrid, Espasa-Calpe, 1989, vol I, pág. 471.

corazón aspira al sueño eterno. El Islam lo piensa como interioridad y trono de Dios (“el cielo y la tierra no me contienen, pero estoy contenido en el corazón de mi servidor”). El corazón en el sufismo se constituye en órgano de la imaginación (teofánica). La creatividad le es inherente. Dios se conoce a sí mismo a través del corazón, acaso a través de todos los corazones individuales que conforman otro colectivo, inconsciente. La luz, la fuerza de la intuición intelectual, de la revelación ilumina la caverna del corazón (san Agustín y el sufismo coinciden en hablar del “ojo del corazón”). El corazón es también el fuego, la fuente, la miel, la abeja, el aguijón a través del que Dionisos se revela. El corazón crea el gusto íntimo, el que mueve la sensibilidad, el que levanta el velo de las cosas y descubre las verdades más sutiles, más hondas y universales. La imaginación se une al corazón para poder percibir la correspondencia entre lo visible y lo invisible, entre lo bello y lo cutre, entre la ternura y la violencia. La oración podría ser entendida como el acto culminante de la imaginación creadora, como una duda de la fantasía entre la opción de la tierra y la del cielo. El corazón aspira a la inmortalidad del cuerpo. La dimensión estética roza lo sagrado y el poema, como grito silencioso, como máscara del animal inhumano (todo es hiel, acidia, amargor de la maldición) se hace sueño creador, revela y duda. ¿No fundamentará el corazón al juicio estético?¹⁰

El corazón tiene, como dice Pascal, razones ocultas. Es, por cierto, más inteligente, más racional, más espiritual que la razón; su propia oscuridad, su misterio impenetrable, es su paradoja y su grandeza. El movimiento hacia la verdad tiene que ver con la inteligencia y lo sensible. Acaso por ello la experiencia estética cobra tanta importancia: brota del gusto, del sentimiento, de los movimientos interiores, de las sucesivas y desesperadas iluminaciones de la intimidad. Los grandes pensamientos, según Pascal vienen del corazón (la paradoja del jansenismo es que también puede ser una respuesta dionisiaca, transgredida, disfrazada, por su

¹⁰ Véase voz “corazón” en Chevalier, J. y Gheerbrant, A.: *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1985, y en Cirlot, J.C.: *Diccionario de símbolos*. Madrid, Siruela, 1997.

desmesurada afirmación del espíritu y su fobia a la carne). El propio discurso de la razón, en su empeño de totalidad, parece que ha de fundamentarse en este encuentro (la totalidad no es el fruto de una racionalidad precisa, no es un resultado lógico, sino una experiencia subjetiva, un hallazgo de la sensibilidad estética, y por tanto del placer o del dolor). Los principios, según Pascal, se sienten y las proposiciones se concluyen. No tiene sentido que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios para poder asumirlos, como tampoco lo tiene que el corazón demande a la razón un sentimiento de todas las proposiciones para poder aceptarlas. No se puede conocer todo por instinto y por sentimiento. Si ocurriera así, el alma sería carne, sonaría en los huesos y la niebla se levantaría de las entrañas. Dionisos se apoderaría de cada persona, de cada máscara, de sus voces, de sus ojos, de sus miembros. El espíritu hablaría con todos los sentidos, con todas las palabras, en todas las lenguas de fuego. El lenguaje sería música. La naturaleza, sin embargo, es cicatera con estos dones. A pesar de ello, los románticos (seguramente nunca antes en la historia se pensó a la naturaleza con tanta imaginación y sensibilidad) exigieron sentir todas las proposiciones para poder aceptarlas. Creo que no estaban muy alejados de la verdad. Y aunque la experiencia personal y el mundo se oponen a este postulado, no se reflexiona lo suficiente sobre el mismo. El mundo, la *humanitas* lo necesita, lo exige, como un *a priori* de la imaginación. No hay, acaso, verdadera reflexión, ni verdadera comprensión, sin sentimiento. (“La vida afectiva. La única que vale la pena. La otra sólo sirve para organizar en la conciencia el proceso de la inutilidad de todo”¹¹). No hay razón, no hay inteligencia lúcida, si no está también la sensibilidad por medio (“Sé lo que valen las ideas, pero lejos de mí equipararlas a los sentimientos”¹²).

La razón sin *sensus communis* —ese *sensus communis* de Shaftesbury que aparece también en la *Crítica del Juicio* de Kant— conduce a la barbarie, a la enfermedad y al crimen, al desprecio de los seres humanos, a con-

¹¹ Torga, *ibid.*, pág. 104.

¹² Torga, *ibid.*, pág. 104.

vertirlos en mera mercancía, en cosas que se utilizan, se gastan, se tiran o se masacran. La voluntad de poder irrumpe, y se compromete con las razones del miedo. El corazón, de cualquier manera, simboliza esta carne común, esta interioridad colectiva, la amplitud de este sentimiento, de esta conexión espiritual con la vida, pero ha de tener cuidado de no reforzar un tópico, un concepto vacío, un sentimiento fácil y superficial para acceder a la buena conciencia. Nunca lo es para la escritura creadora, ni para el político que es capaz también de administrar los sueños. Nunca lo es para el científico (o para el filósofo) que reflexionan sobre la naturaleza, que la sienten como propia y hasta íntima (y no sólo como algo meramente exterior y objetivo). Hay que sospechar de las estéticas del corazón:

“¡Ojalá pudiera rebelarme en un mitin dentro de mi alma!

Pero ni siquiera tonto soy.

Ni la defensa tengo de poder adoptar opiniones sociales.

No tengo, en verdad, defensa alguna: soy lúcido.

Repito: soy lúcido.

Nada de estéticas con corazón: soy lúcido.

Repito: soy lúcido.

¡Mierda!, soy lúcido”¹³.

El corazón ilumina los fundamentos del humanismo trágico y desconfía de sí mismo (“nada de estéticas con corazón”). La estética del corazón es una falacia. Sin embargo, el corazón es hermenéuta de lo sagrado, y descubre y restaura la lectura poética del mundo. El secreto del poema, de la obra de arte, está en el espacio que arranca a la mediocridad y a la angustia, a la negación, y su símbolo arcano es un humilde venero de infinito. El espíritu —el cuerpo silencioso de los ángeles y la intuición ciega de los hombres— escapa siempre al abrazo de la vehemencia y al gesto compulsivo de la determinación. Cuando se conceptualiza, se redu-

¹³ Fragmento final del poema de Álvaro de Campos “Se cruzó conmigo...”, en Pessoa, F.: *Antología de Álvaro de Campos*. Edición bilingüe preparada por J.A. Llardent. Madrid, Edit. Nacional, 1978, pág. 389.

ce, se miente; se atenta contra lo sagrado. El espíritu es el horizonte intelectual más sutil del ser humano, la creación más penetrante de su cultura. La presencia de su aura, el reconocimiento imaginativo de su ser, se produce en una experiencia vertiginosa a través del corazón (compostura del gesto y de la luz, armonía contradictoria de la palabra, de los colores, y el pánico que avanza, que se hace íntimo como la piel, como la lengua, cuando, de pronto, presiente a la humanidad y la enuncia). El corazón es contradictorio, porque avanza en el mismo caudal de la vida, anegando el espacio de los sueños, exige el sacrificio, pues provoca la muerte del pasado, paralizando a su víctima de manera inmediata y obstruyendo cualquier salida, pero también crea, de inmediato, el impulso redentor. No puede haber lucidez sin esta fatalidad del corazón. Lo que sí tal vez haya es astucia, mera inteligencia, capacidad de adaptación, cinismo y una mirada corta, bruta, de bárbaro, de fanático, de servil dominio. El lenguaje sabe de la atracción que el mal tiene en cualquier lugar donde palpita la vida, en el interior de todos los seres, en la inspiración, en las palabras y en los trabajos, en las leyes, en las conductas, en los significados y aspiraciones, en la técnica y en el dinero, en los valores fluctuantes como las bolsas, en el delirio báquico de la materia. El espíritu es el vértigo del cuerpo, el imán del diablo, el apetito del saurio, la condición del poema y del pensamiento. El espíritu está en la inteligencia de la masa, en su unidad y diferencia específica, pero también en el resentimiento del solitario que huye. El espíritu pertenece al mal, al misterio de su victoria, al enigma del corazón, a sus tinieblas. Es nada, fatiga y envejecimiento, eterno retorno y demencia.

La tradición occidental, clásica y romántica, atribuye a lo poético la más elevada potencia estética, es decir, reconoce al corazón su papel en el significado del lenguaje. La palabra es interioridad, movimiento de la imaginación, sentido común estético, sensibilidad consciente e inconsciente que busca la música de las intuiciones carnales. Lo poético transforma al signo en logos, un término que apunta a lo colectivo, a lo público, al *sen-sus communis*. La inteligencia reclama los extremos de la sensibilidad, los grandes valores, los grandes significados. El amor, la libertad, la justicia, la igualdad, la democracia, el sentido de la vida, la bondad y la belleza, la

amistad, la valentía, la lealtad y el honor cobran vida, dejan de ser señales o signos de la muerte, para convertirse en realidades trascendentes creadas por la imaginación, nombradas por la poesía, reconocidas por el corazón, corporeizadas a través de los gestos (no hay trascendencia sin cuerpo) y razonadas por la inteligencia. El gesto es la verdad del corazón, su pensamiento o su falta, la sensibilidad o su carencia, el lenguaje del *sensus communis*. El propio poema, la obra de arte, cuando significa, convierte, transforma, pide un cambio de vida, una mutación que se exprese en las manos, en la representación de la gesta de vivir, en los sentidos y hasta en la respiración. Eros se hace palabra, metáfora, y lo que dice deja de ser verborrea para hacerse impulso vital, electricidad luminosa de las cuerdas vocales y del esófago. La sintaxis es un elemento constituyente del propio cuerpo, y acaso sea también la armonía de sus pasiones, de sus sentimientos.

