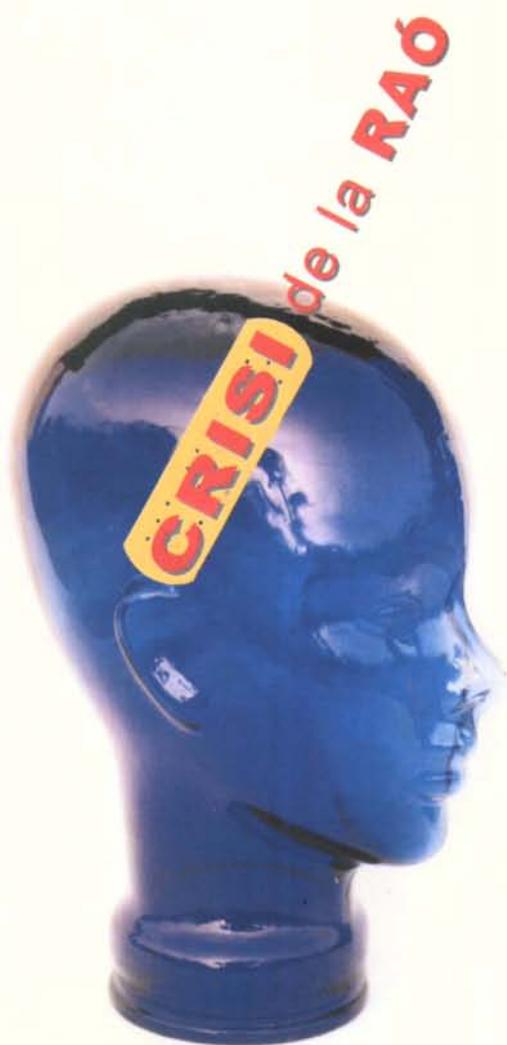


T A U L A

quaderns de pensament



JORNADES DE FILOSOFIA 2000: CRISI DE LA RAÓ

núm. 33-34 / 2000

Universitat de les Illes Balears



Universitat de les
Illes Balears

Servei de Bibliotecca
i Documentació

Edifici Ramon Llull

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5105089451

Taula

Quaderns de pensament

33-34

(gener-desembre 2000)

Jornades de Filosofia 2000: Crisi de la Raó

Palma, 2001

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

Taula. Quaderns de pensament, núm. 33-34 2001
Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Casadesús

Secretari de redacció: Joan Lluís Llinàs

Consell de redacció: Francesc Torres, Joan Lluís Llinàs, Lluís Pujadas, Lucrecia Burges, Bartomeu Mulet, Maria Antònia Carbonero, Lluís Segura, Antoni Bordoy y J. Antonio Marina.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)

Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 2001

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2001

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Terrassa Arts Gràfiques. C/ de Pere II, 13 baixos. 07007 Palma

ÍNDIX

JORNADES DE FILOSOFIA 2000: CRISI DE LA RAÓ

<i>Presentació</i>	7
Gabriel Amengual, president de l'AFIB	

PONÈNCIES

<i>Juzgar la acción, rechazar el daño e imputar responsabilidad (sobre la supuesta crisis de la razón moral)</i>	15
Carlos Thiebaut	
<i>La crisis propia de la metafísica</i>	29
Ángel Gabilondo	
<i>Filosofía, religión y crisis</i>	51
Miguel García-Baró	
<i>¿Muerte o futuro del arte?</i>	71
José Jiménez	

COMUNICACIONES

<i>Nietzsche i les teranyines de la raó</i>	81
Joan Carles Alzamora	
<i>Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana</i>	91
Jesús Adrián Escudero	
<i>El ethos foucaultiano</i>	107
Juan Obrador	
<i>Metafísica negativa para una razón mimética</i>	113
Marta Tafalla	
<i><<Dialèctica de la Il·lustració>>. La crisi de la raó des de la perspectiva de la seva degeneració en raó instrumental. Perspectives de superació</i>	121
Mateu Soler	
<i>Los orígenes de la crisis de la razón: el paso de logos a la ratio</i>	129
Francesc Casadesús	
<i>La crisis de la razón práctica. Justicia y utilidad en la comunidad humana</i>	137
Valle Labrada	
<i>Una aplicació pràctica de la teoria de la racionalitat col·lectiva de Jon Elster</i>	151
Francesc Bibiloni	
<i>La tragedia de la razón instrumental: los bienes comunes</i>	159
Joaquín Valdivielso	
<i>Razón y política. Phronesis y democracia radical</i>	173
Mirta Giacaglia	
<i>Una crítica avant la lettre a la raó moderna. Montaigne i el problema de la interculturalitat</i>	179
Joan Lluís Llinàs	

<i>Les formes de govern lul·lianes: crisi o desplegament del raciocini</i>	187
Antoni Bordoy	
<i>Irracionalitat, racionalitat i transracionalitat en el pensament de</i>	
<i>Joan Mascaró Fornés</i>	197
Joan Miquel Mut	
<i>Ángel Palerm y la crítica de la razón antropológica</i>	211
Sebastià Trias Mercant	
<i>La 'redefinición postmoderna' de la estética. A propósito de la propuesta</i>	
<i>de Wolfgang Welsch</i>	223
Mateu Cabot	
<i>La crisis de la razón en Walter Benjamin</i>	233
Susana Ballesteros	
<i>Rayuela, de Julio Cortázar, como modelo de obra literaria de investigación</i>	
<i>filosófica, entre otras cosas</i>	239
Horacio Alba	
<i>Arte conceptual y mundo invertido</i>	251
Domingo Hernández	

PRESENTACIÓN

En este número de *Taula. Quaderns de pensament* se recogen y publican las ponencias y las comunicaciones de las Jornadas de Filosofía 2000.

El tema de las Jornadas llevaba como título “Crisis de la razón”. Las Jornadas pretendieron ser, ante todo, un encuentro de reflexión. El tema “Crisis de la razón” surgió como una forma de hacer balance filosófico de un siglo que acaba, y que ha sido complejo. Se trata, pues, de un modo de hacer retrospectiva de nuestro siglo, sin pretensiones de exhaustividad, sino más bien intentando captar el conjunto desde un preciso ángulo de mira, desde los diferentes ámbitos de la filosofía, en que se articularon las Jornadas: Política, Ética, Metafísica, Religión, Historia y Estética.

Quizás podría escribirse la historia de la filosofía de este siglo tomando como hilo conductor las diversas denominaciones de la razón, que son de alguna forma expresión de sus diversas configuraciones surgidas casi siempre de crisis. Así podríamos ir enumerando desde la razón histórica, la razón vital, la razón analítica, la razón crítica en su doble vertiente crítico-emancipatoria y la del racionalismo crítico, la razón técnica, instrumental, la razón comunicativa, la razón hermenéutica, y ya en nuestros días el “pensamiento débil”, la razón irónica, la razón anamnética, la razón plural, la razón transversal.¹ No son más que algunos ejemplos de figuras de la razón que han ido jalonando nuestro siglo. No hay duda de que el concepto de razón mismo es histórico.²

¹ WELSCH, Wolfgang, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996 (983 pp.) En esta obra uno de los mejores conocedores y simpatizantes de la postmodernidad estudia, en una primera parte, las concepciones de la razón de nuestro siglo: la *Dialéctica de la Ilustración* y la razón comunicativa de Habermas, la crítica de la metafísica como crítica de la razón en Heidegger, Foucault (microfísica de la razón), Glucksmann (crítica a los maestros pensadores), Vattimo (“pensiero debole”), Rorty (pensador de la contingencia), Derrida (más allá del logos), Lyotard (razón en medio de la pluralidad y la polémica), Deleuze (heterogeneidad y conexión), Goodmann (la pluralidad de mundos), Wittgenstein (la razón en el contexto de los juegos lingüísticos y formas de vida); y en una segunda parte hace su propuesta de razón transversal.

² POSER, Hans (Hg.), *Wandel des Vernunftbegriffs*. Freiburg-München: Alber 1981 el conjunto de trabajos que componen esta obra tratan del cambio del concepto de razón desde la preocupación por la tensión entre la pretensión de universalidad, propia de la razón, y su carácter histórico.

Crisis deberá, por tanto, entenderse en plural, a no ser que las entendamos tan plurales que llegue a ser una crisis continua, variaciones de lo mismo. De hecho esta crisis permanente quizás sea algo muy propio de la filosofía, que no deja nada fijo, poniendo en cuestión cualquier posición, haciendo fluído cualquier concepto, preguntando siempre de nuevo por su fundamento y razón de ser. De todos modos la continuidad o la permanencia de la crisis no impide que las crisis sean múltiples, muy variadas e incluso opuestas; son, en efecto, muy dispares las crisis de la razón analítica y positivista, la crisis marxista y la crisis nihilista, sólo por hacer referencia a tres corrientes filosóficas que han sido potentes en este siglo. Aunque seguramente no sería quimérico ver algún substrato común.

Con ello se puede decir que de entrada hay ya una toma de partido, en el sentido que algo característico del siglo XX ha sido la crisis de la razón.

Pero, ¿cuándo empieza en filosofía el siglo XX? ¿Simplemente en 1900? ¿Qué pasó este año que en filosofía pudiera dar a entender un nuevo período? Puestos a buscar acontecimientos, efectivamente algunos se nos presentan con alguna significación. La muerte de Nietzsche, de un pensador, cuya influencia ha ido creciendo a lo largo del siglo; - pero, por otra parte, dudo que su muerte fuera precisamente algo tan significativo como para señalar el inicio de un siglo, de alguna manera llevaba ya algunos años sin vida intelectual. En 1900 coincidió la publicación de tres obras que han tenido algún peso —ciertamente desigual— en la filosofía de nuestro siglo. En primer lugar, *Las investigaciones lógicas* de Husserl (1900-01), sin duda una obra fundamental de un pensador que creó nueva filosofía, y que de alguna manera marcó los derroteros por donde ha ido corriendo gran parte de la filosofía de nuestro siglo; - pero con haber sido grande el influjo de la fenomenología en este siglo, no por ello ha sido inequívocamente fenomenológico, a pesar de la hegemonía en el final del mismo, ni el movimiento quedó ya fundado con dicha obra. Ya no afectando tan directamente a la filosofía podemos recordar dos obras *La interpretación de los sueños* de S. Freud, y *La filosofía del dinero* de G. Simmel, que con un poco de fantasía las podríamos considerar como obras que abren el camino de la psicología y la sociología. En definitiva nada hay en 1900 que nos indique realmente un cambio epocal.

Se ha afirmado, en tiempos todavía lejanos de la fiebre de fin de siglo o de fin de milenio, que “el siglo XX [...] tiene un comienzo cronológico que no coincide con el comienzo real. Desde el punto de vista político —sigue la cita— comienza en agosto de 1914 con la primera guerra mundial, desde el punto de vista económico con la crisis financiera de América en 1929. Socialmente comienza con la revolución rusa de octubre 1917 y filosóficamente con la publicación de *Sein und Zeit* de Heidegger en 1927. [Y teológicamente] con Karl Barth y el movimiento de la teología dialéctica por los años 1920-1930”.³ Si situamos el inicio filosófico del siglo en 1927 con la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger, igualmente se le podría poner en 1917 con la redacción o el 1921 y 1922 con la publicación del *Tractatus* de Wittgenstein. De alguna manera son los dos grandes textos que simbolizan las aportaciones filosóficas de nuestro siglo.

³ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*. Salamanca: Sígueme 1970, p. 368

Pero, si hablamos de este siglo desde la perspectiva de la crisis, y queremos situar su origen, creo que va a ser inevitable retroceder a los signos claros y decisivos que la pusieron de manifiesto antes de comenzar nuestra centuria. Así Hans Robert Jauss,⁴ en su insistente esfuerzo por buscar el inicio de la modernidad, lo sitúa en Rousseau, porque en él aparece la primera crítica a la razón, que gozará además de un gran eco, en la ilustración y en el romanticismo, llegando a ser considerado como uno de los precursores de la misma *Dialéctica de la Ilustración*.

Sin pretender buscar el primer rastro de la crisis de la razón, puesto que si uno se retrotrae hasta Rousseau, con casi la misma razón podría retroceder hasta Vico y Montaigne, creo que con buenas razones se podría situar en Kierkegaard (1813-1855), que es seguramente uno de los testigos más elocuentes de la crisis, una crisis global que él concentra en el sujeto. De alguna manera en su obra de 1842 *De omnibus dubitandum est* Kierkegaard emprende de nuevo la trayectoria llevada a cabo por Descartes, con la duda, pero no superándola racionalmente, sino presentándola de tal manera que sólo puede ser superada existencialmente.⁵ Su giro hacia la interioridad no es la retirada del mundo hacia el refugio seguro de la subjetividad, en la que uno sería indiferente ante el mundo; más bien el filósofo danés se siente determinado por la inseguridad de la subjetividad en el mundo. Dicha inseguridad se basa en que ya no es posible una relación positiva con el mundo, ya no es posible pensar la totalidad en continuidad y armonía. Así afirma Kierkegaard en *La repetición*: “Como el viajero a veces introduce los dedos en la tierra y arranca un puñado para olerla y saber de este modo el país en que se adentra, así yo también suelo de vez en cuando meter mis dedos en las cosas de la vida y del mundo..., ¡y no me huelen a nada! [...] ¿Qué quiere decir eso de ‘el mundo y la vida’? [...] ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? [...] ¿A qué título estoy interesado en esta gran empresa que se llama la realidad? ¿Por qué he de estar interesado en ella? ¿No es acaso un asunto libre?”⁶ Es la experiencia del desgarramiento. Kierkegaard reconoce la vinculación con el mundo como un hecho, pero no lo valora positivamente, no hay una relación de confianza y somete a una crítica radical la idea de que sujeto y mundo tienen que mediar de modo razonable y sensato, puesto que los acontecimientos del mundo están regidos por la razón.⁷

Junto a Kierkegaard, testigos de esta crisis y a la vez de nuestro siglo lo son también de manera muy significativa Nietzsche y Benjamin.

⁴ Cf. Hans Robert JAUSS, “Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno”, in: Reinhart HERZOG / Reinhart KOSELLECK (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. Múnich: Fink 1987, pp. 243-268. Sobre el tema cf. Gabriel AMENGUAL, “Modernidad: conciencia histórica y problemática filosófica”, in: ID., *Modernidad y crisis del sujeto*. Madrid: Caparrós 1998, pp. 70-118; ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, cap. 1: “Transmutaciones de la razón” y cap. 2: “Modernidad y secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón”, pp. 15-82.

⁵ Cf. Annemarie PIEPER, *Sören Kierkegaard*. Múnich: Beck 2000, pp. 38-45.

⁶ KIERKEGAARD, Sören, *In vino veritas. La repetición*. Trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Guadarrama 1976, p. 244

⁷ Cfr. SCHULZ, Walter, *Subjektivität in der nachmetaphysischen Zeitalter. Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1992, pp. 310s.

Friedrich Nietzsche (1844-1900), el profeta de un final de la Historia de la Filosofía que va de Platón a Hegel, profeta de la muerte de Dios, del fin de la metafísica, del nihilismo, del superhombre, del eterno retorno. Murió en el umbral de nuestro siglo, pero su sombra ha estado muy presente, especialmente en los dos últimos decenios.

Walter Benjamin (1892-1940), el testigo de la ruptura de la tradición, dando fe de esta ruptura y con la audacia de presentar vías de recuperación imposible: la narración, el aura, la otra historia, etc.

Entre los testigos afines, ya no del campo de la filosofía, quisiera recordar a tres literatos: Dostoievski, Kafka y Musil.

Fiodor Mijail Dostoievski (1821-1881) me parece un testigo extraordinario de la misma experiencia que transmite Nietzsche, pero presentada desde dentro, no como abanderado del cambio, sino como su víctima, como creyente que percibe que su mundo de fe, compacto y profundo, empieza por no dar respuesta a todo, sino que empieza por ser también motivo de angustia y de inquietud.

Franz Kafka (1883-1924) presenta el mundo mecanizado de las instituciones administrativas que sigue funcionando sin cumplir función alguna, sin alma, puro movimiento esperpéntico. Como la subida al Castillo: “Y así echó a andar otra vez, camino adelante; largo camino fue, sin embargo. Porque esa carretera, esa calle principal de la aldea, no conducía hacia la montaña del castillo; tan sólo acercaba a él; y luego, como si lo hiciera adrede, doblaba, y si bien no se alejaba del castillo, tampoco llegaba a aproximarsele.”⁸ Este movimiento de aproximación y alejamiento, de esclarecimiento y oscurecimiento, de función sistemática y eficiente, organizada y previsor, pero a la vez inútil, es muy característico de su mundo.

De modo semejante Robert Musil (1880-1942) presenta el mundo del Imperio Austro-húngaro, Kakania, perfecto en sí mismo, pero ya cadáver. En él vive el “hombre sin atributos”, porque el mundo se los ha apropiado, los ha absorbido: “Ha surgido un mundo de atributos sin hombre, de experiencias sin uno que las viva, como si el hombre ideal no pudiera vivir privadamente, como si el peso de la responsabilidad personal se disolviera en un sistema de fórmulas de posibles significados. Probablemente, la descomposición de las relaciones antropocéntricas, que durante tanto tiempo han considerado al hombre como centro del universo, pero que desde hace siglos están desapareciendo, han llegado por fin al yo”.⁹ Resultado de este proceso de descomposición es que “actualmente, la responsabilidad tiene su punto de gravedad, no ya en el hombre, sino en la concatenación de las cosas ¿No es cierto que las experiencias se han independizado del hombre? Han pasado al teatro, a los libros, a los informes de excavaciones y a viajes de investigación, a las comunidades religiosas”.¹⁰

No resulta difícil aducir testimonios de la crisis de la razón. Más difícil va a ser dar los perfiles que en cada ámbito del pensar filosófico han ido tomando. Y ello es lo que se propusieron esbozar nuestras Jornadas, que abordaron el tema de la crisis de la razón

⁸ KAFKA, Franz, *El castillo*. Trad. de D. J. Vogelmann. Madrid: Alianza 1998, p. 19

⁹ MUSIL, Robert, *El hombre sin atributos*. Trad. de José M. Sáñez. Barcelona: Seix Barral 1973, vol. I, p. 183

¹⁰ MUSIL, Robert, *El hombre sin atributos*. Trad. de José M. Sáñez. Barcelona: Seix Barral 1973, vol. I, p. 183

no desde el punto de vista histórico, sino temático, según se ha ido reflejando en los distintos ámbitos de la filosofía.

Además de las ponencias y comunicaciones el tema se hizo presente en el concierto a cargo de los percusionistas Armando Lorente y Susana Pacheco, interpretando “Yonización” de Edgar Varèse, “Toccata” (1942) de Carlos Chávez, “Forever and sunsmell” (1942) y “Living room music” de John Cage, “Sonata para dos pianos y percusión” de B. Bártok, “Historia del soldado” de Igor Stravinsky, “Tierkreis” de K. Stockhausen, “RRR...” de M. Kagel, “Marimba Phase” de S. Reich, “Improvisación sobre escala fría” Duo, “Y. Ching” de P. Norgard, “El clavecín bien templado” de J.S.Bach, y “Marimba espiritual”. Con dicho concierto consiguieron su objetivo principal de dar “una visión global de lo que es la música para percusión y exponer su actitud sobre este tema: su papel en la vida, su contenido extramusical y su capacidad de flexión en el lenguaje”, tal como afirmaba A. Lorente.

Para terminar quiero expresar el agradecimiento a cuantos hicieron posible la organización de las jornadas: El departamento de Filosofía, El Servicio de Actividades Culturales de la UIB, El colegio de Doctores y Licenciados de Baleares, La Fundació ‘La Caixa’, Hermes Logística, y al Prof. Juan Luis Vermal, que ha asumido la organización del concierto.

Gabriel Amengual Coll

Taula
núm. 33-34, 2000

PONÈNCIES

JUZGAR LA ACCIÓN, RECHAZAR EL DAÑO E IMPUTAR RESPONSABILIDAD (Sobre la supuesta crisis de la razón moral)

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN: Los diagnósticos sobre la crisis o el fin de la racionalidad moderna e ilustrada tienen, en el terreno de la ética, un punto ciego: dejan inexplicadas las motivaciones, las argumentaciones y las prácticas morales por medio de las cuales las colectividades y los individuos juzgan y rechazan conductas, proponen normas o modifican estructuras sociales y principios de acción anteriormente aceptados o sostenidos. Así ha acontecido en el siglo XX con el rechazo de diversas barbaries —que ejemplificamos en Auschwitz, el Gulag, Hiroshima, las dictaduras— frente a las cuales se han producido —y siguen produciéndose— juicios, argumentaciones e imputaciones de responsabilidad que se presentan en el artículo como formas de rechazo del daño. Se sugiere que estas formas de ejercicio moral constituyen el conjunto de prácticas racionales al que cabe considerar “razón práctica”, un término que agavilla lo que en esas prácticas puede ser objeto de reconstrucción filosófica.

El título de estas jornadas —la crisis de la razón— suscita, entre otras, las preguntas ¿qué crisis? ¿de qué razón? Pudiera, en efecto, parecer que la rúbrica que nos convoca está dando por sentado que sabemos a qué razón, y a qué modelo de racionalidad, nos referimos y que podemos definir con relativa claridad las causas y los procesos que los sometieron a crisis. Pero pronto empezamos a percibir que ni el concepto de razón ni el de crisis son unívocos. En general no es arriesgado suponer que el título mencionado, y en el contexto finisecular que ha dado clima a la filosofía europea de la tardomodernidad, tiene como una de sus lecturas más obvias la de “crisis de la racionalidad (moderna e ilustrada)”. Así formulada esta interpretación, parecería que habríamos de explorar las causas y las modulaciones del final de la ilustración y delinear los parámetros de alguna forma de postmodernidad. Pero, no es difícil ver cómo enseguida esta pretendida aclaración nos vuelve a inundar de dudas. Definir la racionalidad como moderna e ilustrada es un intento —creo que vano— de ubicar en unas fechas, ellas mismas borrosas, y de encuadrar en lo que damos en considerar un solo proyecto filosófico y político, un programa que tiene muchas formas y matices, una determinada concepción de la razón que enseguida se nos resiste a encajar en muchas de las propuestas que se hicieron en aquellas fechas y en aquellos programas. ¿Qué razón,

aquella que Hume declaró normativamente bajo la égida de las pasiones? ¿La de Leibniz, en la compleja transparencia de la lógica y de la matemática? ¿La de Kant, abroquelando los límites del conocimiento racional con postulaciones prácticas? ¿La de Hegel, hecha instituciones y procesos históricos? Tenemos esos y otros muchos modelos de razón: ¿por cuál optar para definir la razón moderna e ilustrada? Tal vez, podemos contestar, por todos y, poniéndolos a jugar unos contra otros, desarrollar esa forma de trabajo filosófico que, con fuertes instrumentos filológicos, realiza la historia de la filosofía. O, más a los efectos e nuestra indagación, podemos responder, más bien, que por ninguno y por todos a la vez. En efecto, pudiéramos salir de esas definiciones sistemáticas en la historia de la filosofía y evitar, en cierto sentido, el canon que nos marcan. Podemos, así, parafrasear el lema que nos convoca a estas Jornadas y emplear el término weberiano de “racionalización” y, entenderlo como un proceso social de múltiples dimensiones.¹ Quizá, así, privilegiamos un sentido peculiar de racionalidad, la sobria y estricta racionalidad que refiere a fines y adecua medios a ellos y que permite hacer racionales las formas de vida tras los procesos de desencantamiento del mundo religioso, y podemos, también entender las diversas maneras (pues no es una ni única) en las que la idea misma de racionalidad de una forma social y de un modo de vida se conforman. Podemos pensar en las diversas formas de razón, en la ciencia y en la política, en la comprensión teórica y en la acción práctica, acentuar su irreductibilidad, a la vez que las presentamos como ramas de un mismo tronco de un mismo proceso social e histórico. Pero, entonces, podríamos pensar que no estamos ya hablando de la razón cuya crisis sospechábamos. *Esta* comprensión de la razón —la weberiana y postweberiana— no parece permitirnos pensar la crisis de *esa* racionalidad sino, por el contrario, su absoluta robustez y buena salud. Porque si de “proceso de racionalización” hablamos, siguiendo la estela weberiana, establecemos no un modelo filosófico de razón sino que construimos un concepto, que quisiéramos fuese analíticamente válido, para describir en qué concepción del mundo estamos y cómo se determinan en él las formas de nuestra acción social. Lo que criticaríamos, si criticáramos ese concepto, sería una determinada descripción analítica de nuestra sociedad, pero no el intento mismo de proceder a tal análisis y ni siquiera sus pautas fundamentales. La “razón” que intenta analizar y comprender un proceso histórico —el de racionalización— será mejorable y refutable —al fin y cabo es ciencia— pero no es cuestionable como intento.

Pero, no es difícil dar un paso más, precisamente a partir de que la sospecha filosófica por la crisis de la razón se refiere también a la noción de racionalidad que, por ejemplo sociológicamente, empleamos para describir y analizar las sociedades contemporáneas. Bajo las rúbricas de la razón instrumental o de la razón técnica diversos programas filosóficos de este siglo han descargado sus críticas, sólidas críticas teóricas, contra una forma social racionalizada y contra su autocomprensión teórica, por ejemplo, tal como se ha materializado en las ciencias naturales y sociales. La fenomenología, la teoría crítica y ya el Heidegger de *Ser y Tiempo* ejercitan, en los primeros treinta años del siglo, una fuerte sospecha contra lo que se consideraba la victoriosa opresión de una

¹ Véase Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983, 3 vols., J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 197-350 y W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley, Univ. of California Press, 1981.

menguada noción de razón que desarrollaba el programa baconiano de “saber para poder y dominar”. Es más, algunos de ellos, como Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*² y como el segundo Heidegger, propusieron que esta menguada noción de razón era el producto necesario de la Ilustración misma, de aquella razón en cuyo seno anidaba la conversión de la crítica en eficacia instrumental o que no era sino otro episodio de la pérdida del sentido a manos de un *logos* convertido en instrumento de dominación sobre la naturaleza y las sociedades. Si parecía, así, que entender la noción de razón como racionalización *a la* Weber nos solventaba inicialmente las confusiones en las que nos anegaban los diversos usos filosóficos del término razón en algún periodo temporal de nuestra historia intelectual (Hume, Leibniz, Kant, Hegel), vemos ahora que la filosofía de nuestro siglo ha tomado lo que parecía ser el diagnóstico de una época como expresión de una más radical enfermedad. Porque lo que sucede es que lo que aparecía en la investigación (una investigación valorativamente interesada, pero descriptiva —analítica social de los valores, podríamos decir— de las formas de acción social), a saber, las formas de vida racionalizadas, se toma, desde las filosofías del malestar de la primera mitad de siglo a las que acabo de hacer referencia, como síndrome de una enfermedad filosófica. Desde estas filosofías las formas de vida racionalizadas son sólo el resultado de una patogénesis de la razón (filosófica) misma. Llámese el olvido del ser o la dialéctica instrumental de la razón dominante de la Ilustración, esos análisis dibujan una enfermedad filosófica que se considera causante de una menguada condición humana y de una pérdida de sentido de la misma. Por decirlo más brutalmente: el cúmulo de horrores que ha caracterizado a nuestro siglo —esos que emblemizamos en Auschwitz, el Gulag o Hiroshima o en tantos otros nombres propios que no nos sería difícil añadir a una lacerante lista inacabable—, esos horrores que han ido entrando en la conciencia del siglo con la fuerza de un vendaval moral que la configura con un rostro de absoluta fragilidad aterrada, serían el fruto necesario de una enfermedad filosófica, la del olvido de la filosofía misma que diagnostica tal desastre. El mito del ángel, prometeico en su razón y expulsado del paraíso tras el desencantamiento del mundo, es ya aquél otro de Klee que Walter Benjamin denominó el aterrado ángel de la historia.

Creo que en esta actitud filosófica se juega gran parte de la suerte del siglo filosófico y que es sobre su matriz donde podemos, quizá, dar sentido al título que nos convoca. La crisis de la razón no sería, en esta interpretación, sino un peculiar diagnóstico filosófico, el de la constatación del inevitable fracaso que supone haber llevado a sus últimas consecuencias una determinada autocomprensión teórica de la sociedad occidental (la de la ilustración, decimos, torpemente, en abreviatura). Pues bien, tengo para mí que hubo en ello un grave error de perspectiva y que lo que el último tercio del siglo ha elaborado filosóficamente ha tenido que romper con elementos cruciales de esa actitud filosófica que he denominado “filosofía del malestar” sin que ello implique, por cierto, ceguera alguna a los malestares del pasado y del presente. No repetiré argumentos que he esbozado por escrito en otros lugares³ y, por irme centrado en la

² T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994. De M. Heidegger puede verse, por ejemplo, “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas*, B. Aires, Losada, 1960 (Hay edición reciente en Madrid, Alianza, con el título *Caminos del bosque*).

³ Cfr. C. Thiebaut, *La responsabilidad ante el futuro (y el futuro de las humanidades)*, Valencia, Episteme, 1999.

filosofía moral, apuntaré dos temas éticos especialmente acuciantes que en primer lugar van al centro —contra él— de la actitud de malestar que yerra, estimo, al diagnosticar el fracaso o la crisis de la razón y que, en segundo lugar, demandan y posibilitan una fuerte concepción de la racionalidad práctica que podemos hacer reflexiva filosóficamente. Me refiero a dos conceptos cuyo estatuto ha ido adquiriendo potencia e importancia en ética reciente: el de daño y el de responsabilidad. Al partir de estos dos conceptos, que son ante todo conceptos de la vida ética, de la moral vivida en términos de Aranguren, quisiera plantear una estrategia alternativa para intentar comprender qué es la racionalidad práctica. Si alcanzamos el objetivo que propongo entenderemos —confío— que esa racionalidad práctica es racional porque es práctica, porque forma parte de la moral vivida y que es racional porque tematiza y hace explícito lo que de conceptual, de racional, tienen lo que llamamos nuestras prácticas.