Así como un arquitecto concibe un edificio y un grupo de personas lo levanta, así como un poeta escribe un poema, o un músico una partitura, así como el amor engendra nueva vida y la noche se puebla de sueños, del mismo modo la imaginación crea el mundo de las palabras. El espíritu cobra realidad mediante su concurso y se hace forma, fugacidad de los conceptos, ardid de la trascendencia. La imaginación crea ficciones, fantasmas, actos fallidos que se esconden al amparo de la ambigüedad, pero también crea mundos reales, palabras que significan, sonidos que reflejan el eco de la vida, ademanes llenos de historia y de orgullo, reflejos múltiples de la verticalidad de la carne. El mal llega con la vida, con su absurdo y su violencia, con la bruma y la tormenta de los cuerpos, y la imaginación lo enciende, y obliga a sentir el escalofrío de su presencia oscura, el sadismo de sus garras venenosas y su lascivia. El siglo XX ha imaginado el mal y lo ha identificado para siempre con la naturaleza humana. De ahí que el mal haya llegado a ser ontológico y el bien, o la belleza, efímeras y aburridas fantasías que ni siquiera el arte más conservador reclama con demasiada insistencia. La poesía lo sabe, conoce por intuición que este mundo pertenece al mal, que retorna sin remedio a su influencia demoníaca. El poeta lo experimenta en su obra y en su vida. En cualquier tiempo fue difícil soportar la condición humana, mas ¿quién es hoy capaz

no ya de soportarla sino de imaginarla de nuevo?, ¿quién puede amar su destino?, ¿quién puede ser coherente?, ¿quién es capaz de construir lo humano? La palabra agoniza. El hombre muere y el espíritu huye como el veloz zorzal que presiente el peligro del disparo.

Hay una jungla en las palabras, en los nombres que, al pudrirse, se purifican, en la razón que entra como el sol en la selva, cuando caen los árboles de viejo y mueren de muerte natural (un nuevo espacio se abre en la vegetación, vuelve la lucha de animales y plantas para ocuparlo, beberse el sol penetrante, su lengua amarilla, hasta que de nuevo queda cubierto por el bosque). La vida de la jungla está siempre renovándose. El sol, las plantas, los árboles, los insectos, todos los animales retornan a la aventura de vivir, a los huecos de luz, de putrefacción y humus. El lenguaje refleja esta convulsión, al igual que las ideas, que pierden la vida, como las palabras, y mueren en silencio, en soledad. Los conceptos son sus cicatrices. La imaginación creadora ilumina de nuevo el suelo de la angustia, del miedo, y como un río, cruza la tierra, y como un arado la surca. La imaginación transforma el dolor en trabajo y el sudor en palabra del cuerpo. La locura, el espanto y la violencia crecen con el ritmo de las mareas, con la sexualidad del mar, y en las playas quedan los restos del naufragio. Acaso, entonces, todo sea símbolo y poema. El grito humano y la exactitud del fracaso dibujan un inmenso vacío que puede ser imaginado en belleza. Filosofía y poesía coinciden en el holocausto, en el abismo, en el reconocimiento del mal. El anhelo de la carne, de la palabra, se agota en los conceptos ciegos y en las intuiciones vacías, pero acaso se recupera con el trabajo del corazón, en ese límite, donde, según Leopardi, “nasce il coraggio”.

ÉTICA PÚBLICA Y AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA

Ramón Vargas-Machuca
Universidad de Cádiz

De cuando en cuando la prescripción de moralizar la política se apodera del escenario de la opinión pública. Normalmente lo que se busca con ello es evitar el que los políticos profesionales se crean con la franquicia de poder hacer cosas que a los demás les está prohibidas apelando, por supuesto, al bien común o la “*salud de la república*”. También, y sobre todo, cuando no sabemos muy bien qué hacer con una realidad como la política que nos parece insolvente o nos provoca desafección, exigimos la moralización de la política para demandar que lleve directamente a la práctica o un prontuario de valores generalmente autoevidentes o por lo menos que adecue su comportamiento a las “formas trascendentales de lo moral”: imparcialidad, transparencia, honestidad, lealtad, etcétera. En cualquiera de los casos el discurso de la moralización viene a poner de manifiesto los síntomas de un malestar generalizado de la política, su descrédito y, en resumidas cuentas, la deriva en aumento hacia su deslegitimación.

Las relaciones entre moral y política y las dificultades que le acompañan se suscitan a raíz de la pregunta acerca de cuales son los principios o reglas que debe seguir el hombre político en el ejercicio de su actividad. Cuando en otras actividades se enfrentan a cuestiones análogas se reconoce la existencia de conflictos morales con independencia de la solución que se les de a los mismos. La singularidad de nuestro asunto estriba precisamente en que lo que aquí está en cuestión es si tiene sentido el que en la actividad política se planteen conflictos morales y, por tanto, la pertinencia de la cuestión de la licitud o ilicitud moral de las acciones políticas (Bobbio 1998, 13). A nadie se le escapa que tras este planteamiento hay una rancia disputa acerca de si debe prevalecer lo políticamente útil o lo

moralmente justo y a la que subyace el viejo conflicto entre lo que exige hacer la política y lo que prescriben las reglas socialmente admitidas de orden moral, jurídico o consuetudinario (o.c., 15).

Como se sabe, fue, sobre todo, a raíz de la formación del estado moderno cuando el problema de la relación entre ética y política se hizo particularmente agudo llegando a ser identificado por una de sus manifestaciones más llamativas: el problema de la “razón de estado”. Cuando Maquiavelo hace decir a Cosino de Médicis que los estados no se gobiernan con el *pater noster* en las manos está afirmando que en la política, expresión de la voluntad de poder, más que los principios se valoran “las grandes obras” y que por tanto el hombre político no puede conducir su propia acción en función de los preceptos de la moral dominante que en una sociedad cristiana como aquélla coincidía con la moral evangélica. Otro ángulo dramático del problema se rebeló también en los albores de la modernidad con ocasión de las guerras de religión y los actos moralmente repudiados que le acompañaron que fueron ejecutados, sin embargo, en nombre del orden moral por antonomasia. El impacto de acontecimientos como los de la “noche de San Bartolomé” impulsó a aquel “liberalismo de la reforma”, el cual, al igual que Locke en su *Carta sobre la tolerancia*, recomendaba que en la hora de la política “pusiéramos entre paréntesis” nuestras profundas diferencias morales para que privatizando nuestras convicciones más hondas lográsemos la conveniente separación entre el reino de Dios y el reino del Cesar¹.

Más tarde, la tradición ilustrada en su versión predominante encontró un mecanismo de reconciliación entre moral y política basado en la anulación de la tensión por la vía de la mistificación de la política. La armonía de la política con sus principios éticos es constitutiva; las transgresiones y antagonismos que en la práctica observamos son debido a la falta del adecuado esclarecimiento y de reglas justas. A juicio de Kant, lo importante es el orden, la armonía así como el control sobre los actos, todo lo

¹ Locke 1955, 24; Galston 1995, 525 y ss.

cual nos lo proporciona la razón. Pues bien, la regla, la moral y el derecho nos garantizan unidad y orden racional, seguridad y certeza. La moral es un conjunto de leyes obligatorias según las cuales debemos actuar. Las leyes proveen los mejores fines políticos y la justicia resulta la única forma de gestionar el bienestar general (Kant 1993, 42). Para Kant la *salus reipublicae* se condensa en un “Estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar a través de un imperativo categórico” (Kant 1989, 49). Por tanto la moral y el derecho tienen fuerza vinculante, “sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven”, sin necesidad de tomar en consideración el “bienestar o malestar que de ello pudiera derivarse” (Kant 1993, 49). Así las cosas, ni es concebible que se produzcan discrepancias entre la moral (entendida como teoría del derecho teórica) y la política (como teoría del derecho aplicada), ni cabe una excepción a los principios de la moral porque eso supondría abdicar de la razón y la ley (Kant 1996, 45-49). Y es que en la concepción kantiana justicia y poder se repelen al tiempo que la política y sus dilemas se diluyen en la moral y el derecho. La verdadera política, sentencia Kant, no puede dar un paso sin haber rendido antes pleitesía a la moral... toda política debe doblar su rodilla ante el derecho” (Kant 1996, 60).

El impacto de esta identificación ideal de Razón, Justicia, Derecho y Política ha sido de tal trascendencia que a partir de entonces dominó las relaciones entre moral y política negando la plausibilidad moral e intelectual a toda consideración alternativa del problema basada en la hipótesis de la aplicación de un modelo de racionalidad imperfecta y justicia incompleta a la evaluación del poder político. Lo que en otro lugar hemos denominado el *prejuicio racionalista de la justicia perfecta* y que viene a coincidir con la pretensión de justificación completa de las acciones político-morales no sólo ha tenido como consecuencia más obvia manifestar que la justicia es incompatible con la política sino contribuir, a su pesar, a que los criterios de justicia a fuer de impecables dejen de cumplir de un modo efectivo su papel de control de calidad y de métrica de las alternativas políticas (Quintanilla-Vargas-Machuca 1989, 174). Ocurre, sin embargo, que más allá de los avatares de su historia intelectual y del impacto de sus

distintas representaciones conceptuales el problema de la relación entre política y moral continúa ahí y las tensiones que generan no han decaído; como tampoco ha decaído la suposición de muchos de que es imposible plantear las relaciones de la moral con la política en los mismos términos que en cualquier otro ámbito de la interpelación social.

El hecho de que, a nuestro juicio, bastantes de las estrategias de justificación de las relaciones entre la moral y la política hayan estado desenfocadas se debe a que se ha considerado a *la política una realidad instrumental* y funcional respecto de otros ámbitos donde en verdad se sitúan los patrones de evaluación de excelencia y donde en realidad se substancia la “almendra” de la política. Como apuntábamos más arriba, la relación moral/política evoca frecuentemente la presencia de un patrón externo con arreglo al cual se enjuicia el valor de la política. No siempre ese patrón externo ha sido la moral, a veces ha ocupado su puesto el derecho en la convicción de que cualquiera de ellos proporciona una seguridad y una certeza que no cabe encontrar en la conflictiva y fluída realidad de la política. Desde esta perspectiva, las acciones de la política, a las que por naturaleza se consideran estratégicas o tecnológicas, sólo pueden ser valoradas en tanto contribuyen a realizar un principio o procurar un fin externo a su propia constitución política. Para el caso lo mismo da que el proyecto al que sirve lo político sea de orientación deontologista, utilitarista u obediencia a los imperativos de una moral corporeizada y fáctica de corte comunitarista, el hecho es que la política se ilumina con “el candil” de la ética y se concibe subordinada a la realización de un proyecto de naturaleza moral.

Análoga situación se plantea para la realidad de la política cuando se acude a los recursos del derecho como sucedáneo de la moral —“moral empotrada en el derecho” como gusta decir a Habermas— y se resuelve que el disciplinamiento jurídico se convierta en la “métrica de la política” otorgando a los operadores jurídicos, intérpretes autorizados y ejecutores de los principios morales, un protagonismo tan desmesurado que vacía de substancia la propia acción política. Sin duda, una deriva instrumentalista de la política de este calado comunica, a la postre, con esa otra variante tecnocrática según la cual el saber técnico se subroga la competencia polí-

tica y que, por tanto, los problemas políticos no arrancan de conflictos ineliminables de intereses y de valores, muchas veces incompatibles o inconmensurables, sino que simplemente son consecuencia de errores². Está claro que, si se examina la política exclusivamente con cualesquiera de estos patrones, los resultados son siempre decepcionantes.

Otras vertientes de justificación de la singularidad de la relación de la política con la moral así como otros intentos de resolución de los dilemas de aquélla se han explorado por el procedimiento de promocionar una ética especial o un *ius singulare* para el mundo de la política. Se trata de poner en pie estrategias de diversificación de las éticas. En ese sentido, y a modo de ejemplo, podemos evocar algunas de las más conocidas dada la relevancia de sus promotores en la historia del pensamiento. Así, Stuart Mill propuso distinguir, por un lado, pautas que orientan el ámbito de lo público, y a cuya luz cabe enjuiciar las acciones de los gobiernos y responsables políticos en el orden político, y por otro aquellas pautas morales que definen nuestros modelos de vida privada y orientan los comportamientos de las personas en las esferas no políticas³. Weber, por su parte, diferenciaba, como es bien conocido, entre una ética más apropiada para profetas, que adecua la conducta a la convicción moral sin ninguna condición, y una “ética de la responsabilidad”, pertinente para políticos que deben actuar pensando en las consecuencias de sus acciones u omisiones⁴. También cabe acudir para argumentar la singularidad moral de la política al expediente de las *éticas profesionales*. Así, y al igual que el cirujano o el piloto de avión los políticos se dotan de un código deontológico, es decir, habilitan reglas propias y particulares así como algunas exenciones respecto a las reglas generales en tanto que poseedores de una competencia específica y un saber experto, el logro de cuya excelencia requiere un

² A. Panebianco, “Fare a meno della politica?”, *Il Mulino*, vol. XLII, n° 348, 1993, p. 639.

³ J. Stuart Mill, *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville*. Madrid, Espasa-Calpe, 1991, cp. V.; Laporta 1990, 16-17.

⁴ M. Weber, “La política como profesión”, en M. Weber, *El trabajo intelectual como profesión*, Barcelona, Bruguera, 1983, pp. 136 y ss.; Laporta 1990, 19-20.

régimen normativo particular y la ejecución en alguna circunstancia de actos moralmente reprobables (Bobbio 1998, 23). No nos convencen estos itinerarios como vía de solución del contencioso entre moral y política, porque, como dice Muguerza, ni hay ni puede haber dos éticas —una para políticos y otra para el resto de los mortales (Muguerza 1990, 402)—; pero sí estamos convencidos de que la única ética superviviente debería echar cuentas no sólo de las convicciones y los principios sino también de los fines, los medios y las consecuencias de la acción.

Muy frecuentemente las discusiones y los argumentos sobre la singularidad de las relaciones entre moral y política han girado básicamente en torno a la *autonomía de la política*, asunto mal comprendido y peor explicado, circunstancia a la que imputamos la persistencia de propuestas de solución equivocada como las de corte instrumentalista o “corporativista” que acabamos de comentar. Para empezar no debe confundirse la idea de autonomía de la política con el empeño de muchos profesionales de la política en reservarse para sí algunas “zonas francas”, es decir, la existencia de parcelas de la actividad política escasamente iluminadas, ligeras de constricciones jurídicas y con pocos controles democráticos. Más bien, el concepto de autonomía remite al hecho de la especificidad del ámbito político, es decir, a su innegable singularidad constitutiva y a los vínculos que dimanar de los bienes y disposiciones “virtuosas” propiamente políticos⁵. Por un lado, ninguna otra actividad individual o social, ninguna otra esfera de la interacción tiene las características y el alcance de la política, cuya modalidad de poder, delegado y consentido, produce decisiones colectivizadas, vinculantes y sin escapatorias en asuntos relevantes y cruciales para el común de los mortales. De ahí que no quepa la analogía con cualquier otra actividad privada o pública o cualquier otro ámbito de la vida social y, por tanto, tampoco cabe asimilar sus pautas a las propias de una corporación como si de una suerte de ética especial se tratara (Bobbio 1998, 10). Por otro, y aun sabiendo que tanto los proyectos como las pau-

⁵ A. Panebianco, “La cattiva retorica del moralismo”, en Viroli, M., Panebianco, A. y Matteucci, N. (1994), *Etica pubblica e autonomia della politica*, p. 426.

tas de la política suelen tener una inspiración moral, sin embargo, dado el politeísmo, la competición y hasta la inconmensurabilidad de muchos estándares morales, es preferible fundamentar el juicio político y argumentar la plausibilidad de las iniciativas políticas en una *ratio intrínseca* que no hay que remitir a un fundamento externo, moral o religioso sino que pueda ser comprendida, estudiada y rectificadas a partir de sus propias premisas, aplicaciones y consecuencias (Pasquino 1994, 577).

El retorno a los antiguos nos recuerda que para ellos no tenía mucho sentido hablar de licitud e ilicitud moral de las acciones políticas dado que en su agenda no se hacía presente un conflicto entre sistemas normativos, el de la política y el de la moral sino, sobre todo, el juicio sobre el buen o el mal gobierno, sobre si se procuraban las “grandes cosas” y no el beneficio particular, si se daba cumplimiento a la “razón de estado” que no había que identificar con una teoría de la derogación sino con el lema *salus rei publicae suprema lex*⁶. Ese juicio político necesita criterios y rango normativo propios independientemente de patrones morales particulares.

Pues bien, en nuestro contexto civilizatorio y en conexión con el desarrollo del estado de derecho y el afianzamiento de las prácticas democráticas, la “salud de la república” o el “bien común” se ha ido decantando históricamente de modo progresivo en un conjunto de *bienes y virtudes políticas* que ni son la simple suma de bienes privados, ni tampoco trascendentales morales, que no se solapan con los contenidos de una moral corporeizada y mucho menos con las reglas de una ética especial o deontología profesional. Sin referencia e estos bienes políticos, a los que se tiene como horizonte irrebable, no es posible fraguar de un modo legítimo y creíble auténticas “razones de estado” o formas de lealtad política y patriotismo, ni siquiera un cuerpo de argumentación en el que fundamentar la plausibilidad de una propuesta política. Gracias a ellos identificamos males políticos, distinguimos la congruencia de medios con fines, cribamos las buenas disposi-

⁶ M. Viroli, “La cattiva retorica dell’autonomia della politica”, en Viroli, M., Panebianco, A. y Matteucci, N. (1994), *Etica pubblica e autonomia della politica*, p., 417.

ciones de lo que son hábitos reprobables e incluso podemos obtener criterios para un juicio de conjunto de legitimidad, eficacia y eficiencia respecto de las diversas iniciativas políticas en liza. Así pues y frente a una consideración instrumental y vicaria de la política justificamos la especificidad y la autonomía de la política justamente por referencia a esos bienes políticos, algunos de los cuales pasamos a evocar a continuación:

a) El primero de estos bienes es, sin duda, la propia *existencia de un orden político* que funcione como marco continuado y respetado de autonomía y cuyo poder se expresa como capacidad *coactiva* que se ejerce en régimen de *exclusividad* (violencia legal) y a título *legítimo* gracias a que sus fines, “investidura” y procedimientos se consideran justificada y razonablemente valiosos (Bovero 1997, 5-6). Decía Walzer que la pertenencia a una comunidad es el bien primario origen de todos los demás bienes políticos y morales (Walzer 1983, 42); pero es el estado como expresión política de una vida en común el que garantizando un cierto orden y una reproducción estable de las relaciones y estructuras sociales mantiene la paz civil e impide la disgregación de la convivencia o su transformación en conflicto generalizado. Es más, la esfera política es la que hace posible la existencia de la justicia en las demás esferas de la vida social. Y es que no puede haber comunidad política justa si antes no hay comunidad política. Hannah Arendt aludía a que los principios de una añorada justicia universal basada en el reconocimiento de los derechos humanos han demostrado ser inaplicables cuando las personas no pertenecen a ningún estado o aquéllos principios no son adecuadamente garantizados por aparatos políticos estatales⁷. Incluso si queremos promocionar un orden político cosmopolita basado en los derechos humanos y dispuesto a protegerlos, el camino para avanzar hacia ese objetivo parte de las comunidades políticas existentes y se va haciendo a medida que éstas demuestran una disposición real, no retórica, a que las actuales instituciones políticas transnacionales multipliquen su eficacia en esa dirección.