Los dos conceptos mencionados, daño y responsabilidad, parecen pertenecer, junto con otros, sobre todo al ámbito de la vida ética. Se refieren a experiencias, a actitudes, a relaciones entre los sujetos, a la conformación de su sensibilidad moral y a los dañados tejidos de su emotividad. No son, en una primera lectura quizá apresurada que tendremos luego que matizar, conceptos centrales en las teorías morales del siglo y, en parte, ello podría explicar uno de los motivos de esa actitud de malestar que sospecha de lo que tendemos, tal vez perezosamente, a concebir como la impoluta geometría de las teorías éticas, ya sean aquellas precisas indagaciones de la metaética analítica o los modelos de validación racional de normas de los neocontractualismos contemporáneos y de las éticas discursivas. Si la estrategia de comprensión de lo que son nuestros conceptos morales vividos es correcta podremos comprender más adecuadamente lo que esas teorías éticas intentan. En éstas teorías el concepto de daño aparece o bien ligado a la reflexión metafísica sobre el mal o bien como un postulado no tematizado del todo en algunas teorías liberales (en la forma del imperativo de no dañar). El concepto de responsabilidad, por su parte, y dejando de lado su carga jurídica —sobre la que volveré—, no ha sido, hasta muy recientemente, un pilar de las teorías éticas y muchas veces ha aparecido sólo como un concepto derivado, por ejemplo, del de deber. No obstante, cabe argumentar que son dos conceptos cruciales de la conformación de la experiencia y vida ética de nuestro siglo: el daño que han tematizado los diversos “después de Auschwitz” o el que hoy se argumenta como potente acicate en las relaciones con los animales no humanos. Igualmente sucede con el de responsabilidad, desde las responsabilidades de los criminales de guerra y genocidas (desde Nuremberg a Chile y Argentina) o las que desde una perspectiva republicana definirían el estatuto de los ciudadanos, ya sólo insatisfactoriamente definidos como sujetos de derechos, a las que podemos determinar que tienen las generaciones presentes en relación con las futuras. Podríamos dar más ejemplos de lo centrales que han sido esos dos conceptos, daño y responsabilidad, en el tejer de nuestra vida ética, por ejemplo, acudiendo a las formas de explotación y dominación sociales o a los daños que han producido sobre el presente y sobre el pasado nuestras insolidarias y tantas veces ciegas, por no decir suicidas, formas de explotación de la naturaleza. Pero, lo que quizá sea más importante es que podremos argumentar que no sólo son centrales en ese ámbito de la experiencia y de las acciones concretas de las sociedades contemporáneas. También son conceptos cuya importancia está incoada, argüiría, en las más importantes teorías morales contemporáneas, en la ética *docens*, en la moral reflexionada, por volver a citar a Aranguren, y pueden, por lo tanto, ayudarnos a recomprender cuál es el estatuto de esas

teorías y en qué formas la reconstrucción de la racionalidad práctica a la que ellas se apunta está a la par con la incisiva presencia de las experiencias de daño y de las imputaciones de responsabilidad sobre las que hemos tejido gran parte de nuestra conciencia moral inmediata.

Si mi propuesta es acertada, nos permitiría sacar una conclusión que afecta al tema general de nuestra convocatoria. La “razón”, y ahora la “razón práctica”, es ciertamente un concepto en un sistema, sea éste el kantiano, el hegeliano, el humeano o el leibniziano, sistemas todos que podemos criticar y por medio de lo cual ese concepto - esos variados conceptos- entrarían, a su vez, en crisis. Pero, no existen como conceptos *porque* sean parte de un sistema. Existen, más bien, *porque* nombran, como explicaremos a continuación, una forma modal, una modalidad, de la acción y de la experiencia. “Razón” y “razón práctica”, como otros muchos conceptos filosóficos que a primera vista corren su misma suerte de aparecer inmediatamente determinados por el sistema o la reflexión filosófica en la que aparecen, tienen la más peculiar y básica función de hacer temáticamente explícita esa forma modal de la acción. El de “razón práctica” nombra lo que la experiencia y la acción moral encuentran de modalmente peculiar (a diferencia de otros modos de acción y de experiencia, como, por ejemplo, los objetivadores ante la realidad, o los estéticamente expresivos). Pero, no es sólo un único concepto; es una gavilla de ellos (como el de daño y el de responsabilidad, como el de *rechazar* el daño y el *imputar* responsabilidad) que ejercen esa misma tematización explícita que es su peculiar función conceptual. Que lo puedan hacer en el único medio de tematización explícita que poseemos, en el lenguaje y por medio de las palabras “razón” y “razón práctica”, dice menos en contra de su estatuto conceptual que lo que dice, precisamente, a favor del carácter tematizador y concienciador, es decir, conceptualizador, del lenguaje mismo. Esos conceptos, pues, acontecen en teorías y en sistemas (en el contractualismo de Scanlon,⁴ en el constructivismo kantiano de Rawls,⁵ en el pragmatismo universal de Habermas,⁶ en la ontología ética de Jonas⁷ o en el sistema de argumentaciones prácticas de Singer)⁸ y son criticables como modelos, precisamente porque son sistemas que tematizan y articulan; pero no existen sólo por ellos sino que existen en esos sistemas porque nombran las modalidades de nuestra experiencia. Al decir “nombran” quiero decir que dicen que existen esas modalidades, que llegamos a tomar conciencia de ellas y que podemos diferenciar unas de las otras. La enfermedad filosófica a la que antes aludía como aquello que diagnosticaban en nuestras sociedades las filosofías del malestar no lo sería, entonces, de un sistema o de un conjunto de sistemas (articulados en una tradición, como la ilustrada); contra los acusadores habría que esgrimir que sería más bien su error el no haber comprendido qué hacemos cuando elaboramos conceptos y sistemas, cuando los criticamos y sustituimos. Lo que hacemos, diría, es hacer temáticamente explícitas formas de acción y de experiencia que son ya implícitamente conceptuales.

⁴ T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

⁵ J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

⁶ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998.

⁷ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

⁸ P. Singer, *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1991.

Restan, pues dos tareas para conseguir el objetivo propuesto. La primera es indagar cómo los conceptos de daño y de responsabilidad nombran y tematizan formas modales de la acción y de la experiencia y las maneras en las que lo hacen. La segunda, indicar en qué maneras esos conceptos nos permiten entender qué hacen los filósofos cuando dicen “razón práctica” o, en la terminología *a la* Brandom⁹ que he venido empleando, cuando así tematizan explícitamente una forma modal de la acción por vía de conceptos como “daño” o “responsabilidad” y los agavillan en esos otros conceptos de segundo grado como “razón” o “racionalidad” práctica.

He dicho “daño” y he evitado la palabra “mal”.¹⁰ Una breve aclaración sobre la elección de ese término, “daño”, servirá, creo, para indicar el punto de partida de mi reflexión ahora y para identificar el tono general de mi propuesta. Por decirlo en breve, “daño” apunta aquí a un “mal político, no metafísico”, por decirlo con el giro de Rawls. No es, me apresuro a indicarlo, que podamos hacer ética sin metafísica o que las reflexiones metafísicas (por ejemplo, las agustinianas, luteranas, leibnizianas o kantianas) sobre el mal sean prescindibles o despreciables. Todo lo contrario; si mi hipótesis de lectura de lo que hacen los conceptos filosóficos es adecuada, tendríamos que interpretar esas reflexiones metafísicas como parte de un proyecto de tematización explícita en sistemas de cuestiones que afectan a los modos de nuestra experiencia. Pero, como punto de partida el intento es, más bien, dejar ahora entre paréntesis la especulación (sistemática) sobre el mal en la tradición metafísica occidental —por ejemplo, sobre la manera de conciliar la idea de bondad con la existencia del mal— y preguntarnos más bien qué hacemos cuándo determinamos y definimos algo como mal entre nosotros. Prefiero el término “daño” porque, quizá como otro nombre para el mal moral, nos conduce inmediatamente a preguntarnos qué hacemos cuando, en un momento determinado, empezamos a llamar daño —y daño repudiable— a algo que en un momento anterior no considerábamos así, como por ejemplo la esclavitud, la exterminación de quienes no piensan como nosotros o la pena de muerte. Igual estrategia —propondría— es conveniente con respecto al término “responsabilidad”. En lugar de empezar por la cuestión metafísica de la compatibilidad o la incompatibilidad entre libertad y determinismo, una discusión que ha sido central en toda la historia del pensamiento para analizar el carácter tanto voluntario como responsable de la acción, puede ser adecuado comenzar indagando qué hacemos cuándo atribuimos responsabilidad a alguien por algo y en virtud de un sistema de normas o principios que justifican nuestra imputación.¹¹ Si mi estrategia, “política, no metafísica” es fructífera, y en este caso contra el sentido estricto que Rawls atribuye a este lema, podría posteriormente verse cómo esas discusiones metafísicas —como las conciliaciones entre bien y mal y entre determinismo y libertad— son susceptibles de ser reinterpretadas como sistematizaciones temáticas de aquellos elementos a los que nombra, de manera más cercana, la conceptualización modal de la que partimos.

⁹ Cfr. R. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, especialmente la Parte I (pp. 3-271).

¹⁰ Para una aclaración más detallada, cfr. C. Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

¹¹ Tal fue la estrategia del seminal artículo de P. Strawson “Freedom and Ressentment” recogido, entre otras ediciones, en G. Watson (ed) *Free Will*, Oxford, O.U.P., 1982, pp. 59-80.

¿Qué hacemos, pues, cuando determinamos algo como “daño”? Quisiera indicar con esta pregunta una doble cuestión: en primer lugar, ¿qué hemos hecho y cómo lo hemos hecho, por ejemplo en nuestro siglo plagado de horrores, al definir como daño rechazable determinadas acciones, como los exterminios del Gulag, de Hiroshima, de Auschwitz, del Apartheid? En segundo lugar, ¿qué categorías modales ponemos en cuestión al hacer lo que hemos hecho? Enlazaré las dos preguntas en una propuesta de contestación a ambas. Creo que lo que hemos hecho es establecer una definición pública de por qué determinadas conductas y acciones están moralmente injustificadas y son moralmente rechazables. Con ello quiero indicar tres cosas. En primer lugar, que los complejos y difíciles procesos de definición pública de esas experiencias de horror conforma nuestra conciencia moral y la sensación de inmensidad de horror que recorre el siglo. Me refiero al lento camino de articular públicamente el daño por medio de diferentes procesos que posibilitan el oír la voz de las víctimas, que dejan en evidencia los motivos y las justificaciones de los perpetradores y que hacen patente el sistema de las causas del daño infligido. Ese lento camino, plagado de avances y retrocesos, es una lucha contra un doble silencio: en primer lugar, contra el silencio del dolor inexpresable, porque carece de voz, de las víctimas, víctimas a quienes se les arrancó la palabra o a quienes nunca les fue concedida; podríamos ejemplificarlo en los primeros silencios de las víctimas de Auschwitz o en la barrera de impotencia de las palabras de quienes testifican ante las comisiones de verdad.¹² En segundo lugar, es una lucha contra el silencio de los perpetradores que, pertrechados en su victoria, como sucede en el caso de Hiroshima (nombre con el que quisiera simbolizar los exterminios bélicos masivos que arrancan ya desde los bombardeos de Dresde y llegan a Irak o a Bosnia), impiden el cuestionamiento de sus actos y evitan la patencia de sus razones.¹³ La experiencia de las quince comisiones de verdad (que se encabalgan en lo que cabría denominar un explícito proceso de aprendizaje de publicación del daño en los últimos veinte años, es decir, que aprenden unas de otras en sus procedimientos y en la definición de sus objetivos éticos, políticos y jurídicos) es, de nuevo, iluminadora.¹⁴ Ciertamente, esta definición, que insisto en llamar pública, del daño no es condición *suficiente* para que exista una experiencia moral, como la de nombrar ese daño y rechazarlo. La definición pública del daño -por ejemplo, por medio de una Comisión de Verdad o por medio de algún otro

¹² Sobre el problema del silencio de las víctimas cfr. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989; véase una interpretación filosófica (opuesta en mucho a lo que aquí se sugiere) en G. Agambem, *Lo que queda de Auschwitz (Homo sacer II)*, Valencia, Pretextos, 2000. Sobre las comisiones de verdad, cfr. Neil J. Kritz, *Transitional Justice*, 3 vols., Washington, D.C., United States Institute of Peace Press, 1995 especialmente vol I.

¹³ Sobre Hiroshima y esta forma de silencio, cfr. M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, Londres, Penguin, 1977 y J. Rawls, “Fifty years after Hiroshima” en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1999, pp. 565-572.

¹⁴ Cfr. Kritz, *op.cit.* En absoluto quisiera dar por descontado que las comisiones de verdad sean procesos de fácil análisis y claras conclusiones. Tantos sus objetivos y sus métodos como la evaluación de sus resultados (con diferentes formas de perdón y olvido que son criticadas) es objeto de intenso debate. Véase C.S. Nino, *Radical Evil on Trial*, New Haven, Yale University Press, 1996, con su especial acento en el caso argentino que es también analizado en J. Malamud-Goti, *Game without End: State Terror and the Politics of Justice*, Univ. of Oklahoma Press, 1995. Ernesto Garzón Valdés expresa sus críticas, teóricas y políticas, al proceso argentino en *El velo de la ilusión*, B. Aires, Ed. Sudamericana, 2000.

procedimiento- no sustituye la experiencia misma del sufrimiento ni constituye por sí misma el contenido de nuestra experiencia moral de rechazo. No es condición suficiente, pero sí, argumentaría, es condición necesaria para su articulación conceptual, para su explicitación o tematización. Nada sustituye el dolor de la víctima ni nada sustituye el rechazo, moral y jurídico, ético y político, de la barbarie. Pero, la definición pública tematiza, hace explícita, la negación de esa barbarie. El haber llegado a definir, e incluso a tipificar jurídicamente, determinados actos hace patente la forma pública de esa doble experiencia de sufrimiento y de rechazo. La tipificación jurídica de un delito es sólo una forma de explicitación, definida en un lenguaje institucionalizado que comporta formas de acción también institucionalizadas (por ejemplo, por vía de juicios y penas), de un acto modalmente cualificado, en este caso no sólo como rechazable, sino como punible. Al igual que veremos dentro de un momento al hablar de la responsabilidad, esta forma de tematización explícita y específica es un modo de publicación de una experiencia moral; le presta una forma peculiar -una forma de hacer pública la razón, diríamos- en la que la articulamos; pero esa forma pública no la constituye, como veremos, al margen del hecho de que captamos, también, una forma, una estructura modal de esa experiencia y de nuestra vida moral toda. El derecho —o para el caso, la política— es un lenguaje específico de definición de los modos de la acción social y en él, vemos ahora, se definen también las experiencias que comporta esa acción; pero esos medios específicos no pueden entenderse al margen de esas mismas experiencias. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1949 puede ser considerada, así, como una tipificación de eso que se definió, en ese fugaz momento entre la Segunda Gran Guerra y la Guerra Fría, como rechazable; la Declaración como tal no tiene adquiere sentido, ni fuerza, ni eficacia, segregada de las experiencias que está tematizando. La definición pública de lo rechazable, que he ejemplificado ahora en los lenguajes e instituciones jurídicas y políticas, no camina sola. Sabemos que hay otros elementos articuladores, como los que operan expresivamente por medio del arte y la literatura, que conforman públicamente sensibilidades y han hecho patente, en el siglo XX, el rechazo de la barbarie. No se entienda con ello que digo que la función del arte, o la del derecho para el caso, es sólo dotar de lenguajes para tal rechazo. Si la articulación pública del daño —lo que en otro lugar he denominado el trabajo del daño—¹⁵ no es condición suficiente de las experiencias morales de rechazo, tampoco ese rechazo es condición suficiente de los lenguajes en los que se articula, en nuestros ejemplos el derecho o el arte. No hago ahora ni filosofía del derecho ni del arte. Indico, simplemente, la experiencia del daño y la experiencia moral de su rechazo no poseen un lenguaje y un medio privativo de configuración.

La articulación pública de una experiencia la hace susceptible de un proceso, también público, de aprendizaje y de contraste. Podemos, en ese terreno, aducir razones y argumentos (las razones silenciadas de las víctimas, los argumentos silenciadores de los perpetradores) que tematizan, decía, una cualificación modal de un acto o una conducta. Junto a esta articulación para que exista el trabajo del daño ha de aparecer un segundo elemento: la injustificación moral del acto realizado y que tipificamos como daño. Un daño —y véase aquí como la calificación modal de la acción pasa a primer plano— es

¹⁵ C. Thiebaut, "Laboring Harm" en *Philosophy and Social Criticism*, 2001 (en prensa).

algo que, en primer lugar, hemos llegado a definir como injustificado, es decir, como obediente no a una necesidad humanamente incontrolable sino como perteneciente al reino de lo que podría no haber acontecido, de lo que podría no haberse hecho. De lo contrario sería, tal vez, un mal que acontece por fuerzas no humanas (naturales o divinas) y que, como tal, no sería imputable a nadie. El definir la injustificación moral (es decir, modal) de un acto es decir que no era necesario que aconteciera y que las justificaciones en punto a su necesidad (como las que podrían haberse esgrimido para la “solución final” o las que el Presidente Truman expresó respecto a los bombardeos de 1945) no son válidas. Nótese que acentúo ahora el carácter de las razones esgrimidas para un acto. Éstas pueden no ser explícitas ni públicas (dijimos que el silencio de los perpetradores se acastilla en su poder y en su victoria) pero cuando llegamos a definir algo como daño no sólo estamos implicando un ¿por qué? respecto a ese acto, sino que también estamos cuestionando la validez de los porqués que puedan o pudieran ofrecerse para justificarlo.¹⁶ Este proceso de cuestionamiento de la validez de las razones trae a los daños del reino del silencio (del silencio de lo tácito, del silencio del poder ejercido como violencia y como dominio) al espacio público de su nominación y los saca del reino de la necesidad ciega (de la Naturaleza o de las fuerzas de la Historia) para ponerlos sobre el terreno de los actos humanos que siempre pueden ser hechos de manera distinta. Este segundo elemento de mi respuesta implica, como puede verse, que al definir algo como daño (y recuerden los ejemplos: desde Auschwitz al Apartheid) hemos puesto en juego un complejo de categorías modales en nuestros procesos de argumentación práctica. Hemos aducido razones para hacer patentes las razones de los perpetradores y para oponernos a ellas. Ese complejo modal de razones es lo que tal vez podamos agavillar en la noción de racionalidad práctica.

Mas hay también un tercer elemento. No sólo se trata de mostrar que un acto está moralmente injustificado y que no tendría que haber ocurrido. También, y en tercer lugar, definir algo como daño (haberlo llegado a hacer) implica, y quizá ese sea su núcleo, que es moralmente rechazable, que no *debería* haber ocurrido. Al proceso de mudanza de la categoría de lo necesario por lo posible añadimos también un segundo proceso de cambio de categorización moral. Pasamos a concebir eso posible como violando aquella peculiar necesidad moral que expresamos en términos deónticos diciendo que algo “no *debería* haber ocurrido” y que “no *debiera* ocurrir jamás”. En efecto, no es lo mismo definir algo como injustificado que definirlo, además, como moralmente rechazable. Lo segundo implica no sólo que la acción no puede revestirse de una supuesta omnipotencia ciega (como la de las fuerzas de la naturaleza) que la libera de categorización moral sino, más bien, y también, que ese acto o esa conducta está violando un orden (que podemos definir, según el sistema filosófico que empleemos al efecto como un ámbito de bienes, de valores, de normas o de principios) que estimamos como moralmente válido. Al definir algo como daño estamos rechazando el rechazo que él inflige en ese orden moral. Como acabo de indicar, ese orden moral puede ser especificado de maneras diversas y gran parte de las disputas filosóficas del siglo y de la tradición occidental han tenido lugar, precisamente, en qué es lo que tomamos como moral (e incluso de si es definible en términos distintos a lo que lo moral mismo

¹⁶ La racionalidad que rechaza daños puede verse reconstruida, por ejemplo, en Scanlon, *op.cit.*

sea), respecto a cuál sea su estatuto (si puramente subjetivo o si objetivo, si puramente emocional o si estrictamente conceptual). No interesa, en este momento, definir ese orden, esa concepción moral del mundo y del sujeto, cuanto indicar que alguna de esas definiciones ha de operar, en los términos indicados, en el llamar daño a algo para rechazarlo. *Alguna* de esas definiciones ha de haber *ya* operado cuando hemos llamado daño a algo y cuando lo hemos rechazado. Notemos que, en este caso, la estrategia, política y no metafísica, de Rawls nos viene bien a la mano, pues, aunque la disputa filosófica (o, más ampliamente, cultural) de qué sea lo moral sea muy relevante y necesaria en otro momento de la discusión, es la posibilidad de acordar, incluso a través de diversas concepciones metafísicas y epistemológicas de la ética, que algo viola tal orden de necesidad moral la que hace posible que ese algo sea definido como daño. El valor de la dignidad humana (o el principio kantiano del fin-en-sí, o cualquier formulación distinta, por ejemplo de orden religioso) está en el fondo de la condena de sus negaciones, condena que se expresa, por volver a un ejemplo antes mencionado, en la Declaración Universal. Podríamos seguir con más ejemplos de ese carácter, pero creo que los indicados son suficientes para mostrar en qué maneras nuestros rechazos morales están implicando y tematizando cambios en la cualificación modal de nuestros actos.

Parece, pues, que la definición del daño es un proceso público de la evaluación moral de actos y conductas que modalmente consideramos no justificadas y que violan también lo que consideremos un orden moral. Esta definición, algunos de cuyos elementos hemos recorrido, tiene el riesgo de ser circular: podría argumentarse que lo único que he dicho es que es daño moral lo que daña a la moral o, mejor, que daña moralmente. Su estructura es, ciertamente, circular, pero cabría decir que lo que la hace fecunda y evita que sea un círculo vicioso es, precisamente, el proceso de hacer patente y explícita esa categorización modal de la acción y que lo que acontece en nuestros rechazos morales del daño es que llevamos a concepto la experiencia de esa acción. Ese, tal vez, sea el núcleo de lo que antes denominé “proceso de aprendizaje” y tal vez pueda verse que su carácter público —lingüístico, histórico, social— es la otra cara de su frágil contingencia. Pues cabe que no articulemos públicamente nuestro rechazo, que se produzcan inercias y murallas de silencio, o incluso que olvidemos, que no recordemos, que queramos no recordar. De nuevo, el ejemplo de las comisiones de verdad vuelve a mostrar que este proceso está lleno de sombras y que no es infrecuente que las demandas del presente políticamente interpretadas se eleven como condicionantes y como obstáculos para la articulación pública del daño y de su rechazo. Las políticas de la memoria, que son la manera en la que se ejercita públicamente la ética del recordar el daño pasado, operan a veces como obstáculo para la memoria misma y sólo la apelación, de nuevo, a componentes de la vida moral —sea el coraje o la lucidez de la necesidad salvífica del recuerdo— se presentan como oposición a ese obstáculo.

Pasemos, con alguna presura, al segundo concepto que nos habíamos propuesto analizar, el de responsabilidad. Cabe sugerir que lo mismo que hemos visto desenvolverse en torno al trabajo del daño puede verse también aquí. ¿Qué hemos hecho cuando hemos imputado responsabilidad a alguien por sus actos, como, por ejemplo, por sus acciones genocidas, por su implicación en ellas o por haber omitido el oponerse a ellas? ¿Qué hacemos cuando nos imputamos a nosotros mismos responsabilidad no ya por lo hecho sino por lo que debiéramos hacer, por ejemplo ante el futuro? El concepto de responsabilidad hace patente la estructura de la interacción moral, la forma de la relación de los agentes morales. Es, desde una fenomenología de los conceptos morales,

probablemente el concepto más primitivo y fundante de la interacción moral, de la vida moral misma. Por él, un sujeto ejerce una valoración, generalmente negativa, de los actos (o de sus omisiones) de otro o de sí mismo a luz de un sistema normativo dado que opera como sistema de referencia o respaldo. No sólo ejerce esa valoración —le hace responsable—; también le atribuye, por ello, una categoría moral: al imputarle responsabilidad le atribuye autonomía y, al hacerlo, demanda de él las razones (las justificaciones) de los actos realizados. La imputación de responsabilidad pone en juego, entonces, tanto un sistema normativo de respaldo (aquel que antes indicábamos como concepción moral) respecto a un acto determinado y, al hacerlo, lo especifica y lo determina.¹⁷ Pero, también introduce al sujeto imputado en el ámbito de la consideración moral misma al declararlo y concebirlo como autónomo. Al imputar responsabilidad definimos y precisamos a quién, por qué y en virtud de qué demandamos de otro su respuesta o exigimos su condena. Nada está, todavía, dicho de qué tipo de respuesta o de condena se trate. De nuevo, sólo hemos indicado la trama categorial que ponemos en juego al declarar a alguien responsable o al preguntarnos cuáles son nuestras responsabilidades. Esa trama no opera, no obstante, en abstracto. Antes apuntábamos la forma jurídica que a veces reviste la definición y el rechazo del daño. Podemos, fácilmente, ver cómo también imputar responsabilidad jurídica a alguien operará sobre la definición del sujeto de la acción, sobre la tipificación de la misma y sobre el sistema normativo de respaldo o de referencia (por ejemplo, el código penal y el tribunal encargado) que sea relevante. No sólo hablamos, no obstante, de responsabilidades jurídicas que tienen características de codificación precisas. El concepto de responsabilidad también se aplica políticamente, por ejemplo, al definir juicios sobre los actores políticos o al indicar los elementos constitutivos del papel del ciudadano en un estado. Pero, sobre todo, tiene un carácter estructuralmente abierto. A pesar de que parece pesar en él la imputación a alguno de la responsabilidad por lo *hecho*, el concepto de responsabilidad tiene una estructura temporal y modalmente abierta que nos vuelve a indicar de qué maneras nuestra tematización explícita de la experiencia muestra el complejo carácter modal de las acciones mismas. Podemos atribuir responsabilidad por acciones *por hacer* o que *deberían ser hechas*, podemos atribuirnos responsabilidad ante las generaciones futuras, por ejemplo, a la hora no transferirles más riesgos de los que puedan solventar o al transferirles recursos para afrontarlos ¿Cómo es que un concepto tiene, así, la capacidad de referirse a sujetos del pasado y a sujetos del futuro? Porque no es sólo un concepto descriptivo, aunque remita a acciones y a sistemas de normas que permiten ser descritos con precisión y, es más, que reclaman serlo. La atribución de responsabilidad parece operar, sobre todo, haciendo patente la estructura de la interacción en aquél ámbito normativo —modalmente deóntico, decíamos— que veíamos aparecer en el tercer elemento de la definición pública del daño: el orden de valores, principios o normas que concebimos como *necesariamente* constitutivos de la vida moral. Operamos con el concepto de responsabilidad al definir la relación entre los sujetos morales como *habitantes* de ese ámbito que definimos como moral. De nuevo, no es menester que dirimamos ahora qué constituye ese ámbito, si es el reino de los fines,

¹⁷ Para el sentido y uso de estos conceptos, cfr., Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

si el tejido de nuestras simpatías o si nuestra participación en la voluntad general. Pero, aunque no necesitemos hacerlo, sí parece que la propuesta kantiana de concebirnos como ciudadanos de un reino moral —y aún más de concebirnos como construyéndolo en el proceso de nuestra atribución de responsabilidad y de autonomía— es parte imprescindible de nuestra vida moral.

Tal vez, con lo indicado, puede verse cómo nuestros dos conceptos —el de daño y el de responsabilidad— no sólo apuntan a elementos cruciales de nuestra experiencia moral y no sólo han sido centrales en el tejido moral del siglo, como tantas reflexiones filosóficas, literarias o políticas han indicado, sino que también son posibles en la medida en que por medio de ellos se hacen explícitas determinadas formas de modalidad de la acción y de la consideración del sujeto de la misma. Haber definido daños (y sospechar que quedan daños sin definir) y haber imputado responsabilidades (ante lo hecho y ante lo que ahora no se hace y de lo que debería darse cuentas al futuro) es posible, sólo, en la medida en que ponemos en juego un complejo entramado categorial cuya estructura puede, entonces, poner en evidencia la filosofía moral, un entramado que —recordemos— puede estar compuesto por conceptos como los de lo público, la interacción, el sistema normativo, la autonomía, los de las modalidades de posible y lo necesario, la justificación, la validez, etc. Creo oportuno volver a insistir que estos conceptos —y tantos más— no son conceptos porque pertenezcan ante todo a un sistema filosófico determinado, sino que son conceptos que empleamos en el tejerse de nuestra vida moral concreta. Su reconstrucción filosófica es una manera, y tal vez no la única, de aclarar sus relaciones mutuas y de permitir tanto perfilarlos o rechazarlos como la crítica de su aplicación en cada caso, en cada experiencia. Indiqué antes que estos conceptos pueden ser agavillados en una determinada noción de racionalidad práctica. Acabará esta intervención apuntando cómo entiendo que es eso posible y espero, con ello, cerrar el ciclo que les propuse y que, como recuerdan, intentaba sugerir que pese a que podamos criticar -y declarar en crisis- determinados modelos o sistemas y las formas en que en ellos aparece la idea de racionalidad, no parece que podamos negar que en nuestra vida moral aparece una determinada imagen de racionalidad práctica..