⁷ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 371 y ss.

No obstante, a la hora de aquilatar la función de bienestar vinculada a la existencia de un orden político conviene tener muy presente también este otro criterio fundamental: la presencia de un cierto orden no conflictual, es decir, la constatación de un mínimo grado de gobernancia, si bien explica la existencia del poder político, no lo justifica como un bien, ya que su legitimidad viene determinada por la calidad de ese orden político. Dicha calidad se configura por variables tales como el valor de los “fines ulteriores” (el modelo de convivencia propuesto) así como su rendimiento, la índole de sus reglas, el tipo de vida colectiva que estructura, las relaciones sociales que reproduce y las disposiciones ciudadanas que promueve (Bovero 1997, 14).

b) Un segundo bien político que se deriva consecuentemente de la implantación de un buen orden político es, sin duda, *el primado de la legalidad*. Desde el *nemo de legibus solutus* hasta la expansión y densificación actual de la regulación legal de los derechos, el despliegue del *rule of law* ha ido decantando uno de los bienes políticos más básicos heredado tanto de la tradición republicana como de la liberal. La nomocracia habilita el control jurídico del poder y un marco de garantías frente a cualquier arbitrariedad, lo que da al ciudadano, certidumbre, seguridad y predictibilidad. Además la igualdad formal al establecer el alcance universal de los derechos y obligaciones —desde luego en el supuesto de que sus leyes sean dictadas por un régimen de democracia constitucional y representativa— se ha convertido en el vehículo histórico de la potenciación de otros derechos más substantivos y también del pluralismo de la sociedad civil (O Donnell 1999).

Sin embargo, bienes políticos tan preciados como los dos hasta ahora reseñados se encuentran actualmente amenazados por el aumento de la ingobernancia y por los déficits del estado de derecho. El crédito de la política se ha ido perdiendo en la medida en que *la mercantilización de la política, la colonización mediática y la endogamia partidaria* están volviendo autorreferenciales a las instituciones de intermediación política, vaciando a la política de su substancia, haciéndola subalterna y desactivando su impulso reformista. Por otro lado, los peligros para el primado

de la legalidad proceden hoy de la multiplicación de *poderes salvajes* y la *extensión de la colusión*. Proliferan “poderes salvajes” ilegales, desde la financiación de la política en las democracias asentadas a la criminalidad organizada internacional sustituta del estado de derecho en algunas de las nuevas democracias. Al tiempo, aumentan su influencia esa otra clase de “poderes salvajes” por causa de la ausencia de un derecho que determine las constricciones jurídicas pertinentes a su actividad y que van del micropoder de un marido que inflige malos tratos a los macropoderes económicos y mediáticos que colonizan gradualmente la vida pública pasando por una sociedad internacional iliberal y desigual que opera bajo la lógica del poder y el miedo (Ferrajoli 1998). Además, a la presente dislocación del orden heredado se responde con nuevas y variadas experiencias de concentración y colusión de poderes económicos, culturales y políticos, sintomáticas de las actuales sinergias entre dinero y política.

c) Las aspiraciones contenidas en los dos bienes anteriores junto a un contexto tan amenazante alzapriman el bien político de un *constitucionalismo denso*, el cual como sistema de límites y vínculos, de constricciones y garantías actúa como elemento minimizador de incertidumbre y arbitrariedad y como freno de las inercias despóticas de un poder constituido y de la dominación de los poderes salvajes. El constitucionalismo –nos referimos, por supuesto, al de expresión democrática– define la substancia, extensión y procedimientos de la actividad estatal demarcando lo que puede ser disputado en la contienda política ordinaria y lo que está constitucionalmente blindando frente a los excesos. Tanto los momentos constitucionales como los arreglos institucionales contramayoritarios fuerzan a conformar las posiciones de un modo cooperativo y deliberativo al tiempo que adscriben autoridad argumentativa a las decisiones, evitando así la tendencia a que se impongan siempre las preferencias del más fuerte. Pero además y puesto que las disposiciones constitucionales están regidas por principios de justicia, el constitucionalismo democrático protege valores, positiviza bienes políticos y desarrolla así la dimensión substancial de la democracia haciendo que el diseño de las instituciones y el contenido de las leyes sean coherente con los principios y derechos constitucionales.

Para ello se establecen disposiciones estructurales constitutivas del principio de ciudadanía, que no sólo protegen derechos como fueros sino que garantizan derechos como recursos habilitadores de las capacidades básicas de los individuos. Así pues pertrechados con los distintivos de unos derechos que son *entitlements, powers and provisions*, los ciudadanos puedan funcionar con independencia material, formar autónomamente las propias creencias y determinar adecuadamente sus metas (Brown 1998).

d) En paralelo a los anteriores bienes políticos y gracias al desarrollo del estado de derecho y al impulso democrático de los movimientos emancipatorios, la institución de *la representación política* ha devenido un bien político universalmente reconocido en tanto que va vinculada a la prioridad de la acción electiva-inclusiva a la hora de decidir quien gobierna, cómo y para qué y en tanto que con su concurso se abren oportunidades de modificar el status quo. Además, el sustento valorativo de la representación se incrementa porque como modelo de gobierno de la interacción alivia las paradojas de la participación, la competición política y los problemas de una coordinación cognitiva eficaz (Brennan y Hamlin 1999). Pero en última instancia el rendimiento moral y la productividad política de la representación se relacionan con su condición de mecanismo de control democrático y recurso participativo y dependen del adecuado funcionamiento de sus rasgos distintivos: la autorización ciudadana o elección de los que deciden por los ciudadanos, la obligación de éstos de dar cuentas asumiendo las responsabilidades correspondientes, la sensibilidad hacia las demandas de los electores, la vulnerabilidad de los agentes políticos y, por último, la aplicación del principio de inclusión en los procesos de decisiones de todos aquellos afectados por las mismas.

Sin embargo, atendiendo a las nuevas condiciones de la política, la representación es la institución que más amenazada está debido a la manipulación de sus distintivos. Y es que cuando las demandas se crean y las respuestas se indician desde el lado de la oferta, cuando la vulnerabilidad de las élites políticas se vuelve costosísima, cuando las posibilidades de entrada en el circuito político resultan o muy limitadas o poco recomendables, es que entonces el atributo de la sensibilidad hacia los intereses

ciudadanos (*responsiveness*) se haya muy demediado, el régimen tasado de la responsabilidad se ha desactivado (*accountability*) y la democracia en vez de inclusiva se ha vuelto excluyente. Pues bien, para esta clase de males no hay otro antídoto que refinar e implementar los mecanismos institucionales de control democrático constitucionalizando las normas básicas de la democracia interna de las agencias de intermediación así como de su transparencia financiera y, desde luego, constitucionalizando los incentivos para la participación en los procesos decisionales básicos que les afectan (Maravall 1999).

e) Existe, por último, un bien político, más intangible y menos institucionalizable que los otros, pero que resulta una condición básica para que los demás no acaben demediados o metamorfoseados en un contexto social con una deriva creciente hacia la anomia y la desresponsabilización y con una clase política profesionalizada punto menos que endogámica y cínica. Nos referimos a la *competencia cívica*, que no hay que identificar con un virtuosismo que en nombre de la ética y como reacción al procedimentalismo vacío del liberalismo filosófico rechaza la sociedad liberal. Más bien, se trata de subrayar que el desarrollo consecuente de esa misma sociedad, liberal y democrática, así como el de sus instituciones necesitan el *humus* de una cultura pública, cimiento moral, disposiciones y hábitos en los individuos así como vínculos estables, todo lo cual precisa un tipo de educación y el cultivo de algunas virtudes cívicas como sostén de las instituciones de una sociedad libre (Giner 1998; Dagger 1997). De esa manera y a través de la reflexión, el juicio político y la acción, los ciudadanos ejercen su responsabilidad individual y aprovechan, no como demandantes pasivos sino como participantes, las oportunidades políticas que generan los recursos inherentes a los otros bienes que hasta aquí hemos reseñando.

Pero el bien político de una vida ciudadana activa y competente traspasa las fronteras del estado. Es más, el compromiso cívico, la práctica de valores individuales, el espíritu de equipo, la confianza, la tolerancia, en tanto que deferencia o aceptación razonada de la diferencia, e incluso la hipótesis altruista, traducida las más de las veces en cooperación y reci-

prociudad, se aprenden en la comunidad y se realizan en una vida asociativa rica y densa, de tal manera que allí donde no se desarrolla todo este “*capital social*” se desvitaliza el entramado institucional y las reformas del mismo se vuelven imposibles o devienen puro transformismo (Boix y Posner 2000). Así pues, la necesaria cultura político-democrática no fructifica sin competencia cívica. Como tampoco prende la práctica valiosa de la democracia sin el florecimiento de una plural y densa vida asociativa y sin la *presencia activa de un tercer sector* cuyo concurso resulta imprescindible para el arraigo de los bienes políticos y la realización de aquéllas políticas públicas vinculadas a los mismos, lo cual fuerza a reinventar las estrategias de organización y las formas de concertación entre acción estatal e iniciativa social.