Se abren dos estrategias posibles para hacerlo. Una primera, que no llevaré a cabo por la extensión que me requeriría, consistiría en tomar las distintas propuestas morales y políticas contemporáneas (como las que antes indiqué —los contractualismos, el constructivismo kantiano, las éticas discursivas— u otras) y ver de qué manera esos distintos sistemas construyen nociones de racionalidad práctica que son capaces de dar cuenta de nuestros dos conceptos, o de otros que pudiéramos elegir al efecto. Ese método intentaría evaluar dichos sistemas por su capacidad de articular filosóficamente el conjunto categorial que aparece en nuestra vida moral y por su capacidad de iluminarla y de criticarla. Ese mismo método podría ser, igualmente, aplicable no ya a las teorías contemporáneas, sino a aquellas otras sistematizaciones que nos ha ofrecido la historia de la filosofía, una historia de la que nunca se acaba de aprender. Optaré, por meras razones prudenciales, por un camino distinto, tal vez más fácil y más expedito. Lo que nos preguntábamos, y ahora tratamos de responder, era en qué maneras los conceptos morales que empleamos nos permiten entender qué hacen los filósofos cuando los agavillan en esos otros conceptos de segundo grado como “razón” o “racionalidad” práctica. Una respuesta —ya una respuesta filosóficamente partisana— adecuada nos la suministra la reconstrucción de la filosofía práctica kantiana que ha tenido lugar en los últimos decenios. Kant nos hacía recordar que el uso práctico de la razón le es

inmediatamente dado a todo sujeto.¹⁸ Su optimismo (ilustrado, decimos) pudiera parecernos exagerado, y más si lo contemplamos no ya desde su mismas reflexiones sobre el mal radical, sino a la luz de las experiencias de horror a las que nos hemos referido. Pero, subyace a su propuesta una idea que puede ser recuperada sin suscribir su carga de optimismo (nunca, no obstante, un optimismo panglossiano). La idea es que nada puede ser propuesto filosóficamente en ética que no esté dado como posible en la experiencia moral misma de los sujetos. La experiencia —me apresuro a añadir— no sólo de un sujeto particular, sino también de la comunidad de interacción en la que se da el trabajo del daño y se imputan responsabilidades. Pero en cualquier caso, y al menos eso reclama la autonomía de la razón práctica, nada externo a la comunidad moral misma de esos sujetos, nada externo a la experiencia moral de ellos mismos. ¿Cómo aprenden, entonces, esos sujetos que algo es dañino, malo, rechazable, algo que antes no conceptualizaban así? Ya hemos contestado antes que la experiencia moral se constituye dinámicamente en procesos de definición y de aprendizaje, es decir, que definir la autonomía de la vida moral de una comunidad de sujetos morales no equivale a la consagración estática de lo que esos sujetos puedan creer que es bueno o malo, perjudicial o dañino moralmente para ellos en un momento de su vida histórica. Que puedan transformar su vida moral (de alterar sus creencias y sus prácticas) depende, si la idea de la irrebasabilidad de la experiencia moral ha de tener algún sentido, de la capacidad de iluminar esa experiencia desde sí misma. La misteriosa capacidad a la que aludimos es, en la terminología kantiana, la pura razón práctica que se dicta a sí misma sus propias leyes —y que, por lo tanto, no sale fuera del ámbito de experiencia y de ejercicio de esa misma razón— o, en terminología contemporánea (como la de Rawls), aquella capacidad de los sujetos morales que son capaces de construir sus propios principios de justa convivencia. Ese es, entonces, un concepto de razón práctica que da cuenta de los procesos de elaboración del daño y de la imputación de responsabilidad, que nos explica qué hacemos, y por qué, cuando los empleamos en nuestras vidas morales concretas. Pues bien, lo que los filósofos (Kant y Rawls en nuestro caso) hacen es elaborar sistematizaciones de esa capacidad de tematizar y de explicitar nuestra experiencia y, al hacerlo, de corregirla. Notemos que, al margen de lo acertado y de lo errado de tales sistematizaciones, el intento no es sino el de desvelar, primero, la experiencia moral misma por el expediente, segundo, de mostrar su estructura conceptual para articular, tercero, una propuesta que se dirige a definirla y corregirla.

Tal vez esta esquemática presentación de lo que aparece en diversos sistemas éticos como “racionalidad práctica” no salve a este concepto, por cuya crisis empezamos preguntándonos, de muchas críticas. De hecho, no lo salva, pero lo sitúa en el lugar preciso de su significado. Frente a Kant podemos argumentar que las formas de la sensibilidad moral son también determinantes del proceso de tematización de la experiencia al que, decimos, apunta el concepto de razón práctica; pero con él deberíamos añadir que la sensibilidad moral —por ejemplo, la que está presente en el rechazo de la barbarie o la que nos hace complejamente conscientes de nuestras responsabilidades ante el medio ambiente— no es lo otro del proceso de tematización ni

¹⁸ Me baso, sobre todo, en J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (ed. Por B. Herman y C. Korsgaard), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000. La base kantiana del constructivismo ético de Rawls aparecía ya claramente en *El liberalismo político*, cit.

es ajena a él. Frente a Rawls podríamos argumentar que sus diversas modelizaciones de los principios de argumentación (en la posición originaria o en el consenso por solapamiento) desconocen la fuerza de los desacuerdos, de las discrepancias o de los conflictos; pero con él deberíamos acordar que no podemos entender la noción de racionalidad práctica si olvidamos lo que en ella se contiene de razonabilidad pública, de proceso de definición pública de unos principios de convivencia justa.

Cabe concluir. El siglo XX ha acumulado muchas críticas al concepto de razón y, de la mano de los diversos giros lingüísticos, ha presentado muchas veces sospechas fundadas contra una razón que se nos presentaba no ya autónoma en el sentido práctico que acabamos de indicar sino, más bien, independiente de la vida moral misma. Hemos indicado que atender a ésta no implica, ni puede hacerlo, declarar a la razón en crisis. Pero, toda la argumentación ha dependido de una idea de fondo, la de que la experiencia moral misma (la del daño y la de responsabilidad) es racional porque es tematizable y, en este sentido, es expresable. Frente a esta idea cabe contraponer no ya el silencio de las víctimas o el de los perpetradores de la barbarie sino una forma más radical de silencio: la inexpresabilidad, la inefabilidad de la experiencia moral misma. Las filosofías del malestar (y algo escandalosamente incluyo ahora en ellas a cierto Wittgenstein) determinaron que el sentido de la vida humana —aquello de lo que quisiera hablar la ética— es él mismo inexpresable y pertenece a todo ese resto que es silencio. Estoy lejos de negar cuanto de misterioso tiene la condición humana, que suscita admiración, compasión y terror. Lo que quisiera decir, como respuesta a esa sospecha del silencio radical de lo moral, lo diré con una idea de Kant tomada de *La metafísica de las costumbres* para indicar que incluso la búsqueda de sentido no es ajena a las labores de la razón. Decía Kant en su *Metafísica de las costumbres* (6:332) que “si la justicia parece no le merece pena a los hombres vivir sobre la tierra”. La justicia, en la terminología de Kant, es ese trabajo de la razón y, si ella desapareciera, desaparecería el sentido, pues la razón humana es la condición del sentido de la vida humana misma. Lo otro de la razón no es, pues, el sentido, ni el silencio. Quede a cada uno el definir lo que pudiera ser eso Otro de la Razón; para mí sería algo así como la muerte, siempre posible, de lo humano.

LA CRISIS PROPIA DE LA METAFÍSICA

Ángel Gabilondo

Universidad Autónoma de Madrid

Atravesar una crisis

Si la metafísica tiene algo que decir acerca de esta anunciada crisis de la razón «moderna» ha de hacerlo en el sentido en el que la propia metafísica resulta —y sólo así resulta como tal— puesta en cuestión. No ha de entenderse la crisis como un estado pasajero, como un mal momento que hubiera simplemente de eludirse. Lo interesante no es parafrasear la crisis de la razón, sino ejercerla; y no en torno a ella o sobre ella, sino desplegar la crisis en que consiste la razón, es decir, su *krivnein* permanente. Por tanto, no se busca hablar de la crisis como si fuera algo exclusivo de una determinada disciplina, o como si se pretendiera reconocer una difícil situación o incentivarla, o como si lo interesante fuera lo que se hubiera de emprender, o de poner a salvo, o a buen recaudo, sino que es más adecuado inscribirse en el ámbito del *lenguaje*, del *sujeto* y de la *verdad* y considerar qué transformaciones se exigen en el modo de ser sujeto del sujeto, qué modificaciones son precisas en el decurso y en el discurso de su ser, en la relación sujeto-verdad o en el cuidado del lenguaje. Es lo que nos ocupa en esta ocasión como efecto de la crisis propia de la metafísica. Lo que aquí nos atañe no es hacer una estimación del lenguaje, del sujeto o de la verdad, sino pensar en la implicación de estos tres aspectos, analizar los rasgos de esa *mutua imbricación* que tal vez conforme un nuevo carácter de ser, no exactamente una estructura, y defina quizá una época, y que no se reduce a ser simplemente la constatación de términos en dificultades. Atravesar la crisis propia no es dejarla de lado y se constituye como un gesto afirmativo, una tarea que exige y procura libertad.

No pretendemos, por tanto, elaborar un relato de lo que ha ocurrido y, menos aún, proferir un lamento. Es más, si algo cabe aprender con la filosofía es otra alegría y aprenderla es abrir el espacio de la elección, de la decisión. Para una adecuada comprensión al respecto, es imprescindible atender a la posición de Descartes, un punto de referencia permanente, aunque no sólo porque en él se abra una cuestión que supuestamente se clausura en Hegel, sino porque esa cuestión permanece incluso en el caso de la superación de la metafísica como la que ha de cruzarse cada vez. En cada

ocasión nos vemos atravesados por esa cuestión que se nos entrega con Descartes. Por eso, no sólo la modernidad es un proyecto sin culminar, sino que podría consistir en que no se culmina ni tan siquiera en su acabamiento. Habermas ha puesto de relieve que no se puede excluir de antemano que el neoconservadurismo o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad, no esté probando sino una nueva rebelión contra ella. Señala que pudiera ser que, bajo este manto de post-Ilustración, no se ocultara sino la complicidad de una ya venerable tradición en contra de la Ilustración.¹ Pudiera ser. Pero el problema no consiste en aludir a lo que puede o no ocurrir, sino en reconocer que estamos en una época de «logofobia» y no en una época de «logofilia», y en ver en qué modo es posible una reconfiguración del lógos que quizá reencuentre la relación entre λόγος y καλός (este hecho constitutivo que es el bien), que quizá rearticule la verdad, el bien y la belleza.

Lejos de una ontología triunfante, se trata de incidir en una ontología del obrar, que parte de una filosofía de la acción y de la voluntad alejada de una consideración sustancialista, e insta a pensar el ser en términos de acto, de acción, de obrar, de padecer y a hacerse cargo de la discursividad del ser. Pero para ello ha de incorporarse la necesidad de una dialéctica *cruzada* de sí mismo y del otro (sostener como dialécticamente complementario el movimiento de lo mismo hacia lo otro y de lo otro hacia lo mismo). Ahora bien, al introducir la categoría de alteridad, el propio discurso que pretenda considerarla no puede ser sino otro que sí mismo.² De este modo, “*la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad* implícitamente contenida en la noción de identidad narrativa”³ y la refiguración de la acción por el relato que uno puede hacer de sí, al realizar las posibilidades, no hacen sino confirmar la imposibilidad de reducir a una inmediatez la dialéctica del *je suis*. Y no sólo por la matriz ontológico-existencial del lenguaje, sino también por la indigencia de nuestra finitud original. Una ontología del obrar atiende a la llamada de lo frágil en lo que nos constituye como deseo de lo otro, indigencia de ser, y de lo otro a lo que tendemos. Esta tensión que es deseo de ser⁴ no impide la afirmación de ser. Lo confirma en la carencia de ser, todo lo cual desvela el vínculo entre esa experiencia y la existencia, también como ámbito de revelación de la libertad en el arraigo del mal: “el mal es el revelador de la libertad”.⁵

Se trata ahora de ver, siquiera brevemente, en qué modo esta “ontología dialéctica de la alteridad”⁶ o lo que cabe indicar sobre “una ontología crítica de nosotros mismos”, “una ontología histórica de nosotros mismos”,⁷ encuentran un espacio común de

¹ Véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp, 1985, p.13 (trad. cast. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 15).

² *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, pág. 410 (trad. cast., Madrid, Siglo XXI, 1996, pág. 397).

³ *Ibid.*, pág. 167 (trad. cast., op. cit., pág. 138).

⁴ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969, pág. 442.

⁵ *Ibid.*, pág. 422.

⁶ Así interpreta J. M. Navarro Cordón la respuesta que cabe dar a Paul Ricoeur desde sus propios textos a la cuestión que plantea “¿hacia qué ontología?”. “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en VV.AA., *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Gabriel Aranzueque (ed.), Madrid, U.A.M./Cuaderno Gris, nº 2, 1997, pág. 239.

⁷ Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?”, en “*Dits et écrits (1954-1988)*”, D.E, París, Gallimard, 4 t., 1994, t. IV, véanse págs. 562-578 y págs. 574-575 (trad. cast. en *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol. III, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1999, págs. 335-352, pág. 348).

diferencia y libertad. Si se reclaman toda una serie de prácticas que suponen un modo de cuestionar filosófico o la imposibilidad de ser en verdad en la pura fijación de lo ya sido, tal parece que, en todo caso, quedamos convocados a una *creación* permanente de nosotros mismos, más allá del alcance que quepa dar a dicha “creación” como narración. Esa creación adopta una forma *crítica*. Nuevamente, el término puede ser objeto de estudio, bien como crítica permanente de nuestro ser histórico o, y no al margen de esa lectura, como *creación* de las condiciones de su posibilidad. Al retornar la palabra “creación” se abre de nuevo el proceso circular, ya que esa creación puede considerarse a partir de la nada, la *nada* de ser, el no ser absolutamente. En concreto, “esa nada en el centro de nuestra existencia hace de nuestro esfuerzo un deseo.”⁸ Deseo de lo otro y deseo de ser instan a un “trabajo” bien concreto, y requieren a su vez lo que dicha labor exige: la libertad que re-quiére libertad.

Hablar, por tanto, de la creación permanente de nosotros mismos implica este planteamiento ontológico: somos ya y no somos todavía libertad. La menesterosidad de este ser hace del trabajo de la libertad un verdadero requerimiento. Pero no es una labor para completar con algún elemento más lo que somos, *es* lo que nos constituye, *es* el esenciante poder de ser que constituye el sentido de la existencia”,⁹ modo de ser en lo que con anterioridad se presentaba como *acto* del existir. La existencia *es* libertad. Pero ese “es” no mienta una inmediata identidad, sino una mismidad que, como hemos señalado, es dialéctica con la ipseidad. Ésta es, por ello mismo, tarea de libertad. Y dicha tarea exige transformaciones bien concretas. Libres y capaces. Sujetos de nuestro saber o de ejercer o padecer relaciones de poder, incluso de constituirnos en sujetos morales de nuestras acciones. Ello implica una asunción de la alteridad que no reduzca al *otro* a un elemento para mi propio reconocimiento, pero que tampoco su carácter irreductible impida el reconocimiento de lo común del fondo de ser y se trasluzca en indiferencia. Asimismo, ha de ser una alteridad tal que la alteridad de la conciencia —lo otro de nosotros— no reduzca ni se reduzca a la del otro tan ajeno como próximo (prójimo).¹⁰ El desplazamiento desde aquel reconocimiento a éste es nuevamente circular.

En dicho contexto es en el que cobran todo su alcance expresiones como “vivir una vida filosófica”, en la que crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible.¹¹ Se vincula de este modo una ontología crítica de nosotros mismos con una historia crítica del pensamiento, en la que se señalan los procesos de formación de los juegos de verdad. La relación de la verdad no lo es sin más con lo dado, sino con ese acontecer que, a su vez, acontece en el desplazamiento de los marcos de valores o en el trabajo por pensar de otro modo. Pero referirse a un conjunto de reglas y de procedimientos de producción de la verdad no contradice esta orientación. La práctica de la libertad es también —como cabe indicar con Heidegger— el modo de esenciarse de la verdad y la verdad como el ser en su esenciarse. La libertad como el ser libre para lo manifiesto de un abierto abre

⁸ Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969, pág. 442.

⁹ *Ibid.*, pág. 397.

¹⁰ Ricoeur llega a hablar de una cierta equivocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del Otro. *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág., 409 (trad. cast. op. cit. pág. 397).

¹¹ Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?”, *D.E.*, t. IV, op. cit., págs 574.(trad. cast. op. cit. pág. 348)

asimismo el comportamiento. La conexión esencial entre verdad y libertad es ahora el espacio del quehacer y del vivir, del dejar ser. Tal dejar *ser* es consideración para con el obrar, es decir, obrar. Ser capaz de libertad es la condición ontológica de la ética.¹² Dejar ser no es manifestar el ser, si por tal se entiende presentarlo en una verdad cuajada de modo clausurado. Si incorporamos lo que Foucault entiende por *problematización* y *reproblematización*, el análisis de una libertad reactiva una actitud y una disposición, una crítica permanente de lo que deseamos, pensamos y hacemos. El esenciarse de la libertad es el que propicia un arte del existir, cuando se considera el *acto* de existir en cuya estructura la libertad es modo de ser. De nuevo así, la existencia es libertad.

En definitiva, se debe hablar de la libertad. La libertad que en cierto modo no somos, de la menesterosidad de este ser que es el trabajo de la libertad que, si se quiere decir en palabras más hegelianas, es el esfuerzo del concepto, de la alegría de la libertad, de la necesidad de concretar diferencia y libertad, de la liberación del diferir. Esto sólo se puede llevar a cabo desde la propuesta de vivir filosóficamente. Es preciso vivir una vida filosófica. Quien y cómo se vive filosóficamente, qué sentido tiene vivir de esa forma, implica siempre la tarea de la libertad, la cual puede denominarse la «efectiva fraternidad», la igualdad sin igualitarismos, la diferencia en la libertad y la necesidad de pensar de nuevo términos como la responsabilidad, la solidaridad como afirmación, como negación del sufrimiento y como concreta solidaridad para con quienes sufren.

La “diversidad originaria” (*ursprüngliche Verschiedenheit*)¹³ reclama a su vez “el acuerdo (*Einverständnis*) originario (*ursprüngliche*)”,¹⁴ ambos se conjugan en la posibilidad de entendimiento que reclama “la libertad de palabra para la discusión entre ciudadanos iguales”.¹⁵ Es el diálogo de sujetos diversos, pero sobre el fondo de una comunidad en lo lingüístico, lo que propicia el surgir de la política, que “surge entre los hombres”.¹⁶ En el actualizarse del lenguaje brota la política en la medida en que la conversación libre de los sujetos plurales en el seno de la comunidad de la *pólis* se hace posible. Pero ello supone un hacer ser. Sin embargo, “el lenguaje es la huella de nuestra finitud”¹⁷ y su ser indiferente comporta que el acuerdo originario haya de reescribirse cada vez, incluso en una primera vez. Ese acuerdo es también cultivo de la memoria, coimplicación con quienes no están ya o no están todavía, y esta espacialización es responsabilidad y solidaridad profundas. Pero lo profundo no es replegarse sobre sí mismo. “Es profundo lo que afirma la experiencia de lo negativo, lo que afirma el dolor

¹² “La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”. Michel Foucault, “L’*éthique* et le souci de soi comme pratique de liberté”, *D.E.*, t. IV, op. cit., págs 712 y 721-722 (trad. cast., op. cit. págs. 396 y 407).

¹³ Hanna Arendt, *Was ist Politik?*, Hamburgo, Piper Verlag, 1995, pág. 5 (trad. en Barcelona, Paidós, 1997, pág. 46)

¹⁴ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, II, *Gesammelte Werke*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1986, 2ª, 1993, pág. 189 y pág. 456. Derrida denomina al *sí* palabra originaria (*Urwort*), que pertenece de hecho al lenguaje sin ser aún de él. Palabra fuente y compañera de todas las palabras. *Hace* ser y *deja* ser todo cuanto puede decirse. “Nombre de Oui”, en *Psyché. Invention de l’autre*, París, Galilée, 1987, págs. 639-649.

¹⁵ Hanna Arendt, *Was ist Politik?*, op. cit., pág. 39 (trad. cast., pág. 67).

¹⁶ *Ibid.*, pág. 9 (trad. pág. 46).

¹⁷ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, II, op. cit., pág. 461.

en cualquiera de sus maneras”. Esa afirmación es la negación del sufrimiento, la solidaridad para con quienes sufren.¹⁸ Dejar ser no es ahora indiferencia, es otro dejar, dejar hablar: “la necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente”¹⁹ Ahora bien, esta elocuencia exige un oír, un copertenecer y un responder con otros, no una pasiva indiferencia.

Toda reivindicación de un *lógos* que no se vea atravesado por esta diferencia de ser, que es a la par creación de condiciones de posibilidad para las palabras de uno y las palabras de todos en libertad, o que no concrete esta tarea en la problematización de los espacios para abrirlos no sólo a otras respuestas, sino a otro modo de preguntar y, más aún, de cuestionar, que sea responder al cuestionarse del ser en su esenciarse, queda en mera actividad, lejos de una ontología del obrar. E incluso disipa espacios para una vida filosófica, que es otro modo de vida.

Esto, así planteado, probablemente significa tener en cuenta algo de lo que la filosofía ha hablado sin cesar pero que no resulta claro que haya considerado en todo caso con la debida seriedad: la existencia de la vida concreta del otro. Tal vez cabría leer la historia de la filosofía como la historia del olvido del otro, del olvido del efectivamente otro. Si lo que se requiere es una transformación en el modo de pensar o, dicho de otra forma, el ensayo de preguntar de otra manera, el poder de abrirse a lo posible, a esa libertad como condición de la posibilidad de la libertad práctica, de la libertad como un hecho y como una tarea, la pregunta filosófica fundamental podría ser cuál es el la tarea que realizar en la hora presente tras la experiencia y el diálogo con lo que ha sido la tradición filosófica occidental. A estas alturas, ya se recuerda que hay una historia de la verdad, que la filosofía no es una mera narración de lo que sobreviene, que tenemos que *problematizar* el modo en el cual el ser se nos da como pudiendo y debiendo ser pensado, las prácticas a través de las cuales se forma, que hay que atender a lo que hace que ocurra lo que ocurre, es decir, a las posibilidades del ocurrir, a las formas de racionalidad, y ver a través de qué formas y condiciones históricas y, sobre todo, a qué precio un objeto puede llegar a ser posible y nosotros podemos llegar a constituirnos como sujetos históricos. Cabría hablar, al respecto, de la necesidad de la filosofía como insurrección, pero lo que se debe señalar es la vinculación de la historia de la verdad y de la historia de la subjetividad, el vínculo entre subjetividad y verdad, la medida en que el lenguaje del ser es el lenguaje del poder ser del ser, un lenguaje abierto, y hacerlo desde la inscripción de que nosotros consistimos en ser de palabra. Esta urdimbre es la que propicia la necesidad de repasar algunos aspectos que ya son conocidos (y no por ello siempre reconocidos).

¹⁸ Se trata de la afirmación de lo negativo, que supone una auténtica liberación: “Si quieren liberarse de falsas representaciones de lo profundo en la filosofía, una de las condiciones más importantes es la liberación de las interpretaciones o búsquedas del sentido del dolor”. Adorno dice “no” a una constitución del ser fría al sufrimiento. *Terminología filosófica*, Madrid, Taurus, 2. Vols., 1976, vol. I, págs. 135, 129 y 131.

¹⁹ Theodor Adorno, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, t. 6, pág. 29 (trad. cast., Madrid, Taurus, 1975, pág. 26). “La libertad de la filosofía no es otra cosa que la capacidad de ayudar a que se exprese su falta de libertad”. No ha de olvidarse que para Adorno el pensamiento no es concluyente hasta que está expresado en la exposición verbal y que lo dicho vagamente está mal pensado. (Ibid.). Pero esa expresión es *su* expresión. Sin libertad de expresión no hay libertad de pensamiento.

Desde la subjetividad como fundamento

Partimos de los terrenos y planteamientos procurados por Descartes, en el estudio y en la articulación de lo que con él constituye el pensar, a fin de ver en qué medida se puede hablar de la plena culminación de éste. Es necesario leer a Descartes despacio, y no dar por supuesto que en él ya no se abren otras posibilidades, que tal vez resultan descuidadas. Resulta claro que, a través de la versión del *Nietzsche* de Heidegger, se nos ha acercado aun más la lectura que cabe hacer de Descartes desde una reconsideración heideggeriana, pero lo que importa es que, si se esbozan una serie de características, sean o no discutibles, allí aparece el hombre como fundamento subyacente a toda representación, garante de todo cuanto puede tener constancia y consistencia. Con ello, el hombre parece ser sujeto, y por esto lo ente parece ser objeto en relación con este sujeto. Ser es esta *representidad* planteada con seguridad en el acto calculante de representar por el cual el hombre encuentra asegurado su modo de proceder en el seno del ente y el ente resulta accesible, disponible, dominable.

Esta *representidad*, por y para el sujeto, hace que sólo pueda llegar a ser ente aquello que pueda ser planteado con seguridad según el modo de representar. Entonces, conocer es *percipere, cogitare*, la verdad es certeza y certidumbre. El que la verdad sea comprendida como certeza hace que algo sólo pueda ser considerado verdadero si está establecido en el representar: la ciencia busca al ser del ente en la objetividad, el mundo es concebido como imagen, se sitúa ante el sujeto y está en posición, a su disposición. La verdad se ofrece como «aseguramiento», «certitud», el ser aparece como ser objetivo, todo en la línea del ser como representado. La cuestión ontológica fundamental, la de *qué hay*, queda reducida a la cuestión de *qué es lo existente*. Así, el representar no es simplemente algo explicativo, sino que establece la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto. El problema es precisamente cómo puede llegar a ser ese objeto. Se produce una objetivación de lo existente que lleva a cabo en un representar.

El asunto requiere un profundo estudio. Aquí, no obstante, tan sólo efectuaremos una caracterización, la importancia de la cual reside en que, a partir de ella, algunos discursos «ilusos» y grandilocuentes pretenden que lo que se ha de hacer es rectificar esta supuesta desviación del pensamiento, a fin de restaurar el “verdadero” sentido del pensar. Así la tarea consistiría, punto por punto, en ir enderezando lo que con este carácter no sería sino la pérdida respecto a algo que, si de verdad parecía gozar del reconocimiento de unos buenos inicios, nunca entraría en crisis y jamás nos tendría en esta situación de desamparo y de desasosiego en que nos encontramos. Los que así piensan han iniciado una cruzada para “reorientar” (como si de ello se tratara) a Descartes y para traerlo al “recto camino”, desde una noción nostálgica, o desde una visión que más bien parece una desconsideración, asimismo para con la metafísica, para con la historia y el destino del ser. La cuestión no es rectificar los pasos dados o abandonar este carácter moderno del pensar. Si hablamos de *superación*, con independencia de que se entienda por «*Überwindung*», por «*Aufhebung*», más heideggerianamente, más hegelianamente o, más nietzscheanamente, nos refiramos a *sublimación* (“*Sublimierung*”), lo entendamos como lo entendamos, si lo leemos adecuadamente, en ninguno de los casos consiste en dejar de lado esa caracterización, como si se hubieran de enderezar unos pasos perdidos o extraviados.

La pregunta es la pregunta por el *sino* del ser, por lo que en cada época «ser» dice, por eso distinto²⁰. De ahí que, empeñados en una ontología del presente, consideramos que no es cuestión de una mera profundización de *lo que hay*, sino que la tarea es la de un estudio del ser en atención a la diferencia de *lo mismo*, que en cada época se dice de otro modo.²¹ La crisis de la razón no responde al diagnóstico y a la caracterización de un filósofo singularmente preparado que hubiera caído en la cuenta del “error” en que nos encontramos, no es una decisión de un sujeto osado, es algo constitutivo que se hace cargo de aquello en que ella misma consiste y de aquello en que nosotros mismos consistimos. Así que, es desacertado suponer que, dado que el pensar viene a ser representación, y tal no es la cuestión, ésta ha de ser abandonada en beneficio de una adecuada presentación. En primer lugar porque, incluso en el caso de Hegel, la presentación («*Darstellung*») se cobra al precio no de una desatención a la representación («*Vorstellung*»), sino que la verdadera presentación de lo que debe ser pensado se produce por una interiorización («*Erinnerung*») de la representación. Otro tanto sucede con el significado de representación de Descartes, vinculado más al drama moderno, al teatro de la vida, al mundo como fábula, al Barroco e, incluso, al teatro de los jesuitas. Pero, semejante camino nos conduciría ahora demasiado lejos.

Si bien se ha abierto de una manera singular con Descartes la íntima correlación de *cogito* y *fundamento*, lo que es necesario recordar como aquello que merece ser pensado es que la fundamentación, incluso en esa caracterización moderna, no se asienta sobre un todopoderoso sujeto, sino sobre un *cogito* que está tejido por una duda metafísica, por una duda metódica, y no simplemente metodológica, que acompaña y sostiene sus avatares. En este sentido es en el que Paul Ricoeur ha insistido en que “la *crisis* del *cogito* es contemporánea de la *posición* del *cogito*”.²² No hay *cogito*, ni por un momento, sin crisis. En el instante mismo de su posición se produce la crisis del *cogito* y, si hay una consideración de la duda, ésta no es un mero recurso que ha de desestimarse posteriormente, sino que en ella se conjuga la puesta en cuestión de lo que uno es, de cuanto ha recibido, estudiado, pensado. Es una duda respecto de aquello que nos constituye y fundamenta nuestro propio pensamiento y las posibilidades del conocimiento, es una duda que adopta siempre la forma de una interrogación permanente, que pone en cuestión el *yo* no sólo en los límites de la autosuficiencia, sino en los límites de su propia existencia. La duda se ve acompañada, incluso, de la duda de que las cosas sean tal y como parecen ser. Nietzsche y Descartes participan de esta duda.

Algunos han señalado con el propio Nietzsche que éste duda más y mejor que Descartes. Pero, en todo caso, se debe partir e inscribirse en esta posición para ver que la pregunta *¿quién?* aparece en primer lugar ligada a la pregunta *¿quién duda?* y toma un giro nuevo al plantearse la pregunta de *¿quién piensa?* y, más radicalmente, al

²⁰ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske, 3ª, 1965, pág. 110 (trad. cast., Barcelona, Serbal, 1991, pág. 107).

²¹ “Las épocas no se dejan deducir unas de otras y, menos aún, salpican el camino de un proceso que las recorra. Hay, sin embargo, una tradición de época en época, pero no corre entre ellas como un vínculo que las conectara, sino que la tradición viene, de vez en vez, de lo oculto del *sino*, al igual que de una fuente brotan diversos arroyuelos, que nutren un río que está en todas partes y en ninguna”. Ibid. pág. 154 (trad. cast., pág. 147).

²² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág. 15 (trad. cast. pág. XV).

preguntarse *¿quién existe?*, a la que hay que añadir una cuestión, la de *¿quién soy?* —“ya sé que soy, y busco quién soy yo (que soy) ese que sabe”—.²³ “Todavía no sé con certeza quién soy yo, aquél que necesariamente soy”,²⁴ que necesariamente existo. Este movimiento no es un paso lineal de la cuestión *quién* a la cuestión *qué*, es el movimiento circular que acompañará a la pregunta fundamental como retorno y correspondencia del movimiento que va del *quién* al *qué* y de *qué* al *quién*. Incluso lleva a una adecuada consideración de la substancia, puesto que la duda de si soy acompaña siempre la cuestión de qué es lo que soy. Por tanto, la pregunta por el *quién* no agota ni elimina la pregunta por el *qué*. Yo soy una cosa que piensa, verdaderamente existente, una cosa, por tanto, “que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.”²⁵ Y no sólo soy todo el tiempo que estoy pensando, sino —restricción con significado decisivo y que requiere señalar— resulta fundamental en la crisis del cogito el hecho de que estoy dudando y existo todas las veces que lo pronuncio. Tal vinculación entre el pensamiento en su pensar y el sentido y alcance del pronunciamiento de la proposición vendrá ser clave. Este movimiento que va de la cuestión *quién* a la cuestión *qué* resulta especialmente significativo, pero también hay otro desplazamiento decisivo, el desplazamiento del uso del verbo *ser*, que va de su uso absoluto (“yo soy, yo existo”)²⁶ al uso predicativo (“yo soy algo”. Algo, ¿pero, qué?).²⁷ Aparece así atisbada la cuestión de la ausencia del otro en la filosofía y en qué modo ese otro *está* ausente, presente brillando por su ausencia, problema que cabe plantear en el seno mismo de Descartes.

De ser así, Descartes estaría inscrito -y así resultarían buenas las razones de Ricoeur- en un auténtico y gigantesco círculo vicioso en el que el *yo* quedaría encerrado en su soledad inicial. Esto obedecería a que en Descartes se produce en verdad la ausencia de alguien que pueda ser considerado otro. En esta soledad sin prójimo, el pensar pierde todo su anclaje, sale de las condiciones de interlocución del diálogo, sale de la relación de aquél con quien se habla, de quien se habla, se pierde “el yo-tú de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el *sí* (*soi*) de la responsabilidad”. Con ello no sólo se ha producido un movimiento que va del hombre al sujeto, sino que se ha ofrecido un problema ineludible a través de la dramatización de la duda y de la desatención de la representación, lo que abre un espacio de discusión acerca de una reconsideración del fundamento, porque las dudas del objeto podrían, tal vez, desestabilizar a éste. También se debería pensar por qué el *Discurso del método* tiene un estilo narrativo, en el que el propio sujeto se ve involucrado en el camino del método y en qué medida forma él parte de los avatares del pensar. En ese camino se apunta por qué la cuestión del *quién* no es sólo un punto de partida inicial, una especie de riqueza

²³ “*Novi me existere; quero quis sim ego ille quem novi*”, René Decartes, *Meditationes de Prima Philosophia, II, Oeuvres de Descartes*, Charles Adam-Paul Tannery (eds.), A.T., París, Vrin, 1986, 11 t., VII, pág. 27, 28-29 (trad. cast., Madrid, Alfaguara, 1977, pág. 26).

²⁴ *Ibid.*, II, A.T., VII, pág. 25, 14-15 (trad. cast., pág. 24).

²⁵ *Ibid.*, II, A.T., VII, pag. 28, 20-22 (trad. cast., pág. 26).

²⁶ “*Soy, existo (je suis, j’existe)* es necesariamente verdadero todas las veces que lo pronuncio o que lo concibo en mi espíritu”. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, II, , VII, pág. 27, 9 (trad. cast., pág. 25).

²⁷ Véase Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág. 17, nota 2 (trad. cast. op. cit. pág. xviii, n.10).

vivencial —como si la filosofía consistiera en eso—, sino un elemento integrante constitutivo en el que el *quien* y el pensar encuentran un terreno común, un ámbito apropiado para ambos. El permanente brotar de la cuestión de “lo moderno” en el seno mismo del pensar, como su *sino*, reclama un modo nuevo de relación del filósofo con su propia filosofía. Tal es la novedad. Nace el ser nuevo (*Neu zu sein*) y la posibilidad y la decisión de *ser nuevo*. La cuestión del sujeto no es otra al margen de la cuestión del pensar.

La verdad otra

Todo el desafío es el esfuerzo de pensar más radicalmente que Descartes, pero, para ser alguien nuevo —si ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen—, este poder hacer, la libertad misma, la vinculación entre el sujeto y la narración, nos llevan a determinar la esencia de la subjetividad, no desde la concepción sin más del hombre sino, en cada ocasión, cada vez, en atención a la esencia misma de la verdad.

Podemos hablar de la época de la Metafísica consumada. Pero, también “la superación (*Überwindung*) de la Metafísica es pensada en el sentido de la historia acontecida del ser”.²⁸ Y es ahora cuando es preciso dar muestras de sentido histórico, a fin de vincular la historia acontecida del ser con el cambio esencial de la verdad, más allá o más acá del predominio de la verdad como certeza, a fin de preguntarse, si cabe, *en qué* descansa la esencia de la verdad y *de dónde* acaece propiamente la verdad de la esencia. El no poner en cuestión lo que se denomina “lo real” y “la realidad”, y la suposición de que se sabe qué es lo verdadero sin empeñarse en tamañas cuestiones no es sino una muestra más de abandono del ser, que es, precisamente, la esencia del nihilismo.²⁹

La *consumación* es necesaria. Heidegger considera que antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial era preciso ineludiblemente ese ocaso (quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra y el hombre obligado al mero trabajo y al consumo del ente). El ocaso acaece como duración del comienzo al que antes aludíamos. Es el ocaso de la verdad del ente, esto es, la manifestación del ente y *sólo* del ente. Así que “en el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica”.³⁰ Producido el ocaso de la verdad del ente, el acabamiento de la Metafísica, una vez recorrido el círculo de las posibilidades y desarrolladas en su totalidad, las potencias esenciales del ente, tiene lugar un

²⁸ Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 3ª, 1967, págs. 63-91, pág. 75 (trad. cast., Barcelona, Serbal, 1994, págs. 63-89, pág. 70).

²⁹ La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero. La ausencia de penuria es, exactamente, la suprema y la más oculta de las penurias. *Ibid.*, pág. 87 (trad. cast., pág. 81).

³⁰ *Ibid.*, véanse págs. 68-69 (trad. cast., págs. 64-65).

ordenamiento tal del mundo que ya “no necesita de la Filosofía porque ésta subyace ya a él. Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo”.³¹

En esta inscripción, la apuesta que hacer es por aquello en que consiste la filosofía, una apuesta por la libertad y por su vinculación con la verdad. La verdad no ha de ser entendida, sin más, como una desvelación. Ya se ha pensado en qué medida ésta se encuentra oculta por el mismo ser (a pesar de que se halle expresado temporalmente). No se requiere ahora insistir en lo que la *ajlhvqeia* puede significar. Esta idea de la libertad como esencia de la verdad, de la verdad como el ser en su esenciarse se opone a una caracterización corriente de la verdad, la verdad como correspondencia, (en la cosa se corresponde y un enunciado es verdadero cuando lo que mienta coincide con la cosa a que se refiere, así la verdad aparece como una coincidencia o concordancia con lo mentado). Lo interesante es el carácter autocomprensivo de este concepto de verdad como conformidad. Nuevamente, no se trata de desestimarlos, pues estas simples caracterizaciones maníaco-dualistas sólo conducen a reiterar aquello que uno mismo desestima, porque tal parecería que la determinación de la esencia de la verdad habría de resultar independiente de la interpretación de todo ente.

Ahora bien, la tesis que caracteriza la manera tradicional de entender la esencia de la verdad es la marca de la opinión acerca de esto, es decir, el lugar de la verdad es la proposición (el juicio) y la esencia de la verdad radicaría en la “concordancia” del juicio con su objeto, lo que Aristóteles, el padre de la lógica, nos enseñó al referir la verdad al juicio como al lugar de su origen. Pero, cabe pensar que no todas las formas de cuidado de la verdad lo son de su esencia, que no basta con quedar enfrascados en la disputa de cuanto pretende ser verdadero, puesto que de lo que se trata es de atender a lo que hace de toda verdad una verdad, a la búsqueda trascendental de la esencia de la verdad, para lo que se requiere un determinado desprendimiento y abandono de lo que se dice verdadero y de lo verdadero mismo, en atención a lo que hace de toda verdad una verdad. No ha de olvidarse que con frecuencia se asocia el concepto de verdad a *universalidad* y *racionalidad*, y parecería, de ser así, que es verdadero todo lo que es racionalmente demostrable y universalmente comunicable. Semejante concepción común y vulgar de la verdad responde en cualquier caso a una determinada y sería caracterización de la filosofía. Ahora bien, si la describimos como ciencia de la esencia, como un saber esencial de la esencia de lo que es, la cuestión es no consumir el olvido de esa esencia de la verdad. Si nos preguntamos por la esencia de la adecuación, en lugar de quedar afincados en ella, entonces queda determinada por el modo de dicha relación que impera entre el enunciado y la cosa. Ésta consiste en la apertura del comportamiento que permite la conformidad (*Richtigkeit*), la verdad del enunciado, es decir, “aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria. (...) La verdad no habita originariamente en la proposición”.³²

³¹ Ibid., pág. 79 (trad. cast., pág. 74).

³² Martin Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1976, págs. 177-202, pág. 185 (trad. cast., en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, págs. 151-171, pág. 116).

Pero desde ahí tampoco se ha avanzado demasiado, ni se ha agotado ni zanjado el asunto, sino que hay que abordar el fundamento de la posibilidad intrínseca del comportamiento abierto y este mantenimiento de la apertura del comportamiento abierto es lo que hace posible una conformidad. El fundamento de esta “posibilitación” es la libertad. La libertad debe ser concebida y comprendida como el ser libre para lo manifiesto de un abierto, y tal es la esencia de la verdad. “El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad*”.³³ Pero, al poner la esencia de la verdad en la libertad ¿no queda reducida a la subjetividad del sujeto humano? ¿No resultaría toda objetividad a disposición del hombre? ¿Cabe hablar de la esencia de la verdad sin que se construya sobre la fugacidad y fragilidad de la esencia del hombre? Ello nos conduce a la necesidad de considerar la esencia de la libertad sin quedar fijados en el prejuicio de que se trata, sin más, de una propiedad del hombre o, simplemente, de una disposición.

El asunto es meditar seriamente acerca de “la conexión esencial entre verdad y libertad”³⁴ y dicha conexión ha de ser considerada desde el fundamento esencial del hombre, lo cual, a su vez, nos sitúa en el ámbito originariamente esenciante de la verdad, en el que *dejar ser* es comprometerse con el ente, *dejar* al respectivo ente *ser* el ente que es. La libertad “es en sí misma ex-ponente, ex-sistente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente.(...) La libertad es, ante todo, ese meterse en el desocultamiento de lo ente como tal.”³⁵ Con ello nos vemos conminados a la necesidad de una consideración de lo que entendemos por *transcendencia*, por trascender, como algo que desborda y abre esa posibilidad. Si hablamos de la libertad como libertad para el fundar, la trascendencia se descubre propiamente como origen del fundar. La trascendencia viene a ser libertad de fundamento.³⁶

Otro atender y comprender: el cuidado

Consecuencia de este proceso es la necesidad de pensar lo que decimos con el término *hermenéutica*, no como una simple teoría de la interpretación, sino, en un sentido más originario, como una “determinada unidad en la realización del e;rmhneuvein (comunicar), es decir, del *interpretar*, que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*”.³⁷ No se trata simplemente de un ser capacitado para

³³ “Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit”. *Ibid.*, pág. 186 (trad. cast., pág. 158).

³⁴ *Ibid.*, pág. 187 (trad. cast., pág. 159).

³⁵ *Ibid.*, pág. 189 (trad. cast., pág. 160).

³⁶ Martin Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, t. 9, 1976, págs. 123-176, pág. 175 (trad. cast., en *Hitos*, págs. 109-149, pág. 149) En la 1ª ed. (1929), Heidegger añade: “pero la libertad no tiene nada en común con el fundamentar ni con el fundamento, así como tampoco con la causa ni con el causar ni con cualquier modo de ‘hacer cosas’ y de ‘hacer’.”

³⁷ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe*, vol. 63, 1988, 2, pág. 14 (trad. cast., Madrid, Alianza, 1999, pág. 33).

la interpretación —como si fuera una habilidad y hubieran de expedirse certificados de “hermeneuta”— o como si el hombre fuera hombre en la medida que resultara capaz de interpretar. Este no es el problema, ni la cuestión. Se trata de un ser necesitado de ella, ya que le es inherente a ese su ser, el estar de algún modo interpretado, *ser en lo interpretado*. Esto hace que el existir propio de cada momento resulte accesible en su carácter de ser al existir mismo. “En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender (...) (el *estar despierto* del existir para consigo mismo)”.³⁸

La cuestión no consiste en empezar por una ocurrencia o por un invento, pero tampoco por estimar que uno se encuentra ante algo definitivo que ya posee, sino que exige la inmersión —necesaria e insuficiente— en la actualidad y sólo en ella se otorga. No se puede, por tanto, entender la filosofía desde el supuesto de que ya se halla en algo clausurado que contiene y retiene, sino que siempre surge y brota de la experiencia fundamental de ese estar despierto. Es algo que sucede, un ocurrir, y no simplemente una ocurrencia. La existencia no es nunca “objeto”, sino ser. Se hace presente sólo en tanto sea el vivir de cada momento.³⁹ Si se piensa con detenimiento y se hace cargo de esa facticidad, *lo ya interpretado* de la actualidad es un *cómo existir* por el cual todo es vivido. Ahora bien, todo es vivido en una interpretación *ya-hecha*. Pero, si esto lo entendemos simplemente así, parecería que se identifica la actualidad con la normalidad y la publicidad, que sólo respondería a un determinado modo de hablar de sí mismo, que es el modo de hablar de *lo ya hablado* desde *lo ya hablado*, como si fuera *lo que es*.

Por eso, la tarea que cabe proponer es la del *cuidado* como un fenómeno fundamental del existir, y no simplemente una conjunción de diversos elementos, como si cuando se habla del *cuidado de sí* se instara simplemente a que en el tiempo presente nos condujera a hacernos cargo de la situación en que vivimos, de quiénes somos, de velar por nuestro desarrollo personal, aspectos con los que no es cuestión de estar en desacuerdo, pero de lo que se trata es de ver en qué modo el *cuidado* es un fenómeno fundamental del existir. Si lo hacemos, quizás esto lleve a la necesidad de *repensar* el *lóγος* y su esencia y ver en qué medida el propio pensar es el que se ve comprometido en ello. Se trata de no quedar fijados en la escisión que caracteriza nuestro tiempo, la del *lóγος* para con la *φύσις*.

Una de las tareas fundamentales del pensar responde a que este *cuidado de sí* aparece ligado a un cuidado de las tareas del lenguaje, lo que insta a una reconsideración del lenguaje que no lo reduzca a una mera expresión o modo de comunicación. Si decir es mostrar, dejar aparecer, dejar ver, dejar oír, esto está señalando también los límites del hablar. Al indicar estos límites, está indicando la necesidad del hablar y su desbordamiento en el seno de un auténtico diálogo. Ello conduce a la necesidad de hablarse mutuamente, que también significa *decir juntos de algo*, a la necesidad de hablarnos los unos a (con) los otros en este mostrarnos recíprocamente en el que nos fiamos a lo que mostramos. “El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre

³⁸ Ibid, 2, pág. 15 (trad. cast., pág. 33).

³⁹ Ibid., 2, pág. 19 (trad. cast. pág. 38).

solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y en que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra”.⁴⁰

No obstante, *hablar* implica mostrarse los unos a los otros lo que nos interpela, lo que está en cuestión. Es ahí donde se habla de lo todavía *no dicho*, de lo aún no mostrado, de lo que aún no ha llegado al aparecer. Es necesario alejarse de esa esencia de *lo inhablado* como si se preservara en nuestra ausencia de interlocución. Lo que se está reclamando es el decirnos los unos a los otros algo, y decirnos en eso que es, como se sabe, otra forma de caracterizar el oír, el escucharnos, porque sólo podemos oír a alguien si copertenece con él a algo, sólo se oye porque se pertenece a ello, se pertenece al decir. El decir resuena en la palabra. Ahora bien, no debemos ir a una caracterización del decir que olvide las conversaciones entre los hombres.

El hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que copertenece con otros a eso de lo que habla y en la medida en que redice una y otra vez una palabra y la escucha a causa de la necesidad de decirlo. Cuando se habla, no se produce solamente una entronización enfermiza de las palabras, como si en su interior radicara el sentido de lo que ellas mismas apuntan. Más bien, lo que se atisba es la necesidad de *atender al decir de las palabras*, porque es la única posibilidad de encontrar el terreno del camino del pensar.⁴¹ Por eso, el acto del decir como *un hacer aparecer*, *un hacer emerger*, *un hacer brotar*, *un hacer surgir*, lleva a reconocer que la palabra no da el fundamento de la cosa, la palabra la deja venir, pero pone en causa, deja ser lo que es como es. “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”,⁴² pero “*un es se da donde rompe (zerbricht) la palabra*”, y se da en la medida en que ella se quiebra. «Romper» significa que la palabra vuelva allí donde es concebida, lo que no es un retroceso, sino un paso,⁴³ una aproximación a lo más cercano, al sentido, de una palabra que nunca se debe separar del acontecer de su proclamación.⁴⁴

Esto es lo que da el carácter histórico, la necesidad de que la interpretación esté sometida a la situación hermenéutica a la que pertenece. El hecho que nosotros seamos un diálogo —desde que *somos* un diálogo y una conversación— funda la historia, funda un horizonte del camino de sentido en el que puede inmorar el hombre. Este diálogo es el que acontece y gracias al cual hablamos de tiempo, de historia. Este mismo diálogo, empero, produce una verdadera inversión. No es que seamos un diálogo porque nos podemos oír los unos a los otros, sino que nos podemos oír gracias a que somos un diálogo, en cuanto que nos debemos a lo que nos interpela en común. De esta forma se

⁴⁰ Este re-decir reside en la ausencia que no es simple carencia ni, en absoluto, nada negativo. *Ibid.*, pág. 254 (trad. cast., pág. 240).

⁴¹ “Nuestro atender al decir de las palabras pretende conseguir un terreno firme para el camino del pensar”. Martin Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübinga, Max Niemeyer, 3ª ed., 1971, pág. 156 (trad. cast., Buenos Aires, Nova, pág. 133).

⁴² Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1954, págs. 154 y 162 (trad. cast., Barcelona, Serbal, 1986, págs. 147 y 179). “*Kein Ding sei wo das Wort gebricht*”. Stefan George, *Antología*, Madrid, Libertarias, 1986, pág. 34.

⁴³ *Ibid.*, pág. 204 (trad. cast., pág. 194).

⁴⁴ *El carácter del acontecer forma parte del sentido mismo*, Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik I Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Tübinga, Mohr, 1985-1995, 10 vols, vol 1, 1986, 2ª ed., 1990, pág. 431 (trad. cast., Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 512).

produce un desplazamiento en el centro existencial. No es que seamos un diálogo porque podemos mantener una conversación, sino porque correspondemos y decimos juntos algo, y porque sólo podemos existir en la conversación, en este recíproco y solidario estar vertidos los unos a los otros, interpeándonos y correspondiéndonos. El diálogo lleva a una consideración del decir, según la cual lo que puede entenderse del lenguaje no puede entenderse sino especulativamente en el movimiento del lenguaje a la comprensión y de la comprensión al lenguaje. No es una identidad inmediata, sino una estructura especulativa del lenguaje. Estar involucrado en un acontecer de la verdad por el comprender no como una condición, sino debido a nuestra condición, en tanto que *somos* comprensión, es exactamente lo que nos constituye como lo que somos.⁴⁵ La comprensión no es un simple modo de comportamiento del sujeto y el comprender es toda una teoría de la experiencia humana y de la praxis de la vida. La comprensión es una participación en la *pretensión común*.⁴⁶

La relectura de la *teoría* como una *contemplación* que implica algo nos lleva a esta misma relectura de la solidaridad, la de estar dispuesto a dejarse decir algo. Esta solidaridad puede denominarse “de transformación”,⁴⁷ porque el ser que somos no nos es dado más que en el acontecer de una interpretación. Se produce aquí una falla ontológica del *yo soy* que hace que la comprensión no sea un sobreañadido, sino un modo de ser que supone la copertenencia del intérprete y lo interpretado. Hay, por tanto, un paso que dar, el paso de un pensar que se compromete mediante el ser por el ser y para el ser. Ello nos permite hablar de la ontología como matriz de la hermenéutica, implicada en ella.

Pero la cuestión no es “metafisizar” lo fáctico y lo histórico sino, más bien, entender que la historia no se reduce a lo dado, lo dicho o lo pasado, la historia no es el pasado—ello no evita que éste se presente en la historia o en las historias—, lo cual otorga una caracterización distinta al poetizar y al acontecer frente a lecturas descuidadas que se limitan a encarnar el lenguaje en su ser histórico, y obliga a entender las prácticas en su relación con la comprensión de las condiciones y formas de inteligibilidad histórica, con la posibilidad de lo extradiscursivo, incluso con la posibilidad de su experiencia y de su práctica. Ignorar el funcionamiento y efectos de los discursos, sus dispositivos, sus articulaciones, sus estrategias persuasivas o demostrativas, no se elude simplemente con el reestablecimiento del orden del discurso. Es necesario señalar aquí un límite y una cierta toma de distancia respecto de lo que el propio Foucault hace, pues se requiere también un orden de las prácticas: ¿cómo pensar las relaciones que mantienen las producciones discursivas y las prácticas sociales?⁴⁸ Sólo así hay una verdadera

⁴⁵ Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, pág. 494 (trad. cast., pág. 585).

⁴⁶ Hans Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, París/Lovaina, 1963 (trad. cast. Madrid, Tecnos, 1993, pág. 98).

⁴⁷ En esta transformación, la propia solidaridad vendrá a ser otra solidaridad. “La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro, ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma (...) La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social”. Hans Georg Gadamer, “Sprache und Verstehen”, *W. M. II*, págs. 184-189, pág. 188 (trad. cast., *V.M. II*, págs. 181-194, págs. 184-185).

⁴⁸ En este punto resulta interesante la polémica de Roger Chartier con Michel Foucault. Véase *Escribir las prácticas. Foucault, De Certau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pág. 8.

vinculación entre el lenguaje y el suceder, sólo así hay una historia, no sólo como historia de las ideas sino como historia de las prácticas, y sólo así hay una historia de la verdad que se corresponde con el acaecer de la verdad. Si esto no se acepta, incluso en el mejor Foucault y siguiendo el orden del discurso, finalmente la lucha de los discursos puede quedar reducida a una relación en la que los propios conceptos aparecen concebidos en una determinada sucesión sin una verdadera atención al suceder. Tal tipo de atención es también la atención a la historia de los conceptos. Las palabras no son, sin más, conceptos, y hay una historia conceptual que se hace cargo de los conceptos como registros de la realidad con pretensiones de universalidad. Pero no sólo hay una historia de los conceptos, sino también una lucha de éstos por erigirse como “realidades” con capacidad de articulación, de incidencia, de transformación, y hay un campo de despliegue y de concreción.

Los riesgos de ser de palabra

El lenguaje no es un mero intercambio de señales. Retorna, en este punto, lo que Aristóteles nos enseña, la singularidad de quienes por la palabra ponen en juego lo conveniente, lo dañino, lo justo y lo injusto. Poner en juego es presentar y manifestar estados de cosas a sí mismo y a otros, es decir, implica un comportamiento de la cosa que exige una decisión que se toma y se abre en un campo incierto de posibilidades. El lenguaje no clausura el ser, sino que reclama ese discernimiento y, a la par, permite proyectar. No enseñoreamos nuestro lenguaje, ni las historias, ni la historia, que constituyen la nota distintiva del hombre: el lenguaje y la historia.⁴⁹ No obstante, esta posición es, a su vez, una indigencia que no obedece a un mal momento, a una mala época o a un fin de siglo, sino que es una indigencia constitutiva, la indigencia para decir el bien. La cuestión radica en que el lenguaje abierto no habla sólo de *sí*, sino de lo que es o presumiblemente es. Abre, a su vez, el espacio de la libre elección en el conflicto de luchas *agónicas* de los hombres que no se limitan a *antagonismos*. La lucha no es sólo antagónica, sino también agónica (constitutiva incluso de uno mismo) y sólo podemos vivir en este luchar en el que consistimos y que es el debate de esta palabra, que se produce entre lo que es humanamente posible y lo que efectivamente ha acaecido.

Cuando se habla del lenguaje del ser, del *ser de la palabra*, no todo se reduce al ámbito de las meras palabras, sino que se alude a posibilidades inauditas: el retorno del ser del lenguaje, el lenguaje del ser, es una retorsión del ser. Es en este punto donde se produce el riesgo que se inicia por primera vez de la mano de Aristóteles, el riesgo de *ser de palabra*. Ahora que somos de palabra, estamos conminados a no recrearnos en el puro enunciarlo, sino en serlo efectivamente, lo que implica crear formas de vida. En eso consiste *atender al decir de las palabras*, en inventar y desarrollar sus formas de vida, que son, a la par, de los mortales. La pregunta “¿quién soy?”, cuestión asimismo de identidad, sea personal o sea colectiva, tiene que girar en torno a esa otra cuestión: la

⁴⁹ Hans-Georg Gadamer, “Historia y lenguaje: una respuesta”, en Reinhard Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós/U.A.B., 1997, págs. 95-106, pág. 102.

pregunta “¿quien soy?” es la pregunta “¿qué puedo hacer?”. La noción de identidad se encuentra vinculada a la de “poder” que, sin quedar reducido a su aspecto más directamente político, es “un poder hacer, un poder obrar, un poder amar”.⁵⁰

La vinculación entre la “ontología de sí” y la “ontología de obrar”, que resuena bien claramente en los textos de Ricoeur, al aludir a la necesidad de reconocer la propia vida como relato, o en los de Foucault, con su llamada a ser artesanos de la belleza de la propia vida, a hacer de la propia vida una obra de arte, o la insistencia, asimismo de Ricoeur, en la necesidad de ser narradores de nuestra propia historia –somos un relato en busca de narrador–, pueden llevarnos a la confusión de otorgar exclusivo protagonismo (si bien nuevo, de nuevo) al sujeto, lo que se cura (es otra forma de cuidado) cuando se entiende que la cuestión del sujeto es, a la vez, la cuestión del pensar. Para adoptar esta posición se debe ir, al menos, en dos direcciones. En primer lugar, la de no identificar el *yo* con el *sí mismo* y, en segundo, la de historizar la noción de *sí*. Para Ricoeur, ello supone no confundir la identidad de mismidad con la identidad de ipseidad y acentuar el carácter de devenir sujeto sobre la segunda. Lo que hace falta es una *hermenéutica de sí* que se haga cargo de los dos aspectos. En este sentido, se ha estudiado el cuidado y el cultivo de sí, el despliegue de toda una cultura que no simplemente le otorga un carácter sustantivo al sujeto y lo entiende a su vez como *forma*. Esas formas de cuidado de uno mismo, todas esas actividades y ejercicios lo que pretenden es establecer distancias de uno respecto de sí mismo y recorrerlas en un despliegue circular que no se limite a una identidad ya dada.

El problema del sujeto y la necesidad de considerar el conjunto de actividades y procesos mediante los cuales el sujeto existe y se constituye nos permite hablar de una historia de la subjetividad, que no es la negación del sujeto, es la atención a las formas de configurar y de constituirse la subjetividad, es la *subjetivización* como el estudio de la forma en que se constituyen los sujetos. No se trata de desatender, en modo alguno, lo que el sujeto es, ni tampoco de iniciar las pompas (fúnebres) de lo supuestamente perdido o fallecido, sino de estudiar sus *formas de constitución*. Esta es la tarea decisiva, la *subjetivización*. “La cuestión es determinar lo que debe ser sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de subjetivación”.⁵¹ En este sentido cabe hablar de *prácticas*, si bien éstas no sólo afectan al sujeto.

Aludir a la creación permanente de nosotros mismos o a la necesidad de narrarnos implica atender a los discursos como acontecimientos históricos. Las técnicas de uno mismo no son simples actividades, sino el reconocimiento en acción de estar uno mismo concernido por algo. Si se debe hablar del cuidado de las conductas, de la ética, de las relaciones consigo y con los otros, no es sólo porque la cuestión no se reduce tan sólo a ocuparse de sí, sino porque es también, y ha de ser, el cuidado de los otros, el cuidado del lenguaje. Como se insiste en el *Alcibíades* de Platón, si uno no es capaz de

⁵⁰ Paul Ricoeur “Políticas de la memoria” (entrevista con Gabriel Aranzueque), en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife/U.A.M., 1999, pág. 107.

⁵¹ Michel Foucault, “Foucault por Maurice Florence”, *D.E.* t. IV, págs. 631-636, pág. 632 (trad. cast., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit. págs. 363-368, pág. 364).

governarse a sí mismo difícilmente lo será de gobernar la ciudad. El cuidado de *sí* es una forma de vida. En este punto no basta con comprender lo histórico del acontecimiento, sino que hay que hacerse cargo de lo histórico del comprender, dado que las historias acaecen.

Lejos de una hermenéutica de *sí* reducida a un sujeto que interpreta, lo cual sería verdaderamente una confirmación de la enfermedad, se trata de la búsqueda práctica de otro modo de vivir. La hermenéutica de *sí* se acentúa en una hermenéutica del vivir que se entiende no cómo un ejercicio espiritual del sujeto, sino como una producción y elección de existencia, como una invención de otras posibilidades de vida, como constitución de nuevos espacios donde sea posible respirar, esperar, desear.⁵²

Las técnicas de *sí* atisban el asunto decisivo: la relación con la verdad. Si se habla de las relaciones y las prácticas mediante las cuales es posible acceder a un modo de ser, si se habla de la constitución de la experiencia del *sí*, no ha de hacerse como de una construcción interiorista —lo que Foucault llamaba “el culto de *sí* californiano”—, sino de un verdadero análisis de las relaciones que se pueden establecer entre la constitución del sujeto o los modos de ser del sujeto y las constituciones de verdad o las prácticas del poder. Es la transformación del ser del sujeto la que permitirá la verdad. El poder ser es tanto un poder hacer como una búsqueda, la de por dónde lo que es y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es, podría ser de otro modo. La hermenéutica de *sí*, por esos motivos, se vincula a la historia de la verdad, mediante un estudio de las *problematizaciones*. Aparecen con ello técnicas específicas que pretenden dar un estilo a la libertad, que subrayan que la transformación no es la mera transformación del individuo, sino del sujeto mismo *en su ser* de sujeto. Esta vinculación entre subjetividad y verdad es fuente de estudio y corresponde a la vinculación entre la constitución del sujeto y la del ser mismo.

La identidad no es, sin más, substancial. Paul Ricoeur ha subrayado la identidad como una categoría de la práctica, en la que se conjuga la conexión de una vida con su mutabilidad: somos narradores de nuestra existencia. Responder a la cuestión *¿quién?* es contar la historia de una vida. La identidad narrativa misma se presenta como “la resolución poética del círculo hermenéutico.”⁵³ Hay otra cuestión bien conocida, pero no tan reconocida, consistente en que el *sí mismo* no es algo que se cobra al precio de una desconsideración del *yo*, algo así como si sólo pudiéramos lograr la ipseidad a cambio de aniquilar la identidad. Ricoeur ha dicho expresamente que el *sí mismo* no es el abandono del *yo*, es un *yo* figurado y refigurado, lo cual no se produce ni gracias a la inventiva del sujeto ni a su buen estado de ánimo, sino que tiene lugar a través de la mediación del otro, a través de las modalidades de identificación que pueden tener que ver con la identificación del otro en el relato. Este poder de la ficción es el de hacerse

⁵² “Sería preciso franquear la línea y, al mismo tiempo, hacerla susceptible de ser vivida, practicada, pensada. Hacer de ella, en la medida de lo posible y durante todo el tiempo que fuera posible, un arte de vivir. (...) Aquí aparece un tema muy frecuente en Foucault: es preciso llegar a plegar la línea para constituir una zona en la que sea posible residir, respirar, apoyarse, luchar y, en suma, pensar. Plegar la línea para llegar a vivir en ella: cuestión de vida o muerte.” Gilles Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, París, Minuit, 1990, pág. 151 (trad. cast., Valencia, Pre-textos, 1995, pág. 179).

⁵³ Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, pág. 358 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1996, pág. 1000).

cargo de lo que uno es, que no implica propiedad, sino como un modo de respuesta a algo, de algo, a alguien o con alguien o, dicho en otras palabras, una responsabilidad. Ello retrotrae la fuerza del poder, este fondo a la vez potencial, esta ἐνέργειας ο δύναμις que lleva la ontología de la ipseidad a ese *otro* que ya no es el otro que uno mismo, ni el otro como irreductiblemente otro.

Ni siquiera ahí se reduce el asunto. La cuestión del otro no es en absoluto el problema de reconocerse en el otro, en los puros términos en que lo señala Hegel, que acaba haciendo del otro, tal vez, un otro para el consumo, para el propio engrandecimiento, para el autorreconocimiento (*otro como yo*). Lo que se requiere es considerar al otro, absoluta e irreductiblemente otro (*el otro que yo*). Pero hay un otro que es tan otro que no es sólo el otro irreductiblemente otro, se trata de un otro que es “una tercera figura de lo otro, a saber, —dice Ricoeur— el fuero interno llamado, también, conciencia moral. En la meditación sobre el fuero interno se acaba el retorno de sí a sí mismo.”⁵⁴ Este fuero interno adopta la forma de *forum*, de espacio de diálogo, de conversación, de aquella en la que uno mismo consiste, en la que el sí mismo se afecta, de hecho, a sí mismo. Este foro interno es el que permite hablar de las instituciones.

En efecto, la libertad es, en sí misma, política. El problema es, por tanto, el de la práctica de la libertad. La libertad es la condición ontológica de la ética y la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad. Cabe hablar, por tanto, de la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. Así, el ἔθος es un modo de ser, un modo de comportarse, una forma de ser, una manera de practicar la libertad, lo que nos constituye como lo que verdaderamente somos. La filosofía aparece como una práctica de la libertad que permite un e[ro que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable, y ese ἔθος es una forma de relacionarse con los otros. El otro debe entenderse como un modo de ser que se corresponde con el ἔθος y que, por tanto, responde a una caracterización de la relación entre la subjetividad y la verdad y que reescribe de otra manera lo que se pueden llamar las vértebras o rasgos de nuestro pensar.

Queda por ver si, en definitiva, la verdadera crisis de la filosofía se produce en el momento en el que se hace cargo de que hay algo así (alguien) como *el otro*. De nuevo, diferencia y libertad. Si se insiste en una ontología del obrar, al introducir la categoría de la alteridad, el propio discurso empieza a no poder ser sino otro que sí mismo, a fin de poder hacerse cargo de esta categoría. Si se habla de una ontología dialéctica de la alteridad como de una *ontología crítica* de nosotros mismos, que nos pone verdaderamente en crisis, de una *ontología histórica* de nosotros mismos, ello encuentra su espacio en este ámbito común de diferencia y libertad. Si se está en el ámbito de una creación permanente de nosotros mismos, en esta forma crítica se implica un planteamiento ontológico, dado que *somos ya y no somos todavía* libertad.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. op. cit., pág. 351 (trad. cast., pág. 334).

Un método de libertad

La menesterosidad de este ser hace de la libertad un verdadero requerimiento. No se trata de una labor que busque completar, con un elemento más, aquello que somos, sino que es lo que nos constituye. La existencia *es* libertad, y este “*es*” no mienta una inmediata identidad, sino una mismidad que es dialéctica con la ipseidad. Es una tarea de libertad, trabajo que exige transformaciones bien concretas. Libres y capaces, sujetos de nuestro saber o de ejercer o padecer relaciones de poder, incluso de constituirnos en sujetos morales de nuestras acciones, se requiere una asunción de la alteridad. Así, vivir una vida filosófica reclama que la crítica de lo que somos sea a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible.⁵⁵ Se vincula de este modo una ontología crítica de nosotros mismos con una historia crítica del pensamiento, en la que se señalen los procesos de formación de los juegos de verdad. De ahí, la necesidad de atender todos los procedimientos de la producción de verdad, y su relación con la libertad. Esta conexión esencial entre verdad y libertad resulta decisiva. Tal es el espacio del quehacer y del vivir. Como señalamos, ser capaz de libertad es la condición ontológica de la ética.⁵⁶

Ya no sólo se trata de *problematización*, sino de *reproblematización* a través de la constitución de la experiencia de sí, de transformar estados de la cuestión en el problema al cual estas diversas soluciones pretendieron dar respuesta. No basta con hacer un catálogo de las diferentes soluciones, no basta con añadir una solución nueva, ingeniosa, contemporánea, actual, que ponga todo en crisis. No estamos necesitados de añadir, sin más, una solución al catálogo. Pero interesan mucho las soluciones, sobre todo aquellas que sean capaces de conformar y reconfigurar la pregunta misma y, por tanto, aunque se trate de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos, es cuestión de atender a la raíz y al suelo en el que se simultaneiza lo común de las respuestas dadas.

Es la aproximación a lo que constituye y se constituye como condición de posibilidad para poder retomar la manera en que problematizamos nuestro conocimiento. Quizá por eso, una de las preguntas fundamentales del pensar en este momento es qué cabe entender por «transcendental»: ¿Cómo cabe entender lo *transcendental*? ¿Cómo entender aquello que hace que se constituya en condición de posibilidad de las distintas respuestas? Esta palabra cuyo alcance ocupa singularmente también a Foucault, que huye de su lectura convencional una y otra vez, aunque la reencuentra en cada ocasión a su modo, conlleva una cuestión que no debe ser eludida y que debe plantearse en serio desde el espacio que hace que se pueda lo que se puede, hablando de las condiciones de posibilidad, entendidas como no simplemente afectadas por el acaecer de la ontología crítica o histórica. El deseo, que no aparece como deseo de algo, se muestra ahora como la experiencia de la desnudez (*nudit *), que no es la experiencia de la nulidad (*nullit *).

⁵⁵ Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *D.E.*, t. IV, op. cit., p ags 574 (trad. cast. op. cit. p ag. 348)

⁵⁶ “La libertad es la condición ontológica de la  tica, pero la  tica es la forma reflexiva que adopta la libertad”. Michel Foucault, “L’ thique et le souci de soi comme pratique de libert ”, *D.E.*, t. IV, op. cit., p ags 712 y 721-722 (trad. cast., op. cit. p ags. 396 y 407).

Esto hace que seamos alcanzados y requeridos por una situación. Si la ontología de la acción, del obrar, es ontología del existir como libertad, la ontología de nosotros mismos, si bien no responde a la textura y horizonte de totalidad que resultan decisivos en un discurso especulativo, comparte la vacancia del papel de fundamentación última.⁵⁷ Si hablamos de condiciones de posibilidad que hacen del *dejar ser* no una mera condescendencia o pasividad, se debe responder al poder ser del ser. En caso contrario, todo se reduce a ser expectativa y no espera, todo deviene posición.

El e[*q*o es diferencia entendida como distancia diferida respecto de lo que uno es y hace. Esta distancia, en la *atestación*, se testimonia y reconoce como propia. Uno acaba haciéndose cargo de lo que no posee del todo, pero de lo cual responde. No se trata de eludir la responsabilidad desde la llamada crisis del sujeto, sino de asumir aquello de lo que uno tal vez es más narrador que autor. Otro tanto ocurre en la relación con los otros. Se hace necesario estudiar lo que nos retorna con una palabra olvidada, la gran palabra silenciada de la Revolución Francesa, silenciada de boca en boca, la «*fraternidad*», entendida como la asunción de la diferencia en la libertad. Esto exige un acuerdo que reclama la posibilidad de crear condiciones para la palabra de todos y cada uno. Si no hay espacio para la discusión entre ciudadanos iguales, este acuerdo adopta la forma de la posesión de unos por los otros. Sólo en el diálogo de sujetos diversos sobre el fondo de una comunidad no lingüística surge entre los hombres la política. Pero esto reclama unos cuantos asuntos en la dirección de estas técnicas de sí mismo como tecnologías que coinciden con el crecimiento de una redistribución del orden político, de un crecimiento de la sociedad urbana.⁵⁸ Dichas tecnologías son procedimientos que tienen también actividades complejas que llevan a un estado político y erótico activo y que nos conducen a otra crisis, fecunda, la provocada por la amabilidad, la fraternidad y la creación de estilos de vida. Es necesario abrir la posibilidad del otro, posibilidad que hace que el otro no se reduzca a ser entendido desde la proposición *mit*, como un simplemente otro, sino que irrumpa a través del cara a cara, del encuentro del rostro, sin intermediario ni comunión, en esa inmediatez que es palabra y mirada, que observa y dice quizá desde otro “mundo”, desde otro origen del mundo. “El yo no puede engendrar la alteridad sin el encuentro con el otro”.⁵⁹ Este otro, supone una exterioridad indómita que nos lleva a un espacio de resistencia y de testimonio que hace que la responsabilidad en relación con el otro sea irreductible. Sólo así se puede alcanzar una verdadera singularidad.

Dicha irrupción del otro empieza y adopta la forma de una irrupción del otro en el propio lenguaje. Hace que uno se sienta un tanto extraño en su propio lenguaje —extrañeza de la que nace la filosofía—, venga a ser extranjero en su propia lengua y la encuentre inhóspita, a pesar de ser la suya propia. Tal experiencia se completa con la experiencia de

⁵⁷ Contra la ambición de la fundamentación última, de una garantía absoluta, o de un *cogito* que pretenda alimentar su ambición de autofundamentación última, se trata de sostener y soportar “el papel, sin embargo, vacante de fundamentación última”. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág. 38 (trad. cast. op. cit. pág. XI)

⁵⁸ Michel Foucault, *Les techniques de soi*, en *D.E.*, t. IV, págs. 783-813 (trad. cast., págs. 443-474).

⁵⁹ Jacques Derrida, “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas”, en *L’écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, págs. 139-140 (trad. cast., Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 127-128).

hablar una lengua de otro, una lengua que está fuera. “La lengua está en el otro, viene del otro, es *la* venida del otro”.⁶⁰ No resulta difícil recordar esta distensión entre *hostis* y *hospes* que tiene una raíz común, en la medida en que uno sólo de verdad acoge al otro cuando éste se le hace un enemigo, dado que sólo se puede ser huésped de alguien que es verdaderamente otro que uno mismo. Lo que aquí se reclama es entender la diferencia no como indiferencia, sino como la *no indiferencia* respecto de lo otro. Se requiere proximidad,⁶¹ incluso para aprender a vivir la propia vida. Este ejercicio permanente de modificar con intensidad o de estilizar la propia libertad nos permite hablar de *amabilidad transcendental*. La amabilidad es la condición de posibilidad de ser amado. Ser amable es ser susceptible de ser amado, es la posibilidad de que uno pueda llegar a poder, es crear la posibilidad de que el poder pueda, debido a que es hacer la experiencia de mi imposible ser otro en que consiste mi amigo. La cuestión de la filosofía es así la cuestión de la amistad. Tal vez sea insensato decir que la amistad provoca la crisis de la razón, que si se diera la irrupción en el mundo de seres amables, capaces de ser amigos, se produciría una verdadera torsión en la palabra «filosofía». No es de extrañar, ya que la libertad es la verdadera condición de posibilidad de toda fraternidad y de toda amistad. A esta libertad se la puede llamar *amabilidad*. Dicha amabilidad podría entenderse, sin más, como una postura, como una impostura, como una reivindicación de modales o formas educadas, pero, tras lo dicho, la amabilidad debería considerarse como un modo de ser, como un modo de ser transcendental que propicia las condiciones para la irrupción de la llegada siempre inhóspita del otro. Ser hermanos es, entonces, la necesidad de alguna imposibilidad que algunos han venido llamando *lo infinito*. Nada es más incómodo que la palabra «amable» y la creación de este modo de vida, pues implica toda una serie de prácticas encaminadas a determinar el modo en que nos hemos podido constituir, a transformar los valores, a hacer esfuerzos para llegar a ser otro. Todo lo cual significa unas *intensidades*, unos modos de transformación de sí mismo que nos lleva a trabajar sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia, sobre los modos de regular nuestras relaciones de amistad en la sociedad, en el arte, en la cultura, ... Sin esta *creación de formas de vida*⁶² no es posible que la razón se reponga (es un restablecimiento, un reponerse y sobreponerse) en su crisis permanente. Se trata de atravesarla. Tal vez, así se produce una verdadera torsión..

Ahora bien, es necesario subrayar que esta creación se vincula a *luchas inmediatas*. Luchas que son también luchas de sí, pero luchas en torno al medio ambiente, a las relaciones sexuales, a las relaciones entre los sexos, a la razón, a la sinrazón, a la enfermedad, a la locura... Y no sólo técnicas y prácticas sobre el cuerpo, el pensamiento y las conductas que produzcan transformaciones y modificaciones, sino, a su vez, luchas, y aquí radica el trabajo, de los discursos, entre los acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al político, relaciones que procuran espacios de libertad, para de esta

⁶⁰ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pág. 109.

⁶¹ “La proximidad, diferencia que es no-indiferencia”. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au de-là de l’essence*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pág. 177 (tradd. cast., Salamanca, Sígueme, 1987, pág. 214).

⁶² De ello nos ocupamos con más detenimiento en “La creación de formas de vida”. Introducción a Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol. III, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1999, págs. 9-35.

forma crear espacios de conversación, para la palabra y para la libertad. Quizá esto lleve a la necesidad de hacer la experiencia de que somos *artífices* (no exacta y únicamente autores) y no *artefactos*. En la medida en que lo somos, se produce una modificación en la lectura de lo que se entiende por verdad. Ésta no quedaría al margen del decir. Ahora bien, hay dos formas de decir *lo que es*: la de lo verificable y la de lo verídico y veraz. La primera dice lo que es, pero *lo que ya es* antecede a *lo que se dice*. Es un decir que confirma. La segunda dice lo que es, pero *lo que dice* antecede a *lo que es*, lo hace brotar, lo hace ser. Cabe esperar que vivamos verídicamente y que para los demás sea verificable lo que vivimos. La crisis viene a ser *afirmación*, Sólo así se estiliza de verdad la libertad y la problematización se presenta como un modo de proceder, un método de libertad.

FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y CRISIS

Miguel García-Baró

Universidad Complutense de Madrid

Es absolutamente indispensable anteponer a mis restantes palabras una auténtica *captatio benevolentiae*: nada puede ser, a mi modo de ver, tan presuntuoso como aceptar hablar sobre el tema que me fue propuesto, amabilísimamente, por la organización de estas reuniones filosóficas. Esa aceptación parece implicar sentirse por encima de una situación que se domina, sobre la cual planea el conferenciante en un cielo de superioridad. No sucede así en absoluto. Una vez que pensé que la amistad me obligaba, prácticamente, a asumir este compromiso, sólo me ha quedado tratar de compartir con ustedes algunas, entre tantísimas otras, de mis interrogantes filosóficas mayores. El tono necesariamente esquemático de las páginas que siguen no debe ser interpretado de otra manera.

1

La mera mención de una (o *la*) crisis de la razón infunde en el ánimo inmediatamente un escalofrío de espanto, sobre el que conviene detenerse un instante en el comienzo de nuestra reflexión. No hay, en modo alguno, que acostumbrarse a usar estas palabras tan arriesgadas y tan cargadas de sentidos múltiples, por más que, efectivamente, circulen a diario en la voz de la conciencia pública. Precisamente por ello, los filósofos deben ser sumamente cautos a este respecto.

El espanto inicial que suscita la evocación de la crisis de la razón se debe, desde luego, a que reconocerla equivale a abandonar la dirección de la existencia a otras manos que a las de la razón, dado que la existencia no espera, en su impulso constante, a que ninguna crisis se resuelva. Pero como la razón se vincula a lo general, a lo común, dejarla a un lado es, cuando menos, abandonar a la suerte la cooperación interpersonal y la crítica objetiva de los fines y los medios que la existencia se propone. Hasta para hablar sensatamente de pluralidad hace falta, como sabemos desde muy antiguo, alguna perspectiva unitaria y abarcante, o sea algún concepto, algún logro racional.

Sin embargo, todos somos conscientes de que la crisis de la razón es, aún más que temida o sufrida, saludada con alivio e incluso alegremente. No es justo decidir de antemano que esta actitud, tan distante del espanto que otros experimentamos, sea radicalmente irresponsable o absurda. Conviene, siquiera en obsequio de la perspectiva fundamentalmente solidaria que adoptamos los amantes de la razón, ensayar una orteguiana salvación, en la medida de lo posible y lo justo, de la esperanza que suscita, por lo visto, en muchos la crisis de la razón en el presente. Tanto más cuanto que no es nada infrecuente percibir una asociación directa entre esta extraña esperanza y la defensa de la estricta contemporaneidad, todavía hoy, de la religión y aun de las formas religiosas tradicionales; como si la crisis actual de la razón, o la crisis quizá definitiva de la razón, abriera la puerta a la supervivencia segura de la religión.

Es de toda evidencia imposible intentar esta “salvación” y entrar en el debate que sostenemos los espantados y los esperanzados sin alguna referencia acerca de lo que unos y otros entendemos por razón.

Creo que es sobre todo uno de los sentidos posibles de esta palabra el que justifica mejor tanto la expresión misma que habla de una crisis de la razón, como el alivio por que la razón, en tal acepción del término, haya entrado efectivamente en crisis. Me refiero al uso metafísico de la razón, en el modo en que Heidegger, culminando una tendencia ya presente no sólo en Kant, sino en el empirismo clásico británico, lo ha descrito. Reducido a un esquema que ojalá sea esencial, este uso de la razón que la caracterizaría certera y capitalmente en cuanto factor nuclear de la cultura de Occidente, es aquel que pretende que el conjunto de la realidad se halla escindido en dos sectores. El primero de ellos, visto en el orden del descubrimiento, es el constituido por la realidad sensible, por la totalidad de los seres a los ojos, a las manos, al oído. El segundo sector es el que no se percibe, sino se piensa, precisamente porque es de suyo inaccesible a la sensibilidad. La razón, pues, habría sido caracterizada adecuadamente por Platón en el diálogo *Fedón*, basándose en el antecedente de los eleáticos. Pues si la verdad se halla dividida en sensible y racional, dado que hay incongruencia entre ambas, pero la visión misma de esta incongruencia insoportable es cosa de la razón, queda decidido de antemano que, si no la única, sí al menos la vía del ser inmutable, no sensible, racional, es superior a la que recorre el ser fugaz sensible. La consecuencia es que o bien el ser sensible es meramente aparential, o bien es un ser de orden segundo, derivado y dependiente del ser auténticamente real, que es el captado por la razón humana. A lo que debe añadirse un desarrollo mayor de ese punto de vista que he recordado, a propósito de la imposibilidad de elegir racionalmente el ser sensible como primordial. Y es que esta elección, como cualquier posible tesis verdadera, se ha de presentar en la forma de una proposición. Pero la proposición —o sea aquello a lo que únicamente se aplica con absoluta propiedad el adjetivo “verdadero”, o los adjetivos, todos del mismo orden, “falso”, “dudoso”, “probable”, “incongruente”— ensambla en su pequeño cuerpo hecho tan sólo de palabras el mundo sensible y el mundo inteligible, ya que vincula un predicado racional, unitario, intemporal, ser pleno, con un sujeto que últimamente es sensible, contingente y temporalmente inestable, si es que no directamente fugaz o instantáneo. La metafísica y la razón ligan, pues, su destino al destino de la proposición como lugar primordial de la verdad. Si la proposición declara el ser tal como realmente es, o hasta consiste en el habla misma del ser real en su pura verdad, entonces el platonismo —o su variante, el aristotelismo— es para siempre la descripción adecuada de la realidad: la verdad se contiene primordialmente en los seres objeto de la razón, y todos

los seres objeto de la sensibilidad existen a expensas de los seres racionales, o sea, en definitiva, existen como imágenes de estos últimos, como aspiraciones que se tensan hacia ellos.

La inmortalidad obligatoria de los seres que no se encuentran en el tiempo, que no aspiran tensamente a nada, porque son tan perfectamente que su ser consiste en no poder dejar de ser lo que ya y desde siempre son, merece no sólo ser comparada con la inmortalidad de un dios, sino incluso elevarse por encima de ésta y constituirse en crítica permanente de la religión antigua, porque los dioses de ella, lejos de relacionarse con el mundo sensible en la forma de meros ideales que son copiados a su modo y amados a su modo por los seres sensibles –o sea en la forma apacible, verdaderamente apática que muestra la proposición-, se relacionan con el mundo sensible en el modo variopinto y extrañamente comprometido que se refleja, por ejemplo, en la melancolía de Zeus contemplando impotente la muerte de Sarpedón, su hijo, ante las puertas de Troya.

La metafísica, pues, no es sólo el despliegue de la razón en todos sus poderes de verdad, sino la teología física misma, o sea el discurso verdadero sobre lo divino, que habla desde la naturaleza propia de lo divino mismo. Por ello se constituye, a la vez, en un imperativo ético-político decisivo. La metafísica, además de teología física y lógica verdadera, es también la visión de la ciudad ideal. Y como esta contemplación es al mismo tiempo la cima de la humanidad del hombre, de modo que es realmente impío sostener que quepa que sea vencida por algún otro poder de los que configuran a éste, el hombre racional, el metafísico, el teólogo, es también el hombre de acción que, desligado de cualquier interés sensible, se ha de aplicar a la realización del estado ideal, superando las barreras nacionales y étnicas, en un cosmopolitismo auténtico que en seguida evolucionará en la defensa de un imperio sin límites geográficos ni históricos de principio, concebido, evidentemente, como única fuerza de civilización -siempre, eso sí, constreñida por las flaquezas insuperables de la condición efímera y débil de todo lo sensible.

En esta perspectiva, la incorporación a la metafísica de la revelación profética judía, sobre todo en la forma del mesianismo cristiano, sólo podía afianzar las aspiraciones de la verdad a configurar el orden de la realidad sensible. La novedad era, ciertamente, que el orden del tiempo se acogía ahora a un esquema de orientación final que hasta entonces le había faltado. El mundo últimamente irredimible de la historia, se volvía ahora sujeto de redención. El tiempo adquiriría una conexión mucho más estrecha con lo intemporal de la que había pensado la teología física: en cierto modo, más parecida a la que se contenía en las formas griegas tradicionales de religión. Sobre todo, la noción cristiana de la Encarnación del Hijo de Dios como revelación del hombre en la plenitud absoluta de su naturaleza, dinamizaba en principio y necesariamente la historia, con un vigor que sólo quedaba paliado por la constatación del pecado original y hereditario del género humano.

Precisamente esta traba fue la que de muchas maneras combatió la fase moderna de la metafísica. Una vez soltada, el advenimiento real de los monarcas filósofos, que habían de destronar tanto a los antiguos emperadores como a los papas, era sólo cuestión de tiempo. El racionalismo moderno inicia, en este sentido, la fase de la historia de la metafísica que conduce, por fin, en los desastres del siglo XX, al alivio inmenso de una crisis de esta marea totalitaria que lleva dos mil quinientos años subiendo siempre. Y es que la revelación de la verdad real no ya en la proposición, sino en la ecuación algebraica realmente sabida por el hombre, descubre un sentido nuevo a la ley por la que el orden

sensible se rige y, al mismo tiempo, permite el confinamiento de la providencia divina y del mal radical en el hombre a dos rincones perfectamente marginales: en la práctica, a dos cantidades despreciables en el cálculo físico-metafísico-político del ser. Este nuevo giro del problema de la metafísica es el que ha tratado de expresar Heidegger al referirse a que la esencia de la técnica es la manifestación del ente en total como *Gestell*, o sea como algo puesto en el escaparate, capaz siempre de ser encargado, susceptible, pues, de una movilización absoluta, y siempre revelado como una fuerza que cabe reemplazar por otra equivalente. Si ha habido algún respiro para la humanidad entre la concepción racionalista de la metafísica y la edad de la técnica, se ha debido a la reacción romántica y al episodio del hegelianismo; pero estos dos fenómenos se absorben definitivamente en la misma trayectoria imparable, cuyo testigo final habría sido Nietzsche. En realidad, la absorción dialéctica de la antítesis finito-infinito, aunque no permite una matematización directa, un cálculo simple de la realidad, somete por principio el devenir histórico a la necesidad de la razón y, por ello mismo, presenta disuelta, también por principio, la resistencia que aún pudiera ofrecer lo otro de la razón, la instancia desde la que pudiera sobrevenir a ésta una crisis. En cuanto al romanticismo, su impulso esencial fue, justamente, salvaguardar en la última instancia la originalidad de la revelación —en su irracionalidad— frente a la universalidad intemporal de la razón. En la medida en que esta reacción no fue escéptica, pudo ser absorbida por el hegelianismo, sobre el modelo según el cual la representación es superada en el concepto.

En absoluto entiendo que el diagnóstico de Heidegger acoja holgadamente dentro de su esquema la metafísica de raíz hegeliana y la metafísica racionalista, además de la metafísica supuestamente antimetafísica del positivismo lógico. Pero esta somera evocación de la índole de la llamada ontoteología puede haber servido de “salvación” de la postura esperanzada con la crisis de la razón y, a la vez, ha permitido realzar, al paso, los aspectos religiosos y teológicos más evidentes de tal crisis.

Como es sabido, Heidegger interpreta el final de la metafísica valiéndose de la finitización radical de la verdad y aun del mismo ser que se simboliza, sobre todo, en la sustitución de “razón” por *Dasein*. Lejos de ser la proposición, y mucho menos aún la ecuación algebraica, el lugar primordial de la verdad, lo es el ser mismo del hombre en tanto que existente que se cuida del mundo, de sí y los otros existentes, y que recibe su compleción paradójica de la inminencia de la muerte o del precursarla ya siempre. Justo en la inautenticidad de la existencia de este ente radica, como una posibilidad que se ha efectuado, la interpretación parmenídea, platónica, pitagórica, cartesiana y hegeliana de la verdad. Un tanto sorprendentemente, es de la realización exhaustiva de la técnica de lo único de lo que cabe esperar una reapertura de las posibilidades que la humanidad se cerró a sí misma en Grecia y en Israel. Gracias a que la esencia de la técnica no es de naturaleza técnica ella misma, la consumación de ésta está de alguna manera abriendo la puerta a otra manifestación histórica del ser. Su característica principal habrá de hallarse precisamente en aquello que no es la técnica como tal. Ésta consiste en la plena visibilidad y disponibilidad de los entes todos, o sea en la nivelación absoluta de todos los entes, incluido el hombre, el titular del esfuerzo técnico mismo. Tal nivelación es, en cualquier caso, el resultado de un atentado de la razón sobre el ser de los entes, de un radical no dejar al ser ser, ni al ente ser el ente que es. Como es bien sabido, esta equiparación perfecta entre saber y poder, auspiciada por los pensadores renacentistas, no fue posible mientras no se situó la razón del hombre en el lugar de preeminencia absoluta que habría recibido, según Heidegger, del ascenso de la subjetividad cierta de

sí misma al rango de lugar primordial de la verdad, en el pensamiento cartesiano. En vez, pues, del universal cerciorarse la razón humana de la realidad cuantificable de todos los entes, el advenimiento de lo salvador sólo puede anunciarse como una suspensión de este ímpetu. El ser puede quizá pasar a revelarse en una forma que ya no se corresponda con la esencia de la técnica, y ello habrá de ocurrir a través, ciertamente, de algo así como el habitar en puro agradecimiento la tierra, dejando que las palabras primordiales, si ello es todavía posible, vuelvan a resonar, al modo en que el poeta quiere dejarse usar como portavoz de cada ente y, sobre todo, como expresión viva del ser mismo.

De la hiperactividad prometeica de la metafísica (que es a un tiempo teología y técnica, política totalitaria y enmudecimiento de todo lo que es, para que sólo se perciba la voz del hombre sin raíces, planeando sobre la nada sólo a base de su voluntad de poder), la crisis quizá conduzca, pues, a la pasividad peculiar de la poesía; y más allá del mundo dividido en dos que ya asoma en el fragmento mismo de la prosa de Anaximandro, Píndaro o Safo anuncien efectivamente el futuro de algún dios nuevo.