La promoción de esta clase de bienes propiamente políticos favorece la *producción de novedad*, imprescindible para enfrentarse de un modo informado y solvente al desafío de la complejidad y aparición constante de situaciones imprevistas e inéditas, transforma la *responsabilización social* tanto en recurso para habérselas con la llamada “sociedad del riesgo” como en un mecanismo que previene contra la manipulación frente a la “sociedad mediática y mediatizada” y, finalmente, activa el aprendizaje de *disposiciones cooperativas* que refuercen los cambios motivacionales ineludibles para que la actividad política no se lance irremisiblemente por la pendiente de la irrelevancia, la subalternidad o la endogamia.

BIBLIOGRAFIA

- Bobbio, N. (1998), “Ethique et politique”, *Diogenes*, nº 182, pp. 11-37.
- Boix, C. y Posner, D. (2000), “Capital social y democracia”, *Revista Española de Ciencia Política*, vol. 1, nº 2, pp. 159-185.
- Bovero, M. (1997), “La natura della política. Potere, forza, legittimità”, *Teoría Política*, vol. XIII, nº 3, 1997, pp. 3-15.
- Brennan, G. y Hamlin, A. (1999), “On Political Representation”, *British Journal of Political Science*, vol. 29, nº1, pp.109-127.
- Brown, Rebecca L. (1998), “Accountability, Liberty, and the Constitution”, *Columbia Law Review*, vol. 98, nº 3, pp. 531-579.

- Dagger, Richard (1997), *Civic Virtues. Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press.
- Ferrajoli, L. (1998), "Garantismo e poteri selvaggi", *Teoría Política*, vol. XIV, nº 3, 1998, pp. 11-24.
- Galston, W. A. (1995), "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, nº 105, pp 516-534.
- Giner, Salvador, "Las razones del republicanismo", *Claves de la razón práctica*, nº 81, 1998, pp. 2-13.
- Kant, I. (1989), *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1993), *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1996), *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- Laporta, F. J. (1990), "Ética y Política", *Claves de razón práctica*, nº 2, pp. 15-21.
- Locke, J. (1955), *A Letter Concerning Toleration*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- Maravall, José María (1999), "Accountability and Manipulation", en Przeworski, A., Stokes, S. C. y Manin, B. (eds.), *Democracy, Accountability, and Representation*, Cambridge University Press, 1999, pp. 159-162.
- Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- O'Donnell, G. (1999), "Polyarchies and the (Un)Rule of Law in Latin America", en J. E. Méndez, G. O'Donnell y P. S. Pinheiro, *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 303-337.
- Pasquino, G. (1994), "Il bisogno di un'etica nella política democratica", *Il Mulino*, vol. XLIII, nº 354, pp. 572-580.
- Quintanilla, M. A. y Vargas-Machuca, R. (1989), *La utopía racional*, Madrid, Tecnos.
- Viroli, M., Panebianco, A. y Matteucci, N. (1994), "Ética pubblica e autonomia della política", *Il Mulino*, vol. XLIII, nº 353, pp.415-436.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books.

“LA CONVERSIÓN DE LA MIRADA”.
PIERRE BOURDIEU Y EL PROBLEMA DE LA ALTERIDAD
EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Francisco Vázquez García
Universidad de Cádiz

Las Ciencias Sociales y la cuestión de la alteridad

El objetivo de esta somera reflexión es proseguir la estela abierta por las exploraciones de Mariano Peñalver a propósito de la experiencia de la alteridad en el pensamiento contemporáneo. En ellas se ha mostrado la infiltración de este problema en la obra de filósofos –Diderot, Voltaire, Kierkegaard, Bergson– que, de un modo u otro, traicionaron la herencia cartesiana y pusieron en entredicho el primado de la razón espiritualista¹. Al “suscitar”² a estos autores, Peñalver ha mostrado el modo en que permiten pensar mejor la quiebra de los dualismos que caracteriza a la filo-

¹ PEÑALVER SIMÓ, M.: “Hombre y Tiempo en el Pensamiento de Diderot”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 1 (1991), pp. 143-162; PEÑALVER SIMÓ, M.: “El viaje filosófico en Diderot”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 2 (1993), pp. 109-122; PEÑALVER SIMÓ, M.: “Los combates de Voltaire contra la crueldad y la intolerancia”, *Perfil del Aire*, 2 (1995), pp. 11-16; PEÑALVER SIMÓ, M.: “Voltaire: la búsqueda del otro”, *Er. Revista de Filosofía*, 19 (1994), pp. 7-50; PEÑALVER SIMÓ, M.: “Henri Bergson: la cortesía”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, 7/8 (1990), pp. 473-480; PEÑALVER SIMÓ, M.: “Suscitar el bergsonismo: las paradojas contemporáneas de un filósofo cortés” en PEÑALVER SIMÓ, M.: *Desde el Sur. Lucidez, Humor y Sabiduría*, Cádiz, Pub. Universidad de Cádiz, 1997, pp. 53-92 y PEÑALVER SIMÓ, M.: “La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos” en FOUCAULT, M., LUCAS, H.-Ch. et AL.: *La Crisis de la Razón*, Murcia, Pub. Universidad de Murcia, 1986, pp. 61-86

² Sobre este concepto, cfr. PEÑALVER, M.: “Suscitar el bergsonismo”, Op. cit., p. 55

sofía actual. En la hora presente, la obra de Pierre Bourdieu se hace eco de esta misma impugnación, pues revela seguramente uno de los empeños en curso más radicales a la hora de exorcizar el demonio del intelectualismo³ y del “pensamiento dicotómico” en las ciencias sociales⁴.

Filósofo por vocación y formación iniciales, Bourdieu encontró pronto, a finales de los años 50, como etnólogo primero y como sociólogo posteriormente⁵, lo que nunca acabaría de encontrar en la filosofía “pura”: el trabajo de una crítica de la razón asentada en firmes bases empíricas e históricas⁶ que evitaba a la vez las tentaciones del universalismo abstracto⁷ y del relativismo postmoderno⁸. El interés filosófico de la empresa de Bour-

³ Los instrumentos filosóficos que le permiten a Bourdieu tomar distancia del intelectualismo proceden de Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein (BOURDIEU, P. et WACQUANT, L.: *Réponses. Pour une Anthropologie Reflexive*, Paris, Ed. du Seuil, 1992, p. 98, en adelante RP). Pero es sólo este último autor el que se convierte en una fidelidad permanente del sociólogo francés; respecto a Merleau-Ponty y especialmente respecto a Heidegger, la actitud es mucho más ambivalente. Cfr. las críticas a estos últimos en BOURDIEU, P.: *Méditations Pascaliennes*. Paris, Ed. du Seuil, 1997, p. 170, en adelante MP

⁴ La formulación más acabada de esta crítica del “intelectualismo” o “epistemocentrismo” puede encontrarse en MP, pp. 64-75. El rechazo del pensamiento dicotómico es una constante en los escritos de Bourdieu: “puedo decir que la teoría del *habitus* y del sentido práctico presenta muchas similitudes con teorías que, como las de Dewey, asignan un papel central al ‘habít’, entendido, no como costumbre repetitiva y mecánica, sino como relación activa y creadora ante el mundo, teorías que rechazan todos los dualismos conceptuales sobre los cuales se han edificado en su cuasitotalidad las filosofías postcartesianas: sujeto y objeto, interior y exterior, material y espiritual, individual y social, etc..” (RP, p. 98, la traducción es nuestra). Asimismo, cfr. BOURDIEU, P.: *Leçon sur la leçon*, Paris, Ed. du Minuit, 1982, pp. 36-37, en adelante LL

⁵ Sobre esta conversión, cfr. BOURDIEU, P.: *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 18-21, en adelante CD y MP, p. 53; sobre la relación de Bourdieu con la filosofía, cfr. RP pp. 131-133 y MP pp. 36-58

⁶ Sobre esta elaboración del proyecto kantiano en Bourdieu, cfr. CD, p. 35 y MP, p. 143

⁷ Sobre la preferencia por “objetos menores” frente a la “gran crítica” al estilo de Althusser y la Escuela de Frankfurt, cfr. CD, pp. 30-31; sobre el universalismo abstracto de los filósofos y su desprecio por la “contingencia de las cosas históricas”, cfr. RP, p. 130

⁸ En líneas generales Bourdieu considera el debate modernidad/postmodernidad como una alternativa errónea y proporciona algunos elementos que permiten reconstruir la sociología de esta controversia en los medios académicos europeos y norteamericanos. Por otro

dieu estriba en su esfuerzo para constituir una ciencia social crítica que revela los límites históricos de la racionalidad con vistas a emanciparse de los mismos⁹. Este impulso no se expresa en la construcción de una vasta arquitectura teórica –al estilo de Habermas o de Rawls¹⁰– sino en la elaboración de trabajos empíricos de detalle –sobre sociología de la educación, del lenguaje, del arte, de la producción intelectual, de la economía– a través de los cuales se forja un cuerpo coherente de conceptos. Esto quiere decir que si puede hablarse de una experiencia de la alteridad en el pensamiento de Bourdieu, ésta no surge a partir de argumentos teóricos explícitos sino en relación con dificultades encontradas en el curso de la investigación empírica, estudiando, por ejemplo, las prácticas económicas en la cultura de los cabiliaños argelinos, las estrategias matrimoniales de los campesinos del Béarn o las preferencias escolares y estéticas de la burguesía parisina.

El asunto de la alteridad no se presenta en Bourdieu de forma directa en la esfera de la Ética, como sucede en otros pensadores¹¹, sino en el ámbito epistemológico. ¿Cómo puede el investigador social, que ocupa en relación con su objeto la posición de un teórico, de un espectador, conocer las prácticas *qua* prácticas, es decir, tal como la experimentan sus protagonistas?; ¿cómo hacerse cargo científicamente de la alteridad que representa la práctica respecto a la actitud teórica del observador?¹²

lado, su análisis de las condiciones históricas que posibilitan el progreso de la razón y la autonomía de los campos científicos, le llevan a tomar posición frente al “relativismo post-moderno” (Cfr. RP, pp. 130, 185; MP, pp 53, 86 y 129) y frente a toda reducción de las relaciones de fuerza epistémicas a relaciones de fuerza política, como sucede en el caso de Rorty (MP p. 133) o en el “programa fuerte” de la sociología de la ciencia (RP p. 52)

⁹ RP, pp. y LL, pp. 10 y 55-56

¹⁰ MP, p. 95. Sobre la oposición a la Gran Teoría y las características que Bourdieu atribuye a su trabajo teórico, cfr. BOURDIEU, P.: *La Distinción. Crítica social del gusto*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 169-74, en adelante LD; CD, p. 31 y BOURDIEU, P.: *Las Reglas del Arte*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 265-67, en adelante RA

¹¹ Cfr. BELLO, G.: *La Construcción Ética del Otro*, Oviedo, Ed. Nobel, 1997

¹² Este problema se afronta explícitamente por primera vez en BOURDIEU, P.: *Esquisse d'une Théorie de la Pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil,

Este modo de plantear la cuestión de la alteridad en las ciencias sociales se distingue claramente de dos maneras próximas y muy difundidas en el campo del pensamiento contemporáneo. Por una parte está el debate anglosajón sobre la racionalidad de la antropología. ¿Cómo es posible el conocimiento objetivo de culturas diferentes si en cada caso, etnólogo e indígena ponen en liza formas inconmensurables de racionalidad? Como se sabe, esta discusión fue abierta por Peter Winch a comienzos de los años sesenta al derivar las consecuencias del concepto wittgensteiniano de *linguistic game* en el terreno de los estudios antropológicos¹³.

Por otra parte, hay que referirse a la controversia continental sobre la objetividad de la comprensión en las disciplinas hermenéuticas. Si, tras la reelaboración heideggeriana, la “comprensión” deja de entenderse como una metodología que permite neutralizar la facticidad histórica del investigador para contemplarse como una marca de su finitud, ¿cómo se puede garantizar una aprehensión racional de la tradición sin convertirla en objeto de culto?; ¿cómo hacerse cargo de la alteridad de la tradición sin acatarla acríticamente?. En estas coordenadas se reconoce el debate sostenido hace treinta años entre Gadamer y Habermas, la disputa entre la acogida de la tradición como fuente de consenso y autoridad y la propuesta de trascender críticamente los contenidos transmitidos por la tradición¹⁴.

Tal y como se formula en el recorrido de Bourdieu, el problema de la alteridad no se identifica con los conflictos planteados por la intraducibilidad mutua de los diferentes códigos culturales ni por el movimiento pendular entre distanciamiento y aceptación suscitado por el encuentro con la

2000 (1ª ed. 1972) (en adelante ET), que es una elaboración teórica de las consecuencias del trabajo etnológico emprendido en Argelia entre finales de los 50 y comienzos de los 60. Cfr. BOURDIEU, P.: “Comprender” en BOURDIEU, P. (dir.): *La Miseria del Mundo*, Madrid, Akal, 1999, pp. 527-43 (en adelante MM) sobre la formulación del problema de la “alteridad” en relación con el método de la “entrevista” en sociología

¹³ Un excelente análisis de este debate en ULIN, R.C.: *Antropología y Teoría Social*, Madrid, siglo XXI, 1990

¹⁴ Un estudio exhaustivo de esta disputa puede leerse en HOW, A.: *Hermeneutics and Social Science: a Study into the Nature, Validity and Utility of H.G. Gadamer's Hermeneutics*, London, British Thesis Service, s/a, pp. 97-266

tradición. Como Bourdieu señalará muy pronto, a propósito de su experiencia como antropólogo en Argelia, el problema de la relación entre el etnólogo y el indígena no reside en la inconmensurabilidad de sus horizontes culturales; la distancia entre ambos no es mayor que la que existe entre los gustos artísticos del profesor universitario y los del obrero industrial en la misma sociedad occidental; por la misma razón, hay que relativizar esa distinción hoy tan difundida entre “nativos” e “inmigrantes” en las metrópolis europeas occidentales. El problema no está en la “alteridad cultural” de los inmigrantes (v.g. la tan invocada alteridad radical de la “tradición islámica” en el caso de los franceses de origen magrebí); los desheredados de cualquier condición exhiben condiciones de vida muy parecidas¹⁵. La dificultad se emplaza en otra parte; en el hecho de que el etnólogo adopta una actitud teórica ante la práctica que estudia, mientras que el indígena afronta esa misma práctica como un usuario. Ambos agentes no se ubican en universos culturales intraducibles; en su vida cotidiana, fuera de su profesión, el etnólogo incorpora la misma condición de usuario que presenta el indígena¹⁶.

Por otra parte, la experiencia de la alteridad tampoco se ajusta, en el caso de Bourdieu, a los términos de la segunda controversia señalada. El

¹⁵ BOURDIEU, P.: “El Orden de las Cosas” en MM, p. 66, en adelante MM. Sobre el racismo contenido en las explicaciones que se remiten a la “tradición islámica” como fundamento de una “alteridad radical”, cfr. BOURDIEU, P.: “La dimisión del Estado” en MM, p. 166

¹⁶ Bourdieu se refiere así al “etnocentrismo que lleva a tantos etnólogos a establecer una diferencia de naturaleza entre el sistema de disposiciones respecto al tiempo inherente a la economía capitalista y el exigido y engendrado por una economía monetaria: la experiencia temporal que favorece la economía precapitalista es una de las modalidades que puede revestir toda experiencia de la temporalidad, comprendida la de los agentes económicos más ‘racionales’ de las sociedades que producen etnólogos” (ET, pp. 384-85, la traducción es nuestra). O también: “la representación que corrientemente se forma de la oposición entre el ‘primitivo’ y el ‘civilizado’ proviene de que se ignora que la relación establecida, en este como en otros casos, entre el observador y lo observado, es un caso particular de la relación entre el conocer y el hacer, entre la interpretación y la utilización, entre el dominio simbólico y el dominio práctico” (BOURDIEU, P.: *El Sentido Práctico*, Madrid, Taurus, 1991, p. 41, en adelante SP). Asimismo, cfr. MP, p. 65

encuentro con la tradición no es nunca exclusivamente, como parece sugerir Gadamer, una relación de comunicación¹⁷. Las posibilidades sociales y culturales de acceso a la tradición están desigualmente repartidas. Los análisis empíricos de Bourdieu a propósito de la “violencia simbólica” revelan el modo en que toda relación de comunicación –empezando por el uso mismo del lenguaje en la vida cotidiana– es también una relación de poder establecida en el ámbito jerarquizado del espacio social¹⁸. Frente a Habermas, que contrapone el estatuto *a priori* de una comunicación sin distorsiones a la condición histórica de la tradición, siempre vehículo de dominación, el sociólogo francés cuestiona la “ilusión trascendental” y constata la contingencia de todo intercambio simbólico y su inexorable duplicidad: producción de sentido y relación de fuerza. Una fuerza tanto más eficaz en la medida en que es desconocida como tal y gracias a ello reconocida por los propios dominados¹⁹.

¹⁷ Críticas de Bourdieu a la identificación exclusiva de las relaciones sociales con relaciones de comunicación en ET, p. 227; “se ve que el paradigma típicamente hermenéutico del intercambio de palabras es sin duda menos adecuado que el del intercambio de golpes que empleaba George H. Mead” (ET, p. 233, la traducción es nuestra). Las distancias de Bourdieu respecto a la hermenéutica gadameriana son explicitadas en RA, pp. 426 y 451-53. Sobre el conservadurismo de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana, MP, p. 98. Bourdieu se defiende de las objeciones de Gadamer a su libro sobre Heidegger (*La Ontología Política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 78, en adelante OP) insistiendo en la condición performativa, pragmática del lenguaje y citando a Austin: “es tan ingenuo preguntarse por el verdadero sentido de las palabras como interrogarse por el ‘color real’ del camaleón”

¹⁸ Bourdieu sistematiza su teoría de la violencia simbólica a partir de sus análisis sobre la educación y el sistema escolar (BOURDIEU, P. y PASSERON, J.C.: *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d’enseignements*, Paris, Minuit, 1970, pp. 8-83, en adelante LR) y la aplica también a los intercambios lingüísticos (BOURDIEU, P.: *¿Qué significa hablar? Economía de los Intercambios Lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985, en adelante QS)

¹⁹ “Habermas hace sufrir a las relaciones sociales una doble reducción, o lo que viene a ser lo mismo, una doble despolitización, conduciendo a subsumir, sin que lo parezca, la política en el terreno de la ética: reduce las relaciones de fuerza políticas a relaciones de comunicación” (MP, p. 81, la traducción es nuestra). Las diferencias de Bourdieu respecto a la teoría habermasiana de la acción comunicativa aparecen expresadas en RP, pp. 113, 130, 162-63; MP, pp. 80-81, 95, 99, 128, 143, 145

Más Allá del Estructuralismo y la Fenomenología

La experiencia de la alteridad surgida en la construcción de una teoría de la práctica *qua* práctica, se elabora en Bourdieu a partir de una doble ruptura. A través de ésta, el sociólogo francés toma distancia de dos tradiciones teóricas que se encuentran, paradójicamente, en las fuentes mismas de su itinerario intelectual: el estructuralismo y la fenomenología²⁰. Como señaló el propio Bourdieu: “se hace ciencia –y sobre todo sociología– contra la propia formación tanto como con la propia formación que uno recibe”²¹.