2

Verdaderamente, quien se deja llevar de la grandiosidad de estos esquemas, en su piadoso intento de salvación de las posiciones que no puede compartir, termina sintiendo aún más vértigo o más espanto que antes de su ensayo, cuando ya simplemente se representaba algunos de los peligros de la charla inmoderada sobre la crisis de la razón, y no tenía, además, que contemplar la temeridad de estos violentísimos cierres de paréntesis en los que presuntamente quedan envueltas las realidades pasadas de la razón y la revelación, la fe religiosa y la ética, la ciencia y el arte de nuestra tradición milenaria. ¿Ha existido realmente alguna vez la metafísica exactamente en el sentido descrito? Quizá sí en forma de enseñanza filosófica general en las escuelas, donde las vías para demostrar la existencia de Dios y los artículos referentes a su naturaleza es probable que no siempre se hayan interpretado a la luz del *dictum* tomista según el cual de Dios verdadera y ciertamente sabemos qué no es. Pero se aceptará que pocas cosas están más lejos de la filosofía viva que ese ambiente de la presunta transmisión escolar de sus logros. Cuadra más el diagnóstico heideggeriano a la fase moderna y más reciente del desarrollo del pensamiento metafísico, en la que los límites de éste han tendido a difuminarse en la misma medida en que lo ha hecho el que separa el tiempo y la eternidad, la finitud y lo infinito.

En cuanto a Platón mismo, ¡cuántos matices no habría que introducir! Por una parte, veo simbolizado el nacimiento de la metafísica en el exilio de Platón fuera de Atenas, como reacción primera a la muerte de Sócrates. Sócrates no había podido respirar, es decir no había podido filosofar sin el aire ambiente de las leyes de su ciudad natal, en sacrificio por las cuales murió, no menos que en sacrificio por la filosofía. Dejando a un lado la cuestión de la amenaza personal que pudiera influir en la marcha de Platón a Mégara, los pocos kilómetros que separan a esta población de Atenas simbolizan, sin embargo, el despegue radical de la mediación filosófico-religiosa de las leyes patrias con el que Platón inicia su vida filosófica una vez que Sócrates muere. La tesis que realiza su exilio de Atenas es, justamente, que si el hombre no se ha de abandonar al escepticismo o a la fatalidad en lo que hace a la excelencia ético-política y, en general, humana, puesto que el diálogo con las leyes patrias no es la mediación adecuada de la

verdad atemporal, dada la injusticia y la corrupción de las leyes mismas de la ciudad, entonces sólo la razón, sólo la proposición verdadera, en la medida en que la inteligencia del hombre puede acceder a ella, media lo eterno en lo temporal. Sólo la discusión filosófica habla con palabras de eternidad en algunos casos, y sólo ella, pues, es capaz de aproximar la ciudad justa a la realidad histórica, porque ella vislumbra el modelo divino de las cosas terrenales. O el escepticismo, o la fatalidad, o la metafísica; y se escoge ésta porque sólo ella acompaña y respalda sensatamente la empresa ética de la existencia.

Pero, aun siendo fundamentalmente verdadera esta apreciación global del programa que la Academia se propuso, no se debe olvidar jamás que en el propio *Menón*, como en *Fedón*, *Fedro* y *República*, la reminiscencia, esto es el método y el acontecimiento del conocimiento metafísico, es descrita siempre, gracias al mito sobre la preexistencia del alma, en términos que hablan con toda claridad de que es imposible recuperar la pura presencia inicial del ser ideal, tal como hubo de darse en el pasado literalmente inmemorial del ser más propio del hombre. Si se olvida este problema esencial, esta distancia irrecuperable, esta diacronía capital, entonces, ciertamente, Platón se torna un neokantiano —y es ante todo el neokantismo la metafísica de la subjetividad que Heidegger estigmatiza como fase penúltima del desenvolvimiento de la esencia técnica de la filosofía occidental—. ¹ Si se olvida esta cuestión, el deseo, el eros que hace la esencia del ser del hombre se reduce, con máxima violencia, a no ser otra cosa que la forma suprema de la necesidad, cuya satisfacción vuelve mismidad y antropología el escenario entero de la realidad, o sea la desrealiza toda y enseña, finalmente, que la metafísica es nihilismo *ab ovo*.

Regreso, pues, a la justificación de mi espanto inicial. ¿Qué verdadero filósofo ha sido jamás este sofista con cuyo retrato nos confronta la presunta revelación de la esencia de la metafísica como ontoteología? ¿Qué crisis puede haber sobrevenido a la razón, cuando es ella la facultad que descubre ante sí misma una continua crisis? ¿No es la razón, más bien, la lucidez del deseo, en el sentido levinasiano del término, o del eros, en el sentido platónico que acabamos de evocar? Recordemos un rasgo de suyo inolvidable de la definición de filosofía que hallamos en el documento fundacional de ésta, la *Apología de Sócrates* platónica. Allá en el principio de su primer discurso de defensa, Sócrates, el filósofo, no se contenta con decir que la filosofía será condenada porque se la confunde con la *sofía* por antonomasia, sino ejemplifica directamente en qué consisten ésta última y aquélla, la filosofía, que siempre correrá, mientras exista, el riesgo inminente de ser tergiversada por quien la contempla desde fuera, sin participar con su alma misma en el movimiento que la filosofía realiza. Este ejemplo es el modesto caso de Eveno de Paros, el insignificante sofista que vivió en Atenas los días de la

¹ “Las interpretaciones modernas de Platón olvidan el olvido” con el que se instaura la relación histórica del hombre con el ser realísimo. Así termina Jean-Louis Chrétien el magistral primer capítulo de su estudio sobre *L'inoubliable et l'inespéré* (París, Desclée de Brouwer, 1991, p. 56). Una parte central del esfuerzo filosófico de este interesante pensador está concentrada en recordar cómo el platonismo y el neoplatonismo -en medida mucho mayor que el aristotelismo, los presuntos inspiradores de la metafísica ontoteológica, contienen rasgos esenciales que de ninguna manera corresponden con la tesis heideggeriana masiva sobre la desviación radical que la teoría platónica de la verdad representa respecto del reconocimiento pensante de la diferencia ontológica.

condena y la ejecución de Sócrates. El sabio por antonomasia y por excelencia es el que hace profesión de conocer técnicamente en qué consiste el bien del hombre, lo cual supone conocer técnicamente qué es el hombre, y en este conocimiento se encierra el saber técnico sobre qué es la muerte y el estar muerto. El filósofo, en cambio, es el hombre que sabe que ignora el conocimiento técnico de todo esto. Y aún se puede ser más preciso: todos aquellos que creen que es real el saber del sofista no son, verdaderamente, menos sofistas que éste mismo. El filósofo, en este sentido, es el único, el solo o casi solo entre los muchos; porque todo el mundo cree que existe un conocimiento preciso y transmisible sobre el bien, el hombre y la muerte. Y con conocimiento técnico (*episteme* o τέχνη, en el texto platónico) hago referencia a saber hacer y decir exactamente lo que conviene para hacer llegar, en este caso al hombre, a su excelencia propia: la de ciudadano. En el texto que Platón publicó, la metafísica es, pues, la sofística, y la filosofía es, en cambio, un signo de interrogación que envuelve en su poder, en su libertad, en su racionalidad y en el ímpetu de su profundo deseo a toda la empresa del sofista, a toda la empresa de los hombres que, ajenos a la lucidez radical de la filosofía, aceptan que hay en este mundo metafísicos o sofistas. He aquí a la filosofía convertida en la excepción, en la abstención ἐποχῆ) de realizar el movimiento que realiza todo el mundo como si fuera de suyo, como si tuviera en su favor la evidencia más abrumadora.

Pero ¿en qué se funda semejante excepcional abstención? ¿Acaso en una metafísica que llega más allá, como *episteme* técnica respecto de su objeto y su sujeto, que la que dice poseer el sofista, o sea todo el mundo? No, por cierto, en el caso fundacional del Sócrates platónico. En él, el punto de apoyo de esta excepcional *docta ignorantia* es, al parecer, triple, pero de ninguna manera aún más sabio o sofístico que el punto de apoyo del sofista. En primer lugar, Sócrates sabe que el mal moral debe ser evitado a toda costa; pero, en segundo lugar, esta certeza clave es en verdad un constante trascender la existencia hasta los límites del mundo. Efectivamente, mantenerse en la tesis de la evitación del mal moral a toda costa es mantenerse, en cada decisión de la existencia, ante la ignorancia cierta de que la muerte sea el peor de los males. Contra lo que tan frecuentemente se oye decir en la actualidad acerca del límite de la existencia, Sócrates, o sea la filosofía, no aceptó que el límite, o sea el mal o el no ser, fuera la muerte propia, sino la realización del mal moral, el sometimiento de la libertad individual al yugo de cualquier heteronomía. En tercer lugar, Sócrates defendió que el único acuerdo que el ser racional puede conseguir consigo mismo, con las leyes y aun con su vislumbre finita de lo divino, es tan sólo posible sobre la base de la proposición que dice que el mal moral es el límite absoluto. Tal es el célebre intelectualismo moral de Sócrates: aquel hombre que sostenga la alternativa, o sea que la muerte propia es el límite absoluto, sucumbe a la ridícula ignorancia de no poder hablar, últimamente, en perfecta coherencia consigo mismo. El único discurso que siempre se mantiene diciendo lo mismo y en el mismo sentido, sin correr el albur de esos viajes circulares por el territorio de lo absurdo que vemos realizar a sabios como Eutifrón, Hippias, Polo, Trasímaco o hasta Calicles, es el que establece que el mal moral es el límite absoluto, franqueado el cual es ya imposible el cuidado del alma, porque comienza la autodisgregación, la nihilización.

¿No es una falacia de dimensiones extraordinarias confundir el dominio brutal del *Gestell* con la clausura de las posibilidades del socratismo, o sea de la filosofía? ¿No será que en el fondo de esta falacia, como su motor íntimo, se oculta la deficiencia esencial con la que una gran parte de la filosofía contemporánea se ha enfrentado a lo que realmente debemos considerar su crisis radical en el siglo que ahora termina?

Estoy, ciertamente, sugiriendo que la esencia de la filosofía es ética e interrogativa; que su vocación es eminentemente política, sólo que en un sentido diametralmente opuesto a la política del sofista; y aún quiero defender que esta esencia ética, interrogativa, universalizante y radicalmente democrática de la filosofía comporta en principio la defensa de una diferencia o transcendencia que la aproxima a lo mejor de lo que celebran las tradiciones religiosas de la humanidad y, en particular, la tradición inaugurada por el profetismo de Israel. Mi principal inquietud en el presente más bien está dirigida a explorar la profundidad del elemento interrogativo-negativo del rostro actual de la filosofía, teniendo en cuenta las experiencias de catástrofe histórica por las que ha pasado el siglo XX. Respecto de la primera cuestión (la visión global socrática que mantengo que sigue siendo la adecuada, en general, acerca de la filosofía), me encuentro muy cerca, como se habrá podido colegir, de la obra filosófica de hombres como Husserl, Henry, Levinas y Patocka; respecto del segundo interrogante, también se habrá podido inferir que sostengo el radical interés que poseen, en principio, a la hora de definir, por decirlo de alguna manera, no ya la filosofía *in genere*, sino la filosofía en su actualidad histórica, aquellos pensadores que discernen en los abismos de mal de la historia contemporánea una cesura que nos ha trasladado ya, aunque casi a ciegas, a una edad nueva. Un ejemplo en este sentido, aunque sólo incipiente, en la medida en que yo lo entiendo, lo ofrece Emil Fackenheim. En cuanto al pensamiento teológico cristiano, sostengo que los motivos radicales de la teología de la esperanza de Moltmann y de la teología política de Metz (ambas antecedidas por la obra truncada de Bonhöffer), junto con la exégesis de Schillebeeckx, presentan gérmenes muy interesantes en el camino hacia una todavía lejana síntesis, muy alejada del régimen premoderno del pensamiento de las *Summae* medievales.

Al propósito que nos ocupa, el pensamiento de Husserl, base metódica desde la que recuperar el socratismo en la actualidad, más allá de los historicismos y el positivismo, presenta una peculiar tensión, de la que han surgido las transformaciones que después pasaré a considerar. Por una parte, la vida de la subjetividad se describe como síntesis progresiva, progresivo e incesante cumplimiento de expectativas que figuraban, un momento antes, o quizá desde ya hacía mucho, en los horizontes de sentido de los logros previos de la subjetividad. Cumplimientos de sentido que abren nuevas posibilidades en su horizonte y lanzan así hacia delante, hacia el futuro, la tensión inacabable de la constitución del mundo. Tales cumplimientos se ven en la perspectiva básica de la *identificación* del sentido anticipado con el sentido intuido, y de aquí el énfasis puesto siempre en la primacía de la razón lógica respecto de la razón estimativa y la práctica. No quiere decirse, por cierto, que las identificaciones elementales en cuestión sean predicativas en el pleno sentido de esta palabra; pero sí se admite que son *pre-predicativas*, de modo que se orienta teleológicamente la esfera de la pasividad sensible hacia la esfera de la espontaneidad y de la actividad categorial, sobre las que surgirán también las correspondientes espontaneidad y actividad de las formas fundadas de la razón (o sea la razón estimativa y la práctica). La teleología racional es, pues, por decirlo de alguna manera, el argumento teológico capital de la fenomenología husserliana.

Pero hay aún otro factor, que de hecho crea una peculiar tensión, sentida por el gran filósofo sobre todo en las fases más avanzadas de su trabajo, y justamente a propósito de lo que hubo de considerar el error capital de su acción política en la universidad: haber

fomentado con tanto entusiasmo que Heidegger le sucediera en la cátedra desde la que proyectaba él que continuara la difusión de la fenomenología trascendental como forma auténticamente científica y ética de la filosofía, antídoto del irracionalismo y sus peligros. Este segundo factor es, precisamente, la excepcionalidad radicalísima de aquella subjetividad que no constituye el mundo de la vida, sino que se eleva, en la ἐποχή fenomenológica, a la contemplación de cómo realiza su universal rendimiento la subjetividad trascendental. En algunas ocasiones, esta doble serie o doble corriente de la subjetividad fue aproximada por Husserl a los términos clásicos de la meditación de Fichte. Pero con ello se corre el peligro de ontificar demasiado, valga la ruda expresión, la subjetividad en su doble perspectiva, y sobre todo la subjetividad “fenomenologizante”. La diferencia entre subjetividad trascendental y mundo de la vida rendido o logrado por ella es ya tan grave y grande que impide trasladar las categorías con las que el mundo de la vida se aprehende a la descripción de la esfera “cerrada” en que consiste, por su parte, la subjetividad trascendental (no digamos nada de lo inapropiado y circular de una aplicación a esta esfera de las categorías vigentes a propósito de los mundos suprapuestos sobre el mundo de la vida, como es el caso del mundo de la ciencia física). Pero el problema metodológico radical de la fenomenología es el de pensar adecuadamente el nuevo χωρισμός que separa las descripciones de la conciencia constituidora de mundo respecto de las que deben valer para la autoaprehensión de las series de vivencias que se aplican, justamente, a esa descripción. ¿Valen para la conciencia fenomenologizante los mismos elementos descriptivos con los que desde ella se describe —y se constituye intuitivamente— la conciencia trascendental o constituidora de mundo? Por ejemplo, la palabra “vida”, o la imagen del fluir del tiempo inmanente, tan profusamente utilizadas en la descripción de la conciencia que constituye mundo, ¿se pueden trasladar a la autoconciencia fenomenologizante? ¿En qué modo ésta forma parte de la vida trascendental, cuando precisamente no participa del movimiento esencial de ésta, que es el de constituir o rendir mundo? Pero no se puede decir que la conciencia ἐποχή fenomenologizante no sepa nada de sí misma. Esta posibilidad está prohibida una vez que se admite que cabe la fenomenológica, porque ésta, inmediatamente, aunque quizá sin que lo advirtamos bien al principio, nos introduce en la cuestión, realiza, por así decirlo, esta escisión del yo triple: el yo que se interpreta a sí mismo nada más que como un fragmento del mundo; el yo que asiste fenomenológicamente a esta interpretación de sí (la subjetividad trascendental) y el yo que contempla todo este espectáculo presente (si es que la palabra “yo” es trasladable hasta este remoto confín de lo subjetivo; Husserl se refiere, más bien, a un “archi-yo”, en este caso problemático).

Esta no es una cuestión de sutileza técnica fenomenológica, sino realmente capital. Si se desatiende el problema, la teleología general de la razón llevará a utilizar la palabra *mónada* para designar al peculiar “ente” que es la vida trascendental, esfera cerrada de ser, como dice siempre Husserl, donde se contiene intencionalmente el mundo primordial de la vida. Interpretar la fenomenología como una monadología es llevarla lo más cerca posible de los confines del idealismo, aunque siempre en mayor vecindad de Kant que de Hegel (y no digamos de Leibniz), puesto que la intersubjetividad de las mónadas no está ópticamente sostenida por la sustancia divina, sino sólo prácticamente abierta al horizonte teleológico de la autorrealización de la razón práctica. Pero si se presta máxima atención al pensamiento de la subjetividad fenomenologizante, entonces

se establecerá una transcendencia mucho más profunda de ella respecto de toda teleología racional-mundana. ¿Qué tensión espera poder cumplir una vivencia cualquiera de esta vida que hace fenomenología, en vez de hacer mundanidad? ¿En qué motivación puede haberse fundado una vivencia así, de tan radical libertad respecto del mundo como para no esperar satisfacción ninguna dentro de su horizonte? ¿Cómo puede volverse filósofo el filósofo? ¿Es la filosofía socrática destinada a todos los hombres, cuando la noción misma de hombre parece perderse en este abismo preantrópico de la posibilidad de vivir fenomenologizando, en vez de constituyendo siempre sólo mundo? Ciertamente que no se deja de constituir mundo cuando se está haciendo fenomenología; pero tal constitución ha sufrido una transformación especialísima, un cambio de índice, una puesta entre paréntesis irreductiblemente original, por el hecho mismo de que una subjetividad se eleve a pensar la constitución del mundo. Una vez escribió Patocka esta sentencia, tan socrática como adecuada al problema que trato de circunscribir: “El filósofo difiere en la medida en que el mundo, a sus ojos, no es evidente”.²

Esta no evidencia del movimiento del que la propia existencia empieza participando ya por el hecho de que se inicia en las manos de lo que Ortega llamó “la gente”, es lo que se hace plenamente patente en la pregunta universal del filósofo. Esta pregunta testimonia, por ello mismo, una libertad respecto del horizonte de sentido del mundo absolutamente extraordinaria. Se podría decir que una rebeldía desmesurada, para la que en *Totalidad e infinito* Levinas gustaba de emplear la palabra “ateísmo”. No, evidentemente, libertad relativa a unos proyectos de mundo porque ligada a otros, sino libertad que trasciende del mundo como si éste no fuera, a pesar de la apariencia masiva, la totalidad absoluta y el horizonte de todos los horizontes de sentido. Libertad negativa, como liberación respecto de toda sujeción de la razón en que ella consiste a la inclinación o heteronomía. Libertad cuya positividad es misteriosa en el sentido más propio: no escrutable con los instrumentos de análisis de la política mundana. ¿Con cuáles, entonces, si es que con algunos? ¿No es ella el tema único de la que Kant llamó metafísica de fuente práctica, para siempre diferenciada de la metafísica enredada en la ilusión transcendental? A no ser que la filosofía práctica kantiana quede englobada adecuadamente por la dialéctica hegeliana, dentro de la cual no parece posible una protesta individual tan radical como la que eleva esta libertad. Y en tal caso sería Kierkegaard, mejor que Kant, la guía clásica que deberíamos utilizar para orientarnos en esa esfera misteriosa, de la cual sólo vemos por el momento con claridad su lado negativo.

Regresemos a Husserl. A mi parecer, ningún problema de su fenomenología es tan crucial como el de dilucidar las fuentes de las que surge la motivación de la ἐποχή, si es que no ha sido concebida como pura pasividad extrema (pensamiento este que pertenece a Levinas, pero que no parece que quepa asimilar en el conjunto de la obra de Husserl). La ἐποχή fenomenológica se realiza en plena conciencia, en plena madurez de la libertad, como la institución de un hábito del que ya no se puede prescindir (aunque esto no quiera decir que pueda vivirse en la permanente actualización de tal hábito). Pero el καίρως de la vida humana en que esta institución se cumple es siempre también la

² “L’homme spirituel et l’intellectuel”: *Liberté et sacrifice. Écrits politiques* (trad. E. Abrams) (Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p.245).

madurez de la vida que no sólo constituye mundo desde hace mucho, sino que se preocupa con radicalidad por las tareas de la razón. Es del ejercicio de la ciencia, del reconocimiento íntimo de su vocación fundacional, de donde se extraen, en principio, las fuerzas y el sentido para llevar a cabo la ἐποχή fenomenológica, justamente cuando se reconoce que el ideal de la episteme, como en el socratismo, obliga a trasladarse fuera de las presuntas ἐπιστήμαι ya constituidas, porque todas ellas en conjunto no son hoy más que técnica, técnica de la presunta excelencia del hombre y de todos los entes del mundo: absoluta igualación de sentido de todas las cosas, *Gestell*. Pero queda saber qué ha conducido a un hombre a la radicalidad del ideal de la episteme: qué lo ha inducido a concebir una lejana vislumbre de lo que un día, en el καιρός de su vida madura, será la realización efectiva de la ἐποχή filosófica. No se responde suficientemente a esta pregunta si simplemente se dice que ésa es, precisamente, la índole racional del hombre. Se responde sólo a medias. Sigue quedando saber a qué se debe esta excepcionalidad del hombre y, sobre todo, cómo cabe despertar a la razón, cómo cabe el primer barrunto de la forma de existencia que es la filosofía socrática. Recuértese que a Sócrates no le hizo filósofo la llegada de Querefonte a Atenas portando su oráculo, sino que Sócrates entendió las palabras del dios de Delfos gracias a que ya sabía antes que él no sabía nada técnico sobre el hombre, el bien y la muerte. De aquí que envuelva Sócrates mismo en el misterio de su infancia la voz demoníaca que le apartaba de realizar aquello para lo que no tenía todavía una explícita fundamentación de su incorrección (y, sorprendentemente, esta voz del demonio no le impidió, por lo visto, empezar su actividad absorbiendo las doctrinas de Diógenes, Anaxágoras, Arquelaos...).

A la cuestión de cómo se reconoce por primera vez la índole racional, o sea desmesuradamente libre e interrogativa, del hombre, Husserl no podía responder como implícitamente lo hizo Platón. Para éste, ya toda sensación va complementada con reminiscencia. Husserl, que no ve en el mundo de la vida la imagen anhelante de la realidad superior de la conciencia trascendental, tiene cerrada esa línea de respuesta. Que yo sepa, nunca intentó directamente contestar al problema de lo inmemorial de la libertad trascendental. Y, sin embargo, si toda vivencia de alguna manera cumple el sentido de alguna otra, si nada es absolutamente inesperado en la vida trascendental, parece que cabe exigir del fenomenólogo alguna palabra más en este asunto.

4

Michel Henry se instala desde el principio en el terreno de la libertad trascendental, con una fuerza tal que la dificultad inexplicada me parece, en su caso, la opuesta: la de elucidar adecuadamente cómo es que la vida trascendental se malinterpreta a sí misma como si ella no fuera otra cosa más que constitución de mundo. Henry no explica la génesis de la filosofía en el hombre, porque su problema más bien es el de describir el error capital que es vivir alguna vez de espaldas a la filosofía (de aquí que tampoco sea nada fácil exponer, en los términos de su fenomenología, cómo se cae en este error universalmente reiterado). Henry parte de la diferencia radical entre cuanto aparece y su manifestación. A esta diferencia está dispuesto a llamar diferencia ontológica, porque lo que aparece es el ente en conjunto, pero el aparecer, gracias al cual hay ente, es, por ello mismo, el ser, y no un ente. El aparecer como tal, puro, es el tema de la fenomenología,

y no el ente. Y hay que llamar fenomenología a esta tarea porque, efectivamente, si el aparecer no fuera autoaparecer, nada se sabría de él: no se establecería la diferencia ontológica misma. Los entes son, pues, precisamente, las realidades o presuntas realidades incapaces de autoaparecer o automanifestación. La vida, en cambio, o sea el aparecer del mundo de los entes, es enteramente automanifestación —lo que no quiere decir que no recele misterio alguno para sí misma—. Sólo es posible interpretar mundanalmente la vida gracias a la capacidad de olvidarse de sí que ésta posee. Pero esta capacidad no llega jamás al puro y perfecto autoolvido. Siempre la vida es autoafección. No auto-logos, porque realmente las categorías y todo lenguaje están hechos para la captación de los entes en el relativo olvido de la vida. Autoafección cuya estructura no debe describirse como fluir de tiempo, porque la imagen espacializada de este correr del tiempo es ya un traslado indebido de lo óntico a lo ontológico. La autoafección absoluta está mejor descrita en los términos que empleó *Ser y tiempo*, cuando se refirió a la estructura *Befindlichkeit* del *Dasein*. Sólo que aquí es difícil decir que se trate del *encontrarse* de ninguna finitud. La vida como tal es absoluta, aunque tenga que contraerse sobre sí misma en ipseidad y las mejores descripciones de la ipseidad sean las que se refieren a la corporalidad subjetiva (no precisamente al cuerpo fenoménico, sino al cuerpo subjetivo, para emplear los términos de Merleau-Ponty, de quien sin embargo, en su ontología, se ve que Henry permanece muy distante).

He aquí, entonces, que Henry hace justicia al elemento siempre verdadero en la tradición reflexiva francesa, ya desde la Meditación primera de Descartes: a la interioridad absoluta, pura autocerteza, pura coincidencia consigo mismo, y no a ciegas, de lo subjetivo propiamente tal, entendido como origen del aparecer del mundo (y nunca como elemento objetivo ni objetivable, aunque deba ser descrito a la vez, en aparente paradoja, como cuerpo subjetivo). Pero no es claro si este reconocimiento de la peculiaridad infinita del *cogito* no comporta una forma nueva de panteísmo, cercana a los primeros ensayos filosóficos de Fichte y Schelling (como está cercana de las especulaciones cuasi místicas del último Maine de Biran). Y el problema con el panteísmo es siempre su exceso de optimismo respecto de lo que tiende a llamar, indefectiblemente, la banalidad del mal. De aquí que, ante los nada banales males del siglo que acaba, parezca siempre insuficiente cualquier respuesta que no se vea claramente irreductible al panteísmo.

En todo caso, ha sido más frecuente intentar atajar por un camino opuesto al de Henry. Husserl era perfectamente consciente de la orientación de tal ensayo cuando se refería, en su largo diálogo solitario con Eugen Fink, a que la concepción de la libertad de la conciencia fenomenologizante era, y tenía que ser, una “insensatez” a los ojos de la mayoría. Esta mayoría adoptaba la radical finitud de la verdad que se deriva de la analítica heideggeriana del *Dasein*. De acuerdo con ella, la verdad, o sea el *estado de abierto* o, con toda propiedad, el *estado de resuelto* del *Dasein*, va esencialmente ligada a entender a éste como puramente existente, o sea como un ente que no es sino sus posibilidades de ser, de las que se preocupa, y que no pueden serle posibilidades propias o impropias más que en la medida en que entre esas posibilidades se encuentra una extraordinaria o sobresaliente: la de dejar absolutamente de disponer de posibilidades: la muerte. Lo sobresaliente de esta posibilidad es tanto su inminencia continua cuanto, y sobre todo, el hecho de que la certeza de su realización futura-inminente es lo que vuelve a algo en general posible (en la comprensión y el proyecto de un existente). Sin la posibilidad-realidad cierta de la muerte constantemente inminente, los comportamientos

o modos de ser del *Dasein* perderían toda modalidad: no serían ni necesarios, ni contingentes, ni posibles siquiera, ni reales siquiera. Sólo es capaz de verdad el ente cuyo ser se caracteriza por el estar a la muerte. Tesis esta que no constituye sólo un ataque directo a la concepción metafísica moderna, para la que los inteligibles propiamente lo son en tanto que posibilidades ya siempre pensadas en la inteligencia infinita de Dios, sino también una impugnación frontal de la posibilidad misma de la ἐποχή fenomenológica en tanto que surgimiento o manifestación del *espectador desinteresado*, o sea de aquel espectador que no está comprometido con la constitución del mundo, sino con la fenomenología de la constitución del mundo. El verdadero desinterés se vuelve ahora más bien y sólo la *Entschlossenheit*, el estado de resuelto del *Dasein*, que, comprendiendo-proyectando el horizonte absoluto de sus posibilidades de existencia (el mundo), se descubre con toda propiedad incapaz de absorberse por completo en ninguna de las tareas posibles intramundanas, precisamente porque entiende cada una de ellas, cada ente, desde el horizonte del mundo, desde la verdad del ser; es decir, porque trasciende ya siempre la singularidad de las verdades ópticas en el ámbito de la verdad ontológica. La suspensión del interés absorbo en el ente, en los entes, en el ente en total, sólo es transcendimiento de la verdad óptica en la ontológica. Esta transcendencia comparece del modo más explícito en la vivencia de la angustia, que revela la nada última tras cada posibilidad concreta. La consecuencia final es que la radicalidad finitud o condición mundana del ente que es el ahí mismo del ser resulta, al mismo tiempo, su transcendencia toda. La palabra transcendencia, reservada en el pensamiento tradicionalmente para la apertura a lo universal transgenérico o trascendental, al horizonte de eternidad desde el cual y sólo desde el cual se creía poder entender la realidad del mundo, cobra ahora un sentido que, aun pretendiendo conservar toda la verdad del antiguo, invierte por completo sus presuntas ilusiones meta-físicas. Apenas será necesario explicitar las consecuencias religiosas o teológicas de esta nueva concepción de la antigua subjetividad trascendental (antigua de los pocos años que tenía en 1927 la de Husserl). Bastará recordar que la analítica del *Dasein* fue aceptada como instrumento no metafísico de interpretación de la Escritura por R. Bultmann, pero como descripción certera de la existencia que Pablo denominó κατὰ σαρκά, según la carne, o sea de la existencia que no sólo se vive en la fragilidad constitutiva de la carne (ἐν σαρκί), sino que aún permanece dominada por el pecado y todavía no ha sido redimida o justificada por la gracia de Cristo. Sin embargo, no se ve de qué modo cabría suplementar inteligiblemente la descripción heideggeriana con otra que se hiciera cargo de la existencia según el espíritu.