En primer lugar el estructuralismo. Los primeros trabajos de Bourdieu como etnólogo, centrados en las culturas campesinas de la Cabilia en Argelia y del Béarn en el sur de Francia, empleaban rigurosamente el análisis estructural de inspiración levistraussiana. Con alguna variación. En vez de estudiar el sistema de relaciones subyacente a las conductas colectivas –v.g. el régimen de oposiciones binarias que daba cuenta de la organización del hábitat entre los cabileños– en términos de parejas de símbolos (dentro/fuera, izquierda/derecha, alto/bajo, etc..) Bourdieu lo afrontaba en clave de oposiciones prácticas (entrar/salir, subir/bajar, plegarse/desplegarse). Más que a un inconsciente categorial o cognitivo, el análisis apuntaba a deslindar un inconsciente pragmático²².

Muy pronto sin embargo²³, conforme se avanzaba en la exploración de los rituales de honor y de los usos matrimoniales entre los beréberes de la Cabilia, se iría perfilando una lógica de las prácticas completamente alternativa a la propuesta por la etnología estructural. El primer bosquejo de esta nueva teoría apareció en 1972 (*Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*); en 1980 vería la luz una versión aún más elaborada de este planteamiento (*Le Sens Pratique*).

²⁰ Sobre la posición de Bourdieu en el campo intelectual francés, cfr. PINTO, L.: *Pierre Bourdieu et la Théorie du Monde Social*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 19-43

²¹ LL p. 9

²² SP, p. 26

²³ “el artículo, escrito en 1963 y publicado en la recopilación de textos reunidos por Jean Pouillon y Pierre Maranda en homenaje a Claude Lévi-Strauss es, sin duda, mi último trabajo de estructuralista feliz” (SP p. 27)

Resulta arduo sintetizar sin empobrecerlas las críticas dirigidas por Bourdieu al empleo del análisis estructural. Más que una refutación lo que se encuentra es un intento de dilucidar los sesgos introducidos por la mirada estructuralista en el estudio de prácticas sociales como la comunicación verbal, los usos del parentesco, las conductas económicas o los rituales del honor. Bourdieu reconoce en esta perspectiva un momento indispensable de toda investigación. El análisis estructural promueve la ruptura epistemológica con el intuicionismo y con las proyecciones egocéntricas del sentido común. Por encima de todo, implica el tránsito del sustancialismo precientífico al pensamiento relacional, paso obligado para todo conocimiento auténticamente objetivo. Finalmente, exige la construcción razonada del objeto de investigación, mediante la elaboración de modelos que consistan en sistemas de relaciones empíricamente contrastables²⁴.

Sin embargo, y a pesar de estas virtudes, los rendimientos del análisis estructural son insuficientes a la hora de hacer inteligibles las prácticas sociales en su dimensión propiamente práctica. Desde esta perspectiva el etnólogo o el lingüista afrontan su objeto al modo de un espectador; esto desliza en su investigación algunos sesgos que pasan inadvertidos.

En primer lugar se entiende que la acción es la ejecución de un código inconsciente de oposiciones categoriales que funcionan como reglas. Si las prácticas presentan una regularidad es porque obedecen a estas reglas, como si se tratara de normas jurídicas. Aquí coexisten dos errores implicados. Por una parte la confusión –denunciada por Wittgenstein– entre la regularidad estadística de una conducta –el tren que llega habitualmente con dos minutos de retraso– y su ajuste a reglas²⁵. Por otra parte lo que Bourdieu designa como “normativismo” o “juridismo”: identificar los móviles de una acción con las prescripciones establecidas en su forma oficializada, codificada²⁶. En el estudio de los usos matrimoniales cábilas la regla de parentesco dilucidada por la etnología estructural a partir de la

²⁴ SP, pp. 29, 34

²⁵ ET, pp. 118-19 y SP, p. 70

²⁶ ET, pp. 108, 120; SP, pp. 48-49, 70

genealogía familiar establecía el casamiento con la prima paralela patrilineal. Sin embargo Bourdieu comprobó que sólo en un porcentaje muy restringido de casos se cumplía esta regla. Casi siempre implicaba a dos tipos de familias: las que ocupaban una elevada posición jerárquica en la colectividad, que veían aumentar su prestigio ajustándose a la norma oficial y las que se emplazaban en posiciones inferiores. Éstas compensaban su situación material disminuida mediante un matrimonio que acumulaba todos los prestigios simbólicos de la oficialidad²⁷.

Las reglas de parentesco descifradas por el análisis estructural no eran pues el fundamento de las acciones sino un instrumento de las mismas empleado para cumplir funciones políticas y económicas dentro de la colectividad considerada. Su condición era performativa. Por ello, en vez de referirse a la práctica como ejecución de reglas, Bourdieu la afrontará en términos de “estrategia”, cuyos fundamentos no son reglas inconscientes y automáticas sino principios prácticos flexibles y adaptables a condiciones cambiantes.

Los sistemas de reglas establecidos por el análisis estructural no eran sino una construcción ideal, un modelo puramente teórico. El problema es que etnólogos y lingüistas, según Bourdieu, olvidaban esta condición. Es como si se confundiera el mapa que representa todos los recorridos posibles que delimitan un territorio con los itinerarios efectivamente transitados por los usuarios²⁸. Aquí se localiza el error del paralogismo y se advierten los peligros de la “reificación”²⁹. Ésta es el resultado de identificar el sistema simbólico construido –modelo elaborado con fines de análisis– con la realidad misma de los comportamientos y los agentes. Cuando Lévi-Strauss alude a un “inconsciente formal” o pretende advertir la presencia de códigos categoriales en la naturaleza o en los cerebros se hunde de lleno en esta falacia.

En último término, las distorsiones de la práctica introducidas por el análisis estructural tienen que ver con un etnocentrismo intelectualista que

²⁷ ET, pp. 126-146

²⁸ ET, pp. 110 y 228; SP, p. 62

²⁹ ET, p. 100 y SP, p. 28 sobre el paralogismo; SP, pp. 67 y 91-92 sobre la reificación

menosprecia la experiencia del indígena, considerada como fuente de errores y “racionalizaciones secundarias”³⁰. El indígena experimenta la práctica como usuario, no como teórico. A la hora de casar a los vástagos, afrontar una venganza de honor, intercambiar tierras y ganado, dirigirse a un funcionario en una ventanilla o elegir un colegio para la hija, se emprende una acción afrontada como irreversible, preñada de incertidumbre, que empeña la historia personal y colectiva de todos los agentes implicados y de las condiciones materiales de los mismos³¹. La mirada del etnólogo estructuralista, en cambio, procede por totalización; de un golpe –*uno intuitu*– recorre el código sincrónico que rige la reciprocidad cíclica de los intercambios³². Las prácticas son entendidas exclusivamente en términos de relaciones simbólicas o como resolución de problemas cognitivos, poniendo entre paréntesis las funciones económicas y políticas que cumplen en contextos históricos específicos³³. De una vez, el análisis estructural destemporaliza las prácticas, las considera en su resultado (*opus operatum*) olvidando su carácter procesual (*modus operandi*)³⁴, las convierte en una realidad puramente semiótica y hace valer a propósito de las mismas el prejuicio antihistórico y antigenético³⁵. En último término esta teoría de la práctica convierte a los agentes en meros soportes del código, en autómatas que ejecutan sistemas inconscientes de reglas³⁶.

El rechazo del objetivismo estructuralista y de su distanciamiento respecto a las prácticas indígenas no se ve compensado en Bourdieu, sin embargo por ninguna vindicación de los derechos de la subjetividad y de la experiencia vivida. El momento estructural es necesario en el curso de la investigación porque permite precisamente romper con toda forma de

³⁰ ET, pp. 229 y 242; SP, pp. 69 y 167

³¹ ET, p. 321, 338; SP, pp. 169, 178

³² ET, p. 109 y SP, pp. 140-41

³³ Sobre el “fetichismo” estructuralista de las relaciones de comunicación, ET, pp. 228, 245 y SP, p. 65

³⁴ ET, pp. 244, 256 y 263-64; SP, pp. 31, 157

³⁵ ET, pp. 113 y 312; SP, pp. 72 y 159-60

³⁶ SP, pp. 73 y 168

“intuicionismo” y de “empatía” o “introyección afectiva” implicados en enfoques de corte personalista, fenomenológico o etnometodológico³⁷. Aquí se inscribe la descalificación de la “observación participante” por parte de Bourdieu³⁸, la crítica del sociólogo francés a todo intento de ceñirse a la mera descripción de la “actitud natural” presentada por los actores sociales.

Frente al empirismo de fenomenólogos y etnometodólogos, se recuerda que el objeto científico es siempre una elaboración intelectual realizada a través de una ruptura con las inercias del sentido común³⁹. Sólo de este modo pueden determinarse las estructuras objetivas en las que se emplazan los actores sociales y que engendran sus esquemas de visión y de acción. Los agentes construyen la realidad social a partir de disposiciones prácticas (historia incorporada) que son a su vez generadas por las condiciones históricas en las que aquéllos se desenvuelven (historia objetivada). No son “sujetos” enfrentados a “objetos”, sino “habitus”⁴⁰, cuerpos socializados⁴¹ que anticipan e intervienen práctica pero no deliberadamente⁴² en el mundo a la vez que se encuentran investidos por las potencialidades objetivas que éste ofrece.

³⁷ SP, pp. 41 y 101 contra la “empatía” diltheyana y contra la “transposición intelectual en el otro” de Husserl. Recogemos de Manuel Jiménez Redondo la atinada expresión de “introyección afectiva” para traducir la *Einfühlung* criticada por Heidegger (HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Cátedra, Universitat de Valencia, 1999, p. 153). El rechazo del personalismo y de su obsesión aristocratizante por la unicidad de la persona en MP, p. 159).

³⁸ ET, pp. 206 y 225 y SP, pp. 61 y 177

³⁹ Sobre las afinidades entre positivismo e intuicionismo, cfr. BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C.: *Le Métier de Sociologue*, Paris, Mouton, 1983, pp. 93-94

⁴⁰ Como se sabe, la noción de “habitus” es una de las claves de la aportación teórica de Bourdieu. Dos exposiciones extensas de este concepto en polémica con el estructuralismo y la fenomenología se encuentran en ET, pp. 256-284 y SP, pp. 91-112. Las fuentes de la noción de “habitus” aparecen explicadas en BOURDIEU, P.: *Questions de Sociologie*, Paris, Minuit, 1984, pp. 134-135 (en adelante QS)

⁴¹ La tematización del “cuerpo” y de las creencias –siguiendo a Wittgenstein– como “estados corporales” es esencial en Bourdieu. Sobre las afinidades y diferencias de Bourdieu respecto a Merleau-Ponty en este punto, cfr. MP, pp. 170 y 175

⁴² Sobre las diferencias entre la “intención objetiva” o “práctica” (sin *cogitatio*) analizada por Bourdieu y la “intención vivida” o “subjetiva” de la fenomenología, cfr. ET, pp. 272-73 y MP, pp. 171-72. Sobre el “habitus” como “espontaneidad sin conciencia”, cfr. SP, p. 93

El subjetivismo de la fenomenología social (Schütz) y de la etnometodología (Garfinkel, Ciccourel) supone un olvido de la historia y del espacio social jerarquizado, objetivo e invisible en el que tienen lugar las relaciones intersubjetivas. El mundo de la “actitud natural” o “experiencia dóxica” –descrito por el fenomenólogo– es “yendo de suyo”; la elisión de sus condiciones históricas de posibilidad, de su arbitrariedad, por parte del investigador en su trabajo lleva a universalizar erróneamente un caso particular de experiencia y a legitimar, en último término, el orden establecido⁴³.

No se trata pues de reemplazar el distanciamiento estructuralista por un “participacionismo” que, al olvidar las estructuras objetivas en las que se produce la relación, no lleva sino a una proyección imaginaria y etnocéntrica de los prejuicios del propio estudioso, o, lo que es aún peor, a una exaltación populista de la práctica o de la “tradición” indígena frente a todo conocimiento teórico de las mismas⁴⁴. En el fondo, señala Bourdieu, estructuralismo y fenomenología sólo se oponen para complementarse⁴⁵ en una estéril alternativa: o el etnocentrismo objetivista que desdeña la aportación del conocimiento práctico de los usuarios o el etnocentrismo subjetivista⁴⁶ incapaz de hacerse cargo de las distribuciones materiales que subyacen a las representaciones de los agentes.

⁴³ Esta objeción, dirigida a la fenomenología y a los etnometodólogos, se encuentra en RP, pp. 52-53; ET, p. 239; SP, pp. 48-49; MM, pp. 528-29 y MP, p. 175 y 208-209

⁴⁴ El vínculo entre “populismo” y “observación participante” aparece en ET, pp. 206 y 225 y SP, pp. 161-162. Sobre la nostalgia conservadora de “paraísos agrarios” (en alusión a Heidegger), SP, p. 162; sobre el conservadurismo irracionalista de Heidegger y Gadamer, cfr. MP, p. 98. Como es sabido, Bourdieu consagró a Heidegger una investigación de historia social de la filosofía: OP

⁴⁵ SP, p. 49 y MP, p. 229

⁴⁶ La fenomenología (de Husserl o de Schütz) y la etnometodología no encarnan el blanco principal de las censuras dirigidas por Bourdieu al enfoque “subjetivista”. En ET, pp. 270-271 y SP, pp. 75-82, el paradigma de subjetivismo lo encarna la versión sartreana de la fenomenología. Por otra parte, a medida que se avanza en el itinerario intelectual de Bourdieu, el primer plano del rechazo del subjetivismo lo ocupa cada vez más, la Teoría de la Acción Racional, en concordancia con el crecimiento de su influencia en las ciencias sociales y por sus vínculos con la política neoliberal (cfr. BOURDIEU, P.: *Les Structures Sociales de l'Économie*, Paris, Seuil, 2000, pp. 235-266, en adelante SS)

La Conversión de la Mirada

La respuesta de Bourdieu al distanciamiento estructuralista no consiste pues en “intentarse poner en lugar del otro” o en una rehabilitación del saber práctico frente a la teoría⁴⁷. No se trata de acercar al nativo fabricando un indígena imaginario, sino de convertir en objeto al indígena que hay en todo observador⁴⁸. La estrategia consiste en objetivar al propio objetivador (etnólogo, sociólogo, lingüista) de manera que salgan a la luz los sesgos introducidos por su visión intelectualista de las prácticas sociales⁴⁹.

La primera ruptura, realizada en el momento estructural del análisis y destinada a ahuyentar toda posible proyección subjetiva sobre lo estudiado, debe ser completada con una segunda ruptura⁵⁰ que transforma al investigador en punto de mira del análisis sociológico. Este trabajo es entendido como un “socioanálisis”, un ejercicio de reflexividad crítica que pretende exorcizar las condiciones materiales y los presupuestos prácticos y cognitivos de la mirada docta. No basta con vigilar epistemológicamente las operaciones de la ciencia; es necesario realizar la historia social de los esquemas de visión y de acción que perfilan lo que el último Bourdieu designa, siguiendo a Austin, como la *skhole*⁵¹, las disposiciones “escolásticas” que integran la actitud profesoral y docta ante el mundo.

En buena medida, las indagaciones empíricas del sociólogo francés se han dedicado a este empeño, tomando como objeto el sistema escolar, las instituciones de enseñanza superior, el universo académico, el campo intelectual. Se encuentra aquí, en acción, todo un esfuerzo para despojar-se y dar cuenta de los condicionantes que intervienen en el propio inves-

⁴⁷ SP, pp. 41 y 51

⁴⁸ SP, pp. 43-44

⁴⁹ Esta fórmula –junto a la de “socioanálisis”, “autoanálisis” y “reflexividad”– es un lugar común reiterado por Bourdieu: LD, p. 522; CD, pp. 98-100; SP, pp. 34 y 44 y MP, p. 21

⁵⁰ SP, p. 50

⁵¹ MP, pp. 24-25

tigador. Por eso este trabajo reflexivo es entendido como un verdadero “ejercicio espiritual”⁵² que su autor califica de “filosofía negativa”⁵³.

Sólo objetivando al estudioso, señala Bourdieu, es posible controlar los factores que limitan la propia mirada, alcanzando así esa libertad que consiste en hacerse cargo de la necesidad que nos atraviesa⁵⁴. En este aspecto, sólo el análisis histórico permite emanciparse de la historia⁵⁵. Por otro lado, este camino reflexivo hace posible situar en sus justos términos lo que tendría que ser la experiencia de la alteridad en toda investigación. No se trataría de acoger al otro exaltando su diferencia⁵⁶, su exotismo⁵⁷, como predicán los etnólogos “objetivistas”, pero tampoco de perseguir una ilusoria fusión con el extranjero⁵⁸, como predicán los apóstoles de la “observación participante” y del mestizaje.

Se trataría en cambio de proceder a una “objetivación participante”⁵⁹ mediante la cual, las familiaridades del investigador muestran toda la rareza y arbitrariedad del universo “docto” al que pertenecen. Se forja así una “mirada que consiente la necesidad”⁶⁰, una “necesidad” compartida: la del indígena objetivado y la del estudioso convertido en objeto. En esta experiencia, que según Bourdieu debe ser el fundamento de técnicas como la entrevista, ambos pueden encontrarse en su condición de “uno de tantos”, de “cualquiera”, del “se”⁶¹, esa instancia menospreciada con altanería por el aristocratismo individualizante de los filósofos de la

⁵² MM, p. 523

⁵³ MP, p.15

⁵⁴ RP, pp. 169-72. Sobre la proximidad de este concepto de “libertad” al desarrollado por Deleuze en *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*, cfr. BOURDIEU, P.: *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et Esprit de Corps*, Paris, Minuit, 1989, p. 12 (en adelante NE)

⁵⁵ LL, p. 10

⁵⁶ MP, pp. 91-92

⁵⁷ MP, pp. 65 y 69

⁵⁸ Sobre el “narcisismo intelectual” de esta actitud, cfr. MM, pp. 534-35; sobre los “místicos de la fusión afectiva”, cfr. MM, p. 527

⁵⁹ RP, p. 224

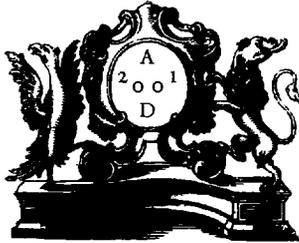
⁶⁰ MM, p. 533.

⁶¹ MM, p. 533

“autenticidad”⁶². Es en el “uno cualquiera” que todos somos, convergiendo en la necesidad compartida, donde es posible hacer propios los problemas del otro, en la experiencia de un “amor intelectual” de reconocidas reminiscencias spinozistas⁶³.

⁶² Sobre este menosprecio, particularmente en Heidegger, cfr. OP, pp. 87-89; SP, p. 231; MP, pp. 36-37 y MM, p. 533. El rechazo a la noción de “autenticidad” en ET, p. 395 y SP, p. 101

⁶³ MM, p. 533. Refiriéndose al análisis sociológico de las obras literarias, señala Bourdieu: “a través de él, el amor sensible por la obra puede realizarse en una especie de *amor intellectualis rei*, asimilación del objeto al sujeto e inmersión del sujeto en el objeto, sumisión activa a la necesidad singular del objeto literario” (RA, p. 14)



*Este libro se terminó de componer el día 28 de agosto,
fiesta de San Agustín, obispo de Hipona
y filósofo platónico, que buscó la ordenación
del tiempo fugitivo y creyó saber
la causa de la inquietud
del corazón*