Este pensamiento del desinterés del estado de resuelto, en el que, al mismo tiempo, de acuerdo con la aparente paradoja capital de *Ser y tiempo*, se cuida propiamente el existente del mundo y de los entes, se encuentra en la base no sólo de la *serenidad* agradecida, pensante y poética del Heidegger posterior, sino también de los ensayos postmetafísicos de Levinas y de Patocka (aunque en la fase central del desarrollo de su obra Levinas adopta justamente el título de “metafísica”, equivalente al de “ética”, para nombrar su propia posición, frente a la “ontología” heideggeriana como “filosofía primera”).

Avanzamos hacia el núcleo de lo que más nos importa en tales nuevos ensayos —de tanta relevancia para la filosofía de la religión del futuro— si consideramos las experiencias claves en las que estos pensadores ven aparecer la diferencia ontológica, el

desnivel que quiebra las pretensiones totalitarias del *Gestell*; o, lo que es lo mismo, las experiencias en las que la transcendencia y el des-interés se revelan.

Para Levinas es capital diferenciar entre lo que él denomina esencia del ser y el sentido. La esencia del ser es el movimiento mismo del ser, el acto del ser. Sólo desde un punto de fuga respecto de su brutal avance cabe, por principio, dotar de sentido a cuanto es, o sea orientarlo todo. Desde el centro mismo del caos y del *conatus essendi*, no es posible comprensión alguna, sentido ninguno. Y un sentido particular vivido como tal requiere la globalidad del sentido, la evasión o transcendencia de la esencia del ser. No a otro ámbito de ser; no acudiendo a complementar los entes con otro ente que formara, reunido con los anteriores, la verdadera y rotunda totalidad (tal movimiento estúpido lo realizaría la ontoteología); sino, justamente, a *lo de otro modo que ser*, a lo abierto o *infinito*, a lo no totalizable. O, también, a lo *otro*, sencillamente (aunque este recurso sin matices fue justamente criticado desde el principio por Derrida).

Ahora bien, el movimiento por el que se realiza la evasión de la esencia del ser no puede, por principio, consistir en una actividad subjetiva, una empresa o hazaña del yo. Si fuera eso, se daría tan sólo lugar, otra vez, a la lamentable (históricamente cargada de culpas, además) marea ascendente de la voluntad de poder que señala la esencia de la ontoteología. Un yo aún más interesado, más conativo, más grueso y dispuesto a tragar en su mismidad los límites mismos de la totalidad, es el verdadero resultado nihilista de esta escapatoria ficticia. De lo que ha de tratarse es, precisamente, de dejar de entender al yo como un fragmento más de la esencia del ser. El yo que se descubre activo, libre, cognoscente, explorador del mundo y diseñador de técnicas, el yo sujeto de la evidencia siempre en avance, gracias a la cual las incertidumbres de lo real van asimilándose en la cotidiana mismidad de todo lo nivelado y dominado, no es lo originario en la subjetividad. Muy al contrario, para que este yo haya llegado a ser, ha tenido que tener lugar una genealogía que no parte de ente alguno, sino de algo así como un adelgazamiento originario, una contracción de sí mismo inicial. En definitiva, un ser que se ve luego investido de poderes, pero que de suyo es previo a todo poder: una creación en la que todo es heteronomía, todo es palabra que instauro y convoca, orden que se hace para sí misma el oyente a ella adecuado. En vez de ser un ente, una parte más de cuantas colaboran en el caos sin sentido propio de la esencia del ser, en el en-sí o ser salvaje del que ya habían hablado los fenomenólogos franceses lectores de Heidegger, la subjetividad es más bien una obsesión. No la nada del puro para-sí, sino un éxtasis, un fuera de sí todavía, según intenta pensarlo Levinas, más radical, más *de otro modo* que lo que capta el contraste dialéctico entre en-sí y para-sí. No es nada, sino criatura que ha de oír y ha de responder. Pura desnudez o herida, pura paciencia, pura sensibilidad ya afectada o, también, puro don de sí.

Semejante fuera de la esencia del ser no es interpretado, pues, como mundo o ser ni como *Dasein*, a pesar de la cercanía de unas y otras descripciones. En sus primeros escritos, Levinas está realmente muy próximo de sostener que en la angustia experimentada ante el hecho brutal y sin sentido, inexorable, del *haber* cosas y mundo es donde se despierta la subjetividad a la voz de su pasado inmemorial y de su deseo metafísico. Pero en seguida esa solitaria angustia de la nada de sentido del mero ser fue reemplazada, en las descripciones de Levinas, por la experiencia pura de temer por el otro, por el prójimo, y haber de responder por él. Un temor que no es una forma más del cuidado de sí, sino que se olvida radicalmente de sí mismo; y una responsabilidad que no tiende a la autojustificación ni a la adquisición de un mérito que, por el sistema de

engordar y atrincherar al yo, permita la esperanza bien fundada y casi palpable de la victoria sobre la muerte. Tales interpretaciones del temor por el otro y la responsabilidad por el otro deshacen, con máxima infidelidad, el dato primordial del que intentan hablar con justicia. En ese dato lo que se contiene es que el otro pasa delante, por decirlo de alguna manera, de mí mismo; que no hay simetría ni nivelación entre el otro y yo mismo, sino diferencia indestructible, transcendencia propiamente dicha, diacronía o, como quedó dicho, heteronomía. En términos heideggerianos, debería decirse que es tan radical el *Mitsein* que, a su luz, ya no cabe situarlo en una descripción centrada en torno al *Dasein* que yo soy en cada caso. No queda *Dasein*, sino puro *penser-à-l'autre*. Justicia, conocimiento, mundo, yo en nominativo (y no en el primordial acusativo), son todos fenómenos derivados del hecho fundacional de que el prójimo sea múltiples prójimos en cuanto surge como tal.

Levinas ha empleado en ocasiones muy señaladas la expresión “religión” para denominar la socialidad primordial de la subjetividad, la relación que *Totalidad e infinito* captaba como trabada entre *mismo* y *otro*. Pero el factor más peculiarmente religioso de su ensayo es el que ha aparecido antes en las referencias a la creación de la subjetividad (mediante la palabra, como crea todo Dios en el relato del *Génesis*). La noticia, por decirlo de un modo muy poco levinasiano, del otro hombre va hasta tal punto entrañada en el hombre y hasta tal punto es imperativa y precede a toda deliberación, a todo conocimiento, a todo resolver tomar sobre sí carga ninguna del prójimo, que Levinas sólo puede entenderla como la relación al Bien mismo. El Bien, como en el principio de la filosofía de Occidente, es, justamente, *lo de otro modo que ser, lo más allá de la esencia*. El ámbito relacional del Bien es el ámbito inmemorial o an-árquico, que ha destinado, *a priori* de todo *a priori*, el mí-mismo al otro. No es, pues, el otro hombre el Bien, sino la infinitud de la responsabilidad del mí-mismo respecto del otro. Ambos han sido creados, en este sentido postmetafísico de la palabra “creación”. Y la huella de la creación, o sea, en términos bíblicos, la *revelación* es la experiencia misma del mandamiento moral, la simple experiencia primaria de la alteridad interhumana.

En esta evasión de la totalidad y la esencia, Levinas, por cierto, es más discípulo de Rosenzweig que nunca. Pues para este gran teólogo o filósofo, el nuevo pensamiento es precisamente aquel que, emancipado de toda autoridad, se emancipa también de la presunta reconciliación dialéctica entre la razón y la fe, para dar paso a una narración de las edades del mundo que cuenta con el pasado absoluto de la creación, con el presente de la revelación y con el futuro eterno de la redención.

Este peculiar Dios sin serlo, o Dios sin el ser, al que se ve conducida la teología postmetafísica es también el Dios, o mejor, lo divino del pensamiento de Patocka. Sólo que Patocka, más confiadamente arraigado en Heidegger que Levinas —para quien la connivencia de Heidegger con el hitlerismo fue decisiva como impugnación de principio—, concede, adecuadamente, a mi modo de ver, que son en realidad múltiples las experiencias, si así pueden llamarse, de la transcendencia. En realidad, son tantas como experiencias de negatividad radical hay, si bien culminan en la experiencia del sacrificio, que viene a ser el sentido genérico dentro del cual cabe pensar juntas las variadas formas de ejercicio extremo de la libertad.

Patocka describe su posición con el término atrevido de platonismo negativo. Podría haber hablado igualmente de socratismo adaptado a la altura histórica de nuestro tiempo. Porque lo esencial es siempre que el hombre guarda lo suficiente de alma como para mantener abierta la posibilidad de hacer efectiva en su experiencia la transcendencia, la

diferencia absoluta entre los entes y el ser o el mundo. La filosofía está bien definida como cuidado del alma y de la verdad, porque el alma no es de ninguna manera una entidad psicológica, sino el ser mismo del hombre en tanto que es relación al ser, comprensión del ser. Platón pensó el primero este diafragma o real, y son relativamente pocos los momentos en que se abandona, una vez que lo ha descubierto, a la tentación propiamente metafísica, que es la de borrarlo de inmediato, para hacer de la transcendencia un terreno de objetos positivamente conocibles y sometibles a la . Si se quiere, llámese platonismo positivo a la metafísica; pero no se olvide que en el texto mismo de Platón es más importante el platonismo negativo, la simple defensa —socrática— de que lo ideal no se confundirá jamás con lo real, y que el ser del hombre se plenifica asombrosamente cuando no busca completarse apagando tan sólo sus necesidades reales, sino ofreciéndose en sacrificio o testimonio de que, justamente, lo ideal no cae bajo la presa de lo óptico.

El sacrificio socrático hoy adopta formas tan distintas como las que hallamos en los héroes de nuestro mundo técnico, que tratan de invertir la tendencia de éste para abrirse a la revelación de lo que Heidegger —uno de esos héroes, en la apreciación de Patocka— llama la esencia de la técnica. Pero, en todo caso, incluso cuando se realiza con una conciencia menos alta de la idealidad, el sacrificio es siempre la posibilidad que queda a la libertad para mostrarse verdaderamente libertad. Y como el sacrificio se basa “en la idea paradójica de que se gana consintiendo una pérdida voluntaria”,³ de modo que a su través el hombre que se sacrifica se compromete con lo que de suyo está por encima de él, este peculiar combate directo con el mundo presente manifiesta originalmente lo sobrehumano, o sea “lo divino”.⁴

Llegamos de este modo al centro de nuestro problema. Podemos ahora plantearlo como una simple pregunta: ¿hasta dónde debe ser sinceramente pensada la negatividad de las experiencias que hacen patente la problematicidad del mundo y, por lo mismo, la transcendencia y la libertad del ser del hombre? ¿Basta cualquier género de negatividad, una vez pasado un umbral trivial? ¿Es ahistórico el despliegue de las posibilidades de la negatividad como tal? ¿No ocurre más bien que el avance de la historia revela siempre posibilidades nuevas, mandamientos nuevos y abismos de mal y sinsentido también nuevos —como si existiera una lógica demoníaca, de acuerdo con la cual cada progreso de la santidad tuviera que ser pervertidamente transformado en un mal nuevo?

El juicio final que pronuncia Fackenheim sobre el pensamiento de Heidegger tras su giro y, sobre todo, tras el descubrimiento de la realidad histórica del hitlerismo, puede servirnos ahora de punto de partida en esta zona última de nuestro análisis —tan provisional— de cuanto concierne a la crisis de la razón religiosa. Este juicio dice que el pensar de Heidegger decae en lo inauténtico cuando se enfrenta a la novedad del mal original del siglo XX, cuya cifra esencial es el Holocausto. “Sólo porque en su [de Heidegger] generalizado abandono del ser no se oyen los gritos de los niños ni el silencio de los “musulmanes”, existe alguna posibilidad de adoptar respecto de los tiempos, como actitud filosófica última, una “serenidad” que “deje a las cosas ser”... Los devotos

³ “Les périls de l’orientation de la science vers la technique selon Husserl et l’essence de la technique en tant que péril selon Heidegger”: *Liberté et sacrifice* (loc. cit.), p. 271.

⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 275.

del pensamiento del último Heidegger tienen que afrontar el hecho de que el mundo — o no-mundo— del Holocausto tendría que haber sido para él un Acontecimiento, pero no lo fue”.⁵

Fackenheim, pues, adopta la posición postmetafísica de la radical historicidad del ser, de la cual se sigue la posibilidad, ciertamente confirmada por las catástrofes, de que el mal, la negatividad, el sinsentido acontezcan en formas de monstruosa novedad que signifiquen otras tantas revelaciones del ser mismo. En su caso, está dispuesto a sostener que el Holocausto extrema hasta la hipérbole de lo nuevo el sufrimiento del inocente, justamente en las formas del asesinato de la infancia por la mera ficticia culpa de existir (por la culpa de que los abuelos de los niños asesinados cumplieron el mandamiento judío de educar hijos judíos) y de la supresión nihilista de la humanidad del hombre a manos del hombre mismo, sin más culpa que la de que existen hombres de determinado grupo social, tal como se hace patente en la figura de aquellos que en el no-mundo del campo de exterminio eran llamados “musulmanes” por su fatídica renuncia a cualquier chispa de humanidad.⁶ No ocurriría, pues, que el mal fuera siempre anticipable porque cupiera aprender de los males del pasado lo suficiente. Más bien al contrario, posee una trágica capacidad inventiva, que una y otra vez, en repetidas *destrucciones* (destrucciones del Templo, en la terminología judía clásica),⁷ hace naufragar la humanidad del hombre hasta límites que desafían, en la concepción de Fackenheim, la permanencia del alma misma a la que Patocka se refiere.

He aquí, pues, aún con mayor claridad, la alternativa que nos concierne: ¿consiste la crisis de la razón religiosa en la actualidad en que reina por todas partes, con majestad aún inexorable, la esencia de la técnica, o consiste, más bien, en que todavía ha dado la historia un paso más, y la revelación negativa del mal ha avanzado hasta límites nuevos y reclama un pensamiento a su medida nueva? Si, por mi parte, me desligo de la tradición heideggeriana otra vez, para acogirme al motivo más esencial de la fenomenología de Husserl y al sentido del socratismo adecuado al presente, preferiré hablar de la posibilidad de que, sencillamente, el pensamiento del mal sin sentido, sobre todo en la profundidad que realmente ya ha alcanzado en y desde el Holocausto, no coincida, en absoluto, con el pensamiento de la esencia de la técnica. Si, efectivamente, no coinciden, entonces este segundo pensamiento no sería en última instancia sino lo que Fackenheim sentenció que ha sido.

⁵ *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought* (Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1994), p. 190.

⁶ Fackenheim se atiene a la terrible descripción del testigo Primo Levi: “La masa anónima... de no-hombres que andan y trabajan en silencio, con la chispa divina extinguida en su interior... Uno duda en llamarlos vivos; uno duda en llamar muerte a su muerte.”

⁷ Retomada en nuestros días, por ejemplo, por Ignaz Maybaum y Eliezer Berkovits.

Mi propia posición en el problema comienza por tomar en cuenta, completamente en general, una distinción básica, de clara estirpe socrática y husserliana. Y es que, en nuestra actitud natural de hombres que nos vamos dejando llevar por la vida, habitualmente estamos sometidos a la esclavitud de una doble ignorancia, de una ignorancia elevada a la segunda potencia. En lo hondo sufrimos de una ignorancia que caracteriza esencial, irremisiblemente, la existencia humana, y que consiste, justamente, en que no sabemos, verdadera y últimamente, por más que de alguna manera sí lo sepamos, lo que significa existir, ni, por tanto, lo que significa, lo que ha de ser la plenitud de la existencia. Ésta es, pues, nuestra *situación fundamental*. Nos percatamos de ella sobre todo cuando, dando por sentado o dejando simplemente atrás el problema de saber con precisión qué es existir, nos proponemos aclarar la noción de la plenitud de la existencia. Descubrimos entonces que no sabemos qué queremos, o, para decirlo en los términos de Levinas: que no sabemos en qué consiste el objeto de nuestro deseo radical. Unamuno simplifica cuando localiza limpiamente y sin más el anhelo de inmortalidad individual como deseo radical. Él mismo, en otras páginas escritas más directamente a la luz de Kierkegaard, llega al borde de reconocer nuestra situación fundamental a este respecto: que no sabemos si aspiramos a la muerte definitiva, a la inmortalidad individual o a la imposibilidad de no haber nacido. No sabemos si queremos vivir para siempre, morir para siempre o, más bien, no haber sido jamás puestos en esta alternativa.

Ahora bien, lo más trágico es que solemos, como naturalmente, permanecer en la ignorancia de esta nuestra situación fundamental, y a esta inconsciencia nuestra, o, más bien, semiinconsciencia, vigilia casi dormida, creo que se la debe llamar, ya que suele ser el punto de partida para la regla general de nuestras situaciones existenciales, nuestra *situación primordial*. La cual, a diferencia de la fundamental, no es ni necesaria ni insalvable.

Justamente, se salva, al menos de modo incoativo, no por la irrupción de la libertad filosófica, sino, más bien, cuando al hombre llegado a primera madurez lo sacuden las tempestades de la vida en la forma de miedo profundo o profunda esperanza. Pero, desgraciadamente, lo regular es que el despertar a la situación fundamental de la existencia, la superación de la actitud primordial de ignorancia de la ignorancia, dure tan poco como duran los paroxismos del miedo y de la esperanza. El hombre que empieza a despertar a la realidad fundamental o bien pierde en seguida la motivación y el interés que le guiaban hacia la superior conciencia de su naturaleza, o bien se encuentra con que su incipiente vigilia queda asumida en los saberes tradicionales del grupo social al que pertenece —saberes que es precisamente ahora cuando el individuo puede pasar a apropiárselos realmente—. La interrogación viva en que había empezado a convertirse un hombre sacudido por la esperanza de una plenitud desconocida o por el miedo de un desastre de proporciones no asumibles (ambas cosas van en el fondo de la mano: la esperanza máxima está, por ejemplo, claramente acechada por el máximo miedo, justamente a que se vuelva fracaso) queda, por decirlo de alguna manera, respondida con exceso y prematuramente al absorberse el individuo en la comunidad religiosa inmediata. Éste es el peligro mayor que la sabiduría religiosa o que, directamente, la religión, en el sentido de potencia social, representa para la lucidez plena del hombre (y, de paso, para la filosofía). Es también, justamente, el punto de mira de la crítica ilustrada

de la religión, cuya falta no es el exceso de pugnacidad, sino el sesgo unilateral en el que contempla la religión. Reducida la religión a sistema de compensación social de aquellas preguntas cuya urgencia y radicalidad individualizan y torturan al hombre hasta un punto socialmente peligroso e inasumible, no es más que superstición o estrategia consciente de poder.

La filosofía de la religión en el siglo XX se ha basado con gran frecuencia en los análisis fenomenológicos de R. Otto, destinados, entre otras cosas, a mostrar los prejuicios de la crítica ilustrada de la religión. No debería olvidarse nunca, sin embargo, que Otto mismo no entendía el sentimiento de lo numinoso en su misterio tremendo y fascinante como un factor pura y simplemente irracional, sino, al revés, como el ápice del alma, para usar sus propios términos, tomados de la literatura mística; y ello en el sentido de que los sentimientos suprarracionales -no infrarracionales-, entre los que sobre todo se cuenta el de lo numinoso, tienden de suyo a dejarse “esquematar” por la razón, de modo que sólo cuando la religión se amplía con esquemas racionales es cuando se depura y alcanza su perfección.⁸ En mi propia perspectiva, considero que, en efecto, la esquematización ética es absolutamente esencial para la conciencia religiosa a la altura de los tiempos (siempre lo fue, claro está, pero la justeza de la crítica ilustrada de la religión muestra hasta la saciedad en qué medida la religión postcrítica no sería más que superstición sin esta “esquematación” básica). Para resumir mi tesis lo más que es posible: sostengo que no hay religión postcrítica viable que no se someta a la depuración que exige de la religión la absoluta seriedad del estadio ético de la existencia, regido por el imperativo categórico de la evitación absoluta del mal moral y la consideración de la humanidad racional de todo hombre como fin en sí. Pero aún me importa más subrayar que es asimismo un elemento central e irrenunciable del estadio ético de la existencia vivir bajo el imperativo de la máxima lucidez, de la tendencia a realizar verdaderamente y en primera persona del singular la experiencia originaria de todo sentido que se viva aceptándolo como verdadero o como valioso. Si la religión acalla la pregunta radical que llega a ser, en el mejor de los casos, el hombre todo cuando despierta a la situación fundamental de la existencia y deja atrás la actitud natural, entonces la religión no existe, o, al menos, no existe en las sociedades modernas, postilustradas.

Ahora bien —y con esto retomo la discusión en el punto, entre Heidegger y Fackenheim, reformulado en mis propios términos, en que arriba la suspendimos—, el hombre que se enfrenta con la plenitud de su razón y su sentimiento a la situación fundamental de la existencia no es sólo pregunta por sí mismo o angustia por la nada de los proyectos ónticos que puede formular. Ni siquiera es sólo espectador desinteresado de su propia vida transcendental constituidora del mundo, o libertad transcendental. Junto con esto último, es también, necesariamente, aquella subjetividad que más sensiblemente se expone a la posibilidad y a la realidad del mal. En este caso, y por más consistente que sea la síntesis del mundo de la vida descrita por Husserl, este hombre —¿por qué no llamar así, unánimemente, a la subjetividad casi infinitamente alerta, como si no fuera ésta la suprema posibilidad del ser del hombre concreto?— no podrá, después de nuestra

⁸ Otro tema es que Otto no elabora jamás con detalle qué significa esta esquematización. Seguramente hay que buscar su fuente más propia en la filosofía de la religión de Fries, de quien se reconocía Otto discípulo aún en mayor medida que de Schleiermacher.

colectiva experiencia histórica, desconocer que el mal posible, y muchas veces el mal real, como ha ocurrido en el Holocausto y en sus secuelas constantes de los decenios últimos, adopta la forma abismática de la interrupción absoluta del sentido propiamente dicho. Continuará la síntesis sensible de los paisajes y las ciudades y los cielos y las figuras de los hombres y las cosas, pero todo ello habrá perdido todo sentido para quien ha sido destruido hasta el nivel del “musulmán” de Auschwitz, e incluso quizá para el hombre que guarda como puede la memoria de tales abismos del mal. Este hombre, que no es personalmente culpable, experimenta, sin embargo, que está inexorablemente concernido por deberes que le ordenan desde el fondo de la desesperación insondable de otros hombres. Es literalmente llamado a responder por el mal de la historia, y en esta llamada descubre la profundidad de su pertenencia al ámbito relacional en el que, a un tiempo, se hallan el prójimo, la idea en negativo y el Dios sin metafísica del que el nuevo pensamiento se esfuerza por descubrir las huellas. Y si llamamos dolor, en el sentido pleno, a la experiencia de este mal sin sentido, no sintetizable, no asumible, no explicable, para el que sería blasfemia pensar que es, simplemente, un medio querido por el Dios de la metafísica para que se abra paso el bien mayor que representan la variedad y el contraste en el mundo creado —o cualquier otra explicación de la teodicea metafísica—, entonces la plenitud del dolor veremos que posee una estructura sorprendente, peculiar entre las restantes experiencias humanas. El dolor que cumple su terrible esencia no es autorreferencial, no es dolor por mí y sólo mío, sino, más bien, es el dolor del otro, al que yo no tengo acceso. Mi mayor dolor sólo puede ser la impotencia ante la desesperación del otro, sobre todo cuando me sé no ya responsable, sino culpable de ella. Pero esa desesperación del otro, la desesperación sin culpa, el sufrimiento del inocente, es el auténtico mal insondable. En cambio, un dolor que sólo fuera mío y sólo me concerniera a mí —si es que tal cosa es posible—, siempre puede ser referido, como a su explicación, al propio mal moral, cuyas consecuencias son evidentemente incalculables e infinitas, según sabe desde siempre la sabiduría del Oriente y tal como Occidente lo ha reconocido en Sócrates.

De aquí que sólo crea yo posible captar la conciencia religiosa postilustrada, como genuinamente religiosa, en la difícil forma de aquella existencia que, sin permitirse ningún calmante en la confrontación con el mal radical, termina por descubrir *al fin* que la desesperación aniquiladora no tiene la última palabra, porque, cuando intenta ser apurada con la valentía que exige la lucidez de los imperativos éticos y teóricos, revela su interna imposibilidad.

La diferencia entre el filósofo como tal y el hombre religioso como tal es aquí sutil. Al primero le corresponde describir esta situación límite y traerla a concepto; al segundo, que siempre vive en precario, acechado por la posibilidad evidente de haber sido todavía fatalmente ingenuo respecto de los poderes aniquiladores del mal, pero acepta esta precariedad en una peculiar acción de gracias, se le abre, además, la posibilidad de celebrar el misterio de su esperanza absoluta y precaria y de la gracia que esta esperanza testimonia. En esta celebración, por cierto, se ve reunido con todos los hombres, en la medida en que todos, en principio, guardan el secreto de la profundidad de su experiencia de estas cosas. El filósofo está solo y el hombre religioso no lo está nunca; pero no necesariamente han de ser dos hombres distintos.

¿MUERTE O FUTURO DEL ARTE?

José Jiménez

Universidad Autónoma de Madrid

Algunas veces nos hemos preguntado si, a parte de un pasado del arte, podemos hablar de un futuro del arte. A nuestro juicio sí existe tal futuro y, además, conlleva ciertas implicaciones. Ese futuro lleva en su interior todos los cambios, todas las intensas metamorfosis, que han hecho del arte algo muy distinto de lo que era hasta la segunda mitad del siglo diecinueve. Nuestra idea tradicional del arte se fue forjando a partir del Renacimiento y alcanzó su primera consolidación con los inicios de la cultura moderna europea, en el siglo dieciocho. Su núcleo es la consideración de un conjunto de prácticas y actividades humanas como tareas espirituales, frente al carácter meramente manual de la producción artesanal.

Se inicia un proceso en el que la pintura y la escultura se equiparan con las artes del lenguaje y del sonido, y se sitúan jerárquicamente como puntos de referencia del obrar humano. Los artistas pasan a ser considerados los máximos depositarios de la capacidad creativa del hombre. Una capacidad en la que los seres humanos emulan a Dios. Pero ya en el primer tercio del siglo XIX surge la idea de “la muerte del arte”, el espectro que desde entonces acompañará el devenir de las artes. El poeta y pensador Friedrich Schiller y el filósofo Georg Hegel pronostican, con sentido e intenciones distintas, el final del arte. El fantasma de “la muerte del arte” se introducía así en su destino. El planteamiento de Schiller se asociaba a la utopía de una sociedad estética, en la que todo hombre pudiera ser artista; el de Hegel, a la idea de la disolución de la forma estética por la intervención del concepto, la negación irónica y el individualismo.

Ambas vertientes han gravitado intensamente sobre el arte desde entonces. Pero ni Schiller ni Hegel pudieron prever el auténtico factor corrosivo del arte, tal y como se había forjado e institucionalizado. Ese factor no es otro que el desarrollo de la técnica moderna. Desde el momento en que la vieja producción artesanal fue sustituyéndose por la tecnología, el arte fue progresivamente perdiendo su preeminencia espiritual y su exclusividad como tarea intelectual en el sistema de producción.

En realidad, como es obvio, la artesanía está lejos de ser algo meramente mecánico o repetitivo. Fue éste un tópico forjado en la edad media y que se incrustaría en el sistema moderno de institucionalización y legitimación ideológica de las actividades humanas. Pero el desarrollo de la técnica supondría a la larga la inviabilidad de ese

sistema. El arte quedaba descentrado, desplazado, confrontado con una situación en la que la actividad de ingenieros o urbanistas, por ejemplo, alcanzaba mayor incidencia social. Se produjo el desarrollo de la industria, se formaron las grandes ciudades y se configuraron las sociedades de masas. En esa vía de profunda alteración del modo de vida de Europa (y después de América), la técnica acabaría dando paso a una suerte de *explosión estética* en la que el arte vería aún más cuestionada su posición. El desarrollo del diseño industrial, la publicidad y los medios de comunicación de masas. En ese universo, en el que hoy vivimos, los seres humanos reciben los estímulos estéticos más primarios y extensivos a través de esas vías no artísticas de experiencia estética.

El artista ya no puede reivindicar su destreza manual, su habilidad, como signo de su primacía en el reino de la imagen. La máquina, en todas sus dimensiones, habría liberado el proceso de la representación sensible de la posesión necesaria de esa destreza. Ahora cuando todos esos condicionantes parecen haberse agudizado hasta el paroxismo, así pues tiene sentido preguntarse por ese posible futuro del arte. No obstante, no se debe buscar ese futuro en las formas y manifestaciones ligadas a situaciones históricas y culturales hoy ya no existentes. Para mirar al futuro, es fundamental la genealogía: tomar consciencia de cómo las cosas han llegado a ser lo que son. Comprender que “EL ARTE” no es una realidad esencial e inmutable, sino un conjunto de prácticas y representaciones sometidas a un vertiginoso proceso de cambios y ajustes, como cualquier otra dimensión de la cultura moderna.

Paradójicamente, uno de los signos más positivos para el futuro del arte se sitúa ahora, en esa cuestión que durante dos siglos ha parecido problematizar intensamente su destino: el desarrollo de la técnica. La nueva revolución tecnológica, el desarrollo convergente de la electrónica y la informática, abre ante nosotros la perspectiva de una nueva alianza del cerebro y la mano. Y también la promesa de una nueva conciliación entre las artes y la técnica. Los distintos soportes sensibles: lenguaje, formas visuales, sonido, confluyen y se superponen tendencialmente en una nueva unidad plural de la representación. El futuro del arte está cifrado en un horizonte multimedia, término que indica el empleo convergente, la integración en una misma propuesta artística, de diferentes medios o soportes expresivos. Podemos así hablar de una tendencia a la unidad plural de la representación, de la producción de imágenes (entendidas éstas en toda su gama expresiva: lingüísticas, visuales, sonoras). No se trata, en realidad, de una ruptura, pero sí de una profundización espectacular de lo que está ya presente a lo largo de todo el siglo que ahora termina: la tendencia a la hibridación, al mestizaje expresivo, al desbordamiento de las fronteras entre los distintos “géneros” y disciplinas del arte.

Algo que tiene también su correlato en un plano antropológico: desde una situación de predominio de la tradición cultural de Occidente nos encaminamos a un universo cada vez más plural, a una globalización planetaria de la cultura en la que, una vez más, el lenguaje y la expansión de la técnica actúan como fenómeno desencadenante. Por todo ello, y junto con el reconocimiento de todos los componentes positivos que conlleva y de que, además, es una vía irreversible, resulta también necesario guardar las debidas cautelas frente a las tendencias a la homogeneización y al nivelamiento que también desencadena la tecnología. E igualmente tener muy presente la cuestión moral y política de *quién y cómo* detenta el control de su uso y su orientación, aspectos todos ellos en los que la responsabilidad de los artistas me parece central.

No creemos, por otra parte, que en ese futuro, en el que predominará la integración de la pluralidad representativa, se produzca la desaparición de los géneros artísticos

tradicionales. Por el contrario. No tendrán espacio las concepciones ingenuas o dogmáticas, ligadas a tiempos pasados. Pero lo más probable es que suceda algo similar a lo que ocurrió con el advenimiento de la escritura, que no supuso la desaparición de la poesía, tan central en las culturas orales, pero sí una profundísima transformación de la misma. Y con ello, su revitalización. En lugar de “desaparecer”, como pretenderían algunos apocalípticos, la pintura o la escultura se estarían abriendo así en la actualidad hacia un nuevo estatus: radical, fundamental, de plasmación de las formas visuales. De forma paralela a como la poesía es la célula viva, el laboratorio germinal, de los procesos de creación literaria.

En todo caso, el futuro parece ofrecer también una intensa problematización de la figura tradicional del artista. La revolución cibernética marca de modo definitivo el ocaso del privilegio de la destreza manual. El eje decisivo de valoración se desplaza a la fuerza conceptual y poética (en el sentido etimológico de *poíesis*, producción, creación) de sus propuestas, resultado de la síntesis de lo mental y lo corporal. La expansión de las posibilidades de acceso a la creatividad, a través de máquinas que actúan como prolongación del cuerpo, hace más viable que nunca la realización del ideal utópico de que todo ser humano pueda llegar a ser artista, a desarrollar prácticas creativas de representación. Aunque, por otro lado, las dimensiones repetitivas y niveladoras de la técnica, que se han hecho sentir también en el despliegue moderno del arte en el plano institucional, nos permiten entrever un futuro en el que, por desgracia, la *burocratización del arte* puede crecer más intensamente que nunca.

Para abordar filosóficamente lo que este complejo fenómeno supone es preciso comprender, de entrada, que estamos ante una transformación revolucionaria de las relaciones entre lo público y lo privado. La tradición de la cultura moderna fijaba uno de sus puntos distintivos en la separación de lo público y lo privado. La religión, el cimiento ideológico más importante de la esfera pública en la sociedad pre-moderna, quedaría relegada en los nuevos tiempos a la esfera privada de la consciencia individual. Las funciones sociales del arte moderno se articularon en una estructura semejante. Las obras o productos son el signo público de esa estructura, forman una cadena comercial entre individuos: productores y consumidores.

Sin embargo, la formación de las culturas de masas en nuestro siglo y la hiperestetización de la vida como efecto de la tecnología, han ido produciendo un denso solapamiento e incluso confusión entre ambos planos. Un primer aspecto a destacar es la universalización del consumo. En sociedades donde el derecho a consumir (con independencia de las necesidades y posibilidades materiales) constituye el punto de referencia, el consumo de arte se convierte en un factor relevante. Pero ahora se trata de un consumo público, y no privado. La relación individual entre productor (artista) y consumidor (cliente) ha desaparecido para dejar paso a una relación abstracta, configurada con las características capitalistas de la mercancía, en la que ambos experimentan su integración en canales públicos. Las instituciones que presentan y transmiten al público las obras y productos de los artistas: museos, grandes exposiciones, galerías, ferias entre otros, forman parte de un entramado global configurado a través de las estructuras comunicativas y mercantiles de la cultura de masas.

Este es un proceso que se consolida en torno a los años sesenta y supone la aparición de toda una serie de canales mediáticos específicos del mundo artístico. Las galerías, revistas o publicaciones especializadas, y ferias forman un entramado donde se produce la contextualización comunicativa y mercantil de las obras, que en última instancia será

definitivamente legitimada por las grandes exposiciones y los museos. La dimensión publicística y comunicativa es esencial en la determinación de lo que es o no es “arte”. Como ha hecho notar uno de los grandes protagonistas del arte de nuestro tiempo, el artista americano Dan Graham (1993), para que una propuesta se valore como “arte” es preciso “que sea exhibida en una galería, y después que se escriba sobre ella y se reproduzca fotográficamente en una revista de arte.” Sobre ese registro de una exposición temporal, de breve duración, y con la acumulación de nuevos segmentos de información, se va constituyendo la base de la valoración (artística) de las obras y, a largo plazo, de su valoración económica. Las revistas de arte son viables, fundamentalmente, gracias a los anuncios de las galerías e instituciones artísticas, que, a su vez, gracias a la “fe pública” y notarial, de las revistas en sus críticas, crónicas y reportajes, llegan a los compradores potenciales: individuos privados, corporaciones, entidades políticas y otros. El doble circuito: ideológico-comunicativo y económico-mercantil queda así circularmente cerrado.

El nuevo consumo de objetos y propuestas estéticas es, a la vez, público y privado. El coleccionista que adquiere una obra “original” y los numerosos sujetos que compran “reproducciones”: postales, carteles, libros, vídeos, CD-ROMs, etc. forman parte de una misma cadena imaginaria en la que lo que se compra tiene un valor comunicativo común desde un punto de vista abstracto. Es un importante “factor de nivelación e identidad” que mantiene, no obstante, una articulación jerárquica. *Yo soy (consumo) el artista de moda* (como todos); o las grandes obras del museo, o Batman, o cualquier producto Disney. *Como todos*: lo individual, lo privado, se disuelve en lo público. La casa se convierte en una extensión de los canales públicos de exhibición: “el museo imaginario” privado reproduce los signos artísticos consagrados por el circuito comunicativo y económico global. Y las obras en las instituciones repiten la misma estructura. Los museos y las ferias de arte, por ejemplo, emulan el comportamiento de los espectáculos de masas, del ocio programado. Se trata de conseguir el máximo impacto publicitario, a través de la promesa de la alta legitimación cultural y, con ello, el máximo beneficio mercantil.

En realidad, es el rendimiento comercial y/o político (con un mayor o menor énfasis en uno u otro plano, según se trate de América y Japón, o de Europa) lo que asegura su existencia. El patrocinio de las firmas va ligado a una exigencia de resultados publicísticos y económicos. El museo y las ferias han de mantener balances comerciales equilibrados, además de los patrocinios y subvenciones, con la venta de entradas y de todo tipo de objetos. El requisito fundamental es su “productividad”, un requisito corregido en Europa con la intervención estatal, que actúa burocráticamente, políticamente, de forma directa. De este modo, con independencia de otros efectos, el público es considerado ante todo como una masa de consumidores potenciales.

El objeto de consumo es, en su apariencia, sumamente variada o diversa: todos los productos y reproducciones de lo que podríamos llamar “el circuito museístico”. Pero internamente en esa diversidad se reduce a la homogeneidad más intensa: mercancía cultural. Una mercancía que produce beneficios tanto en el plano económico, como en el ideológico y en el político. El posible rechazo de “una firma” o corporación por los consumidores por los motivos más diversos: agresividad comercial, desacuerdo con sus productos, actitud depredatoria hacia el Tercer Mundo, etc., queda atemperado o incluso anulado por la asociación de esa “firma” con “el bien público” que supone su patrocinio o subvención de actividades artísticas y culturales.

Algo similar cabe decir de la legitimación que así obtienen los poderes políticos, independientemente del desacuerdo en materia de principios o en propuestas programáticas.

Se hace así evidente una importante dimensión *política* que opera en la difusión pública del arte. Como indicó Craig Owens (1992, 323), «el aspecto central de cualquier discusión sobre la función pública del arte hoy» tiene que ver con «quién ha de definir, manipular y aprovecharse “del público”». De todos los componentes institucionales del arte actual, el que más en profundidad ha modificado su estructura y funciones es el museo. El museo de arte es hoy una “fábrica de cultura”, un mecanismo que ya no sólo conserva y jerarquiza como en el pasado, sino que actúa e interviene, tanto en el escenario artístico como en la búsqueda y configuración de una audiencia propia. Su papel es fundamental en la legitimación de las propuestas artísticas y en la cotización mercantil de las obras. Respecto al público, se supone que realiza una función pedagógica, educativa. Pero esa función no es neutra, está determinada por la necesidad de configurar un universo de consumidores de los productos museísticos y del propio museo como mercancía cultural.

Curiosamente, esa función educativa es entendida en buena medida dentro de la propia institución como una función subsidiaria, como algo de segunda importancia. La burocracia museística, que no ha hecho sino crecer desde la constitución de los museos modernos, entiende en el fondo que es ella misma, y no el público, el verdadero destinatario de la acción del museo, independientemente de las declaraciones y manifestaciones propagandísticas. El público es un referente lejano, y los artistas y sus obras elementos intercambiables en función de las estrategias expositivas y de adquisición de obras, establecidas por núcleos sumamente restringidos de decisión. El resultado es la formación de una estructura profesional, de especialistas, sumamente jerárquica, cuya cúspide está integrada por los llamados “departamentos curatoriales”, mientras que los “departamentos educativos” se consideran en un segundo plano.

Surge, de este modo, una curiosa paradoja. Esa supuesta menor importancia tiene que ver con el hecho de que, dentro del museo, a sus miembros de estos últimos se les considera meros vulgarizadores o propagandistas de las exposiciones y colecciones. Pero su función desde un punto de vista económico es importantísima, porque es gracias sobre todo a los departamentos de educación como a los museos que pueden conseguir la formación, ampliación y reproducción de “un público propio”. Que es lo que asegura el rendimiento productivo del museo, la entrada de subvenciones y, en último término, la existencia del museo mismo. Los profesionales más críticos y creativos propugnan, por todo ello, una modificación en profundidad de las estructuras de los museos, una democratización de los mismos.

Se trataría de formar equipos flexibles de trabajo, en los que intervinieran los artistas, que abordaran globalmente los aspectos expositivos, comunicativos y pedagógicos de la acción del museo, y capaces de establecer una intercomunicación con el público. Una relación más fluida e interactiva con sus necesidades y preocupaciones. Pero un proceso similar sería una auténtica revolución, que considero altamente improbable pueda llevarse a cabo en el contexto recluso del universo cultural de nuestro tiempo. La crítica a los museos es una constante desde el período de las vanguardias históricas. Pero considero ingenuo confundir, en la crítica, los deseos con la realidad material.

Todas las afirmaciones de la esterilidad del museo, o su identificación con lo ya muerto (museo/mausoleo), contrastan con su innegable vitalidad, con su fuerza e

incidencia en el plano público y cultural, con su crecimiento económico y su proyección ideológica en la cultura de masas. En definitiva, con su capacidad de adaptación, que le permite persistir en el tiempo e incluso ocupar un espacio cada vez más relevante en la organización profesional de la cultura. Estamos muy lejos de “la muerte del museo”, en el sentido material de la expresión, pero también de su decadencia o ruina (artística o institucional). Otra cosa es discutir y problematizar su carácter, orientación y funciones. La profundidad del papel del museo en la jerarquización y transmisión pública de “los valores culturales” puede apreciarse por la relevancia ideológica, por el prestigio que irradia como institución. Los grandes museos artísticos sirven como punto de referencia para la formación de otros espacios de colección y exposición públicas que, gracias al nombre “museo”, adquieren un grado indudable de prestigio y nivelación para el público. El resultado, en algunos casos, resulta cercano a la caricatura. La lista de los “museos” pintorescos es inabarcable. Pero baste con citar algunos ejemplos. Existen “museos” de la cerveza, de Coca-Cola, del gato, de los collares para perros, de los instrumentos eléctricos, del arte de la maternidad...e incluso ¡del turrón o del espárrago!

El museo es una entidad sumamente compleja que ha sabido alcanzar un alto grado de funcionalidad en la cultura de masas. Como señala Remo Guidieri (1992, 64) uno de los “grandes miedos” de los tiempos actuales es el temor a lo efímero, a que todo pueda resultar precario, transitorio. La conjuración de ese miedo, en lo que él llama “homogeneización-del-desorden”, tiene como referentes la moda y el gran almacén. La fuerza del museo deriva del hecho de que, a la vez, participa y supera esas dimensiones: «El museo participa de ese movimiento. Pero, al mismo tiempo, escapa de él, atribuyendo a las cosas museográficas el estatus de reliquias.» (Guidieri, 1992, 64). Frente a lo efímero, el museo presenta *el signo de la permanencia*. La acumulación de objetos, que es simétrica en el museo al “imperativo de acumulación” que ha hecho de nuestro mundo un “inmenso almacén” (Guidieri, 1992, 47), se ve reforzada ideológicamente con una dimensión pseudoreligiosa. El museo es uno de “los templos” más vivos de los tiempos actuales. Y las imágenes que presenta son reverenciadas como en otro tiempo lo eran las imágenes religiosas: «Las masas se inclinan ante las obras, con ese movimiento que consiste en leer la etiqueta situada al lado de la obra.» (Guidieri, 1992, 54).

En definitiva, a través de sus distintos espacios institucionales, en los que el museo desempeña el papel de último referente, *el arte está integrado, reproduce la estructura de los espacios públicos de entretenimiento de la cultura de masas*. Lo peor que puede hoy decirse de una propuesta artística es que no resulta “divertida” o “espectacular”. El modelo de la mercancía artística es el parque público de diversión. Disneylandia, los dinosaurios o la exposición Velázquez (no la pintura de Velázquez) constituyen un universo unitario. El crecimiento ambiental del “mal gusto”, del *kitsch*, no proviene ya sólo del vacío de valores (Hermann Broch) producido por la quiebra de nuestras esperanzas y proyectos históricos, sino también de la uniformización del consumo estético. De la integración del arte en la esfera del espectáculo de masas. Desde un punto de vista cultural, el resultado es la intensificación del narcisismo. Donde quiera que “miremos” contemplamos la misma y redundante imagen. Un yo uniforme, empobrecido, que es a la vez un fuerte elemento de identificación e integración. El arte no muere, no desaparece. Pero queda “digerido” en ese inmenso aparato digestivo de la cultura de masas.

Un efecto de esa degradación está la existencia y ampliación de un universo de “mediadores”, de “profesionales del arte”. Lo que podría constituir un importante

elemento en la extensión social, educativa, del arte deriva en muchas ocasiones, en cambio, hacia el *glamour*, el brillo mundano y la agitación propagandística. Se trata de un nuevo ceremonialismo mundano, patente en inauguraciones y encuentros, que lleva “el mundo del arte” a las “crónicas de sociedad”. En buena medida, la “profesionalización artística” acaba convirtiéndose en un efecto más de la trivialización mediática. El cinismo predominante entre artistas y críticos es indisociable de una situación en la que lo que dicta las normas es el efecto comunicativo y mercantil, y no la calidad o el riesgo de las obras y propuestas, que tiene que abrirse camino a través de la red cada vez más tupida de “la profesión”.

En definitiva, lo que suele hoy llamarse “el mundo del arte” es un circuito mercantil y comunicativo, constituido por artistas y especialistas, galerías, museos, coleccionistas y medios de comunicación, que, paradójicamente, actúa en no pocas ocasiones como un segmento social aislado, aparte, que *impone autoritariamente sus concepciones del arte al resto de la sociedad*. En ese universo, el papel de los artistas se ve reformulado de un modo radical. En lugar de la leyenda del bohemio, del rebelde inadaptado, el artista se convierte en una especie de agente cultural, relaciones públicas y técnico de comunicación, todo a la vez, para poder conseguir el acceso al circuito institucional.

Los riesgos de esa pesada burocracia conducen inevitablemente también a la nivelación expresiva de las propuestas, a la homogeneización internacional de las obras y las formas de expresión. Los productos artísticos son cada vez más similares de un lugar a otro del planeta, en un proceso de globalización que, según he ido mostrando, tiene sus propias motivaciones. Ese pesado lastre burocrático es hoy, para mí, la mayor carga negativa del arte. Sólo *la reivindicación de la soledad, la búsqueda de la coherencia y la intransigencia ética y estética*, pueden impulsar al arte y a los artistas por las vías de la auténtica expresión de la creatividad. Pero en ello soy moderadamente optimista. Las formas de manifestación estética de los seres humanos van más allá de la pequeña política, desbordan los cortocircuitos de los intereses materiales que intentan instrumentalizar los procesos de creación. El arte lleva dentro de sí, en su espacio más interior, el signo de su vida futura, un signo cuyo trazado brota de su cada vez más intensa convergencia con la tecnología.

Referencias

- Graham, D. (1993): *Rock my Religion*. Writings and art projects (1965-1990), edited by Brian Wallis; M.I.T., Boston.
- Guidieri, R. (1992): *El museo y sus fetiches*. Crónica de lo neutro y de la aureola. Tr. cast. de I. Touet; Tecnos, Madrid, 1997.
- Owens, C. (1992): *Beyond Recognition*. Representation, Power, and Culture; University of California Press, Berkeley.

Taula
núm. 33-34, 2000

COMUNICACIONS

NIETZSCHE I LES TERANYINES DE LA RAÓ

Joan Carles Alzamora Palacios

RESUM: Friedrich Nietzsche emprà constantment la metàfora de l'aranya i la teranyina per efectuar la seva crítica demolidora a la «raó». La raó ha estat entesa tradicionalment com la «facultat» o capacitat humana que ens permetia pensar, ordenar i classificar el món a través d'uns conceptes que es prenen com a «objectius». Nietzsche sosté, per una banda, que la raó va ser inventada (creació de l'aranya) essencialment pels filòsofs, que obeïen una certa voluntat de poder. Per una altra banda, la raó va crear els conceptes (la teranyina) que necessitava per ordenar el món a la seva manera; i, en darrer terme, després, es va oblidar aquest origen i es varen prendre els conceptes per «eterns» i «absoluts». Aquests conceptes són els que la filosofia ha posat com el fonament de tot: subjecte, veritat, fi, Déu, realitat, unitat, totalitat, sentit, etc., que conformen la teranyina teixida per la raó i que Nietzsche mostrarà com a ficcions. Ficcions, perquè són constructes que menteixen i es presenten com a allò que no són.

ABSTRACT: Friedrich Nietzsche uses constantly the metaphor of the spider and the spider's web in order to produce his demolishing criticism of «reason». The reason has been traditionally understood like the «faculty» or human capacity that allows us to think, order and classify the world through concepts taken as «objectives». Nietzsche maintains on the one hand, that reason has been created (the spider) essentially for philosophers, that obey to a special will of power. On the other hand, reason has created the concepts (the spider's web) that it needs to order the world in its own way; and later this origin was forgotten and the concepts were taken as «eternal» and «absolute». These concepts are those that philosophy has taken as foundation of everything: subject, end, God, reality, unity, totality, sense, etc., that formed the spider's web weaved for the reason and that Nietzsche will show like fictions. Fictions because they are constructions that lie and they show themselves in a way they are not.

Si hi ha un autor que ha contribuït al fet que avui puguem parlar de «crisi de la raó» aquest és, sens dubte, Friedrich Nietzsche. En moltes ocasions apareixen als seus texts les crítiques cap a tota la tradició de la filosofia occidental que ha cregut en l'instrument de pensar per excel·lència: la raó. Quan Nietzsche critica aquesta raó, critica allò que deriva del *logos* grec: l'eina o el mitjà que ens permet això que anomenam «pensar», l'instrument que usam per comprendre i ordenar el món, la realitat.¹ Des de l'equívoca

¹ A *Jenseits von Gut und Böse*, a propòsit de Descartes, Nietzsche diu de la raó que «ésta no es más que un instrumento». Usarem l'edició crítica de G. Colli i M. Montinari, *Kritische Studienausgabe* (KSA), en 15 volums, Walter de Gruyter, Berlín/Nova York, 1988. KSA 5, pàg. 112 (trad. cast. d'Andrés Sánchez Pascual, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, primera edició revisada, pàg. 132).

traducció de *logos* per «raó» o per «paraula» ens arriba ja la indissoluble unió entre raó i «llenguatge», unió que no sempre ha estat conscient i que Nietzsche recupera en la seva peculiar anàlisi.

«Raó» és per a Nietzsche un instrument que els filòsofs s'han encarregat de desenvolupar perquè l'home pugui entendre el món d'una manera que li sigui favorable. El que denunciarà Nietzsche és que hi ha altres instruments que han estat deixats de banda (els sentits) i que la mateixa raó ha efectuat un ús parcial i interessat des del moment que la seva creació és producte de la voluntat de poder d'unes forces determinades —les «forces reactives» que molt encertadament anomena Gilles Deleuze—² que volien dominar i no ser dominades. Aquestes forces són el que s'esmenta amb els noms de platonisme, cristianisme, moral judeocristiana, etc.

En l'estil propi de Nietzsche, la crítica de la raó pot adoptar moltes formes i figures metafòriques, però n'hi ha una que hem trobat molt significativa i extraordinàriament fructífera, la simbolització de la raó amb l'aranya i els *conceptes de la raó* amb la *teranyina*. Aquesta raó és la que proporciona el que s'anomenarà «metafísica», així la metàfora de l'aranya n'esmenta una o una altra indistintament; es pot parlar, doncs, de «raó metafísica». La teranyina és la xarxa de conceptes que ha teixit la raó metafísica per imposar una forma de domini de la voluntat de poder de les forces reactives. La metàfora apareix al llarg de l'obra nietzschiana amb totes les variacions que el context requereix des de l'any 1872 amb *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* fins als fragments pòstums del darrer any de lucidesa de l'autor, 1888. Aquesta continuïtat de la metàfora ens n'indica la validesa, i ens servirà de guia per entendre la crítica de Nietzsche a la raó.

La metàfora

La primera aparició de la metàfora de l'aranya i la teranyina, la trobam a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

«Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier sopro de viento.»³

A *Així parlà Zarathustra*, també hi trobam, a la segona part, el capítol titulat precisament «De les taràntules». Aquí Nietzsche ataca amb el nom de «taràntules», no tant aquells que amb la filosofia han construït un món fictici i l'instrument de la raó, sinó aquells que, assumint els valors del cristianisme, prediquen amb posterioritat la igualtat des del sentiment de la venjança. Aquesta venjança és deguda a la diferent concepció del que és «justícia» i prediquen principalment la *igualtat* entre tots els homes. La voluntat d'igualtat entre els homes no és res més, per a Nietzsche, que l'expressió del sentiment

² Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1986.

³ Nietzsche F., *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralische Sinne*, KSA 1, pàg. 882 (trad. cast. de L. Valdés i T. Orduña, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990, pàg. 27).

de'enjança que s'originà en el moment de la invenció de la moral. Nietzsche, al contrari, espanya la teranyina i vol provocar la sortida de les taràntules a la claror, mostrant com la suposada innocència de la demanda d'igualtat i justícia no és més que el producte de la venjança, és a dir, en altres paraules, fruit de les forces reactives. La raó hauria adoptat la tasca d'inventar una argumentació logicoracional per fer triomfar aquests valors, valors que Nietzsche qualifica d'«inferiors».

A partir d'aquest capítol del *Zarathustra* se succeeixen després més referències a aquests falsificadors de la filosofia, la moral o la religió (obeeixen la mateixa voluntat de poder), trobant ara ja l'aranya instal·lada en la creu de Crist:

«També allò que negligiu teixeix en el teixit de tot el futur de l'home; també el vostre no-res és una teranyina i una aranya que viu de la sang del futur.»⁴

«O durant llargues vesprades observen una múrria aranya de la creu que està a l'aguait i que predica també astúcia a les aranyes i ensenya així: "És bo teixir la teranyina sota les creus!"»⁵

La filosofia, doncs, no ha fet més que argumentar els valors que la moral i religió judeocristianes volien imposar. Ha teixit «racionalment» la teranyina, establint relacions conceptuals que configuren un món transcendent a part del món sensible, un món etern a part del que flueix, un món vertader contra aquest fals. «Déu» resumeix perfectament tota la teranyina ficcional. La ficció es va institucionalitzar i la filosofia moderna en va ser el màxim exponent. Per això, calia predicar el «Déu ha mort», la teranyina és una ficció, cal espanyar-la.

Al 'Crepuscle dels ídols' Nietzsche dedica tot un capítol a desemmascarar les il·lusions que la suposada «raó» humana ha creat. Ell mateix el titula «La "raó" en la filosofia»,⁶ posant entre cometes «raó» per destacar ja d'entrada el seu ús il·legítim per la filosofia. Amb el seu estil metafòric, a la vegada que directe, analitza la invenció de la «raó» i dels conceptes que se n'han derivat, com l'aranya teixeix amb el seu mateix fil les teranyines, sent tots dos, per tant, un producte, una invenció. Al quart paràgraf d'aquest capítol Nietzsche es lamenta violentament: «*Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas!*»⁷ La idea no és nova, ja en altres obres Nietzsche havia destacat que això que la filosofia pren com la seva facultat, la «raó», no és quelcom que l'ésser humà tingui *per se*, que en un moment determinat va descobrir que tenia i que a partir d'aquí proporciona uns resultats totalment legítims. Alguns filòsofs, després d'unes anàlisis més o menys acurades —Spinoza o Kant, per exemple— creuen haver assegurat aquests resultats, convertint els coneixements que ens dona en «veritats», coses «reals», és a dir, en objectes que tenim legitimitat per usar i creure-hi com a realitats. Aquests filòsofs estan, per a Nietzsche, «malalts», s'han convertit en aranyes.

⁴ Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, pàg. 216 (trad. catalana de Manuel Carbonell, *Així parlà Zarathustra*, Barcelona, Edicions 62 i "la Caixa", pàg. 158).

⁵ KSA 4, pàg. 228 (trad. cat., pàg. 167). Vegeu també: KSA 4, pàg. 240, 278, 288 i 398 (trad. cat. pàg. 176, 204, 211 i 287).

⁶ Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, pàg. 74-79 (trad. cast. d'Andrés Sánchez Pascual, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, setena edició, pàg.45-50).

⁷ KSA 6, pàg. 76 (trad. cast. pàg. 48).

I una mica més endavant trobam: «*Nada es menos griego que la telaraña conceptual tejida por un eremita, el amor intellectualis Dei a la manera de Spinoza.*»⁸ És en l'època moderna, quan el *cogito* esdevé el fonament de la filosofia, quan la raó es construeix com la facultat des de la qual es pot «deduir» tota la resta i així, tot construint la teranyina conceptual, els filòsofs es transformen en aranyes, en metafísics. Els racionalistes serien, doncs, els autèntics inventors de la raó, les vertaderes aranyes.

Ja a 'L'Anticrist', a Kant, també l'assimila a la mateixa figura: «*¡Esa fatalidad de araña fue considerada como el filósofo alemán, —sigue siendo considerada así!*»⁹ Els esforços kantians per delimitar l'ús de la raó i establir-ne els límits, no seria més, per a Nietzsche, que un altre intent de legitimar les ficcions de la raó metafísica.

I fins i tot Déu serà anomenat també «aranya»,¹⁰ ja que és el concepte ficció que resumeix tota aquesta teranyina de conceptes presumiblement transcendents. Seguint, doncs, la fórmula «Déu ha mort», és ben clar que Nietzsche tracta d'espanyar la teranyina i matar l'aranya.

La crítica que Nietzsche farà al concepte de «raó» serà, doncs, demolidora, i la filosofia, després d'ell, no podrà obviar-la, amb la qual cosa podem dir que Nietzsche destrueix una manera de fer filosofia i situa el segle XX en una posició incòmoda per seguir endavant per uns camins que venien de lluny. Ningú després de Nietzsche no pot abordar la filosofia amb la confiança ingènua que tenim l'instrument sòlidament edificat per construir l'entramat conceptual que ens permeti *fer filosofia* tal com s'havia iniciat al món grec amb la filosofia platònica sobretot. La crítica nietschiana no és, per tant, tan sols una crítica a un concepte filosòfic, sinó que és una crítica a la metafísica, a la filosofia en si, a tot aquest camí errat que ja dura dos mil anys i que, segons Nietzsche, ens ha portat a construir un edifici artificial, de paper, o millor dit, de *no-res*.

Per mostrar com efectua Nietzsche aquesta crítica, que recorre tota la seva obra, podem agafar el citat capítol del 'Crepuscle dels ídols' com a nucli central de la crítica i descabdellar-ne els «fils» de la teranyina que les aranyes malaltes han teixit. També usarem alguns dels fragments pòstums on Nietzsche tracta de la mateixa qüestió.

L'origen de la «raó» en la filosofia

Segons Nietzsche, la filosofia des dels seus inicis va crear l'instrument de la raó; el va crear a partir d'unes creences que es volien imposar i contra unes concepcions que es volien negar. Principalment la creença ferma dels iniciadors de la filosofia consistia en el fet que «*lo que es no deviene; lo que deviene no es [...] Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es.*»¹¹ La creença, doncs, en l'èsser, la voluntat de trobar-lo, de copsar-lo, va fer inventar l'instrument adient. Un objectiu tan elevat mereixia un mitjà a la mateixa alçada. La por a *l'esdevenir* origina la raó. La contraposició és clara: es tracta també de negar la validesa dels sentits, d'enterrar la

⁸ Nietzsche F., KSA 6, pàg. 126 (trad. cast. § 23, pàg. 101).

⁹ Nietzsche F., *Der Antichrist*, KSA 6, pàg. 178 (trad. cast. d'Andrés Sánchez Pascual, *El Anticristo*, 12 ed., § 11, pàg. 36).

¹⁰ *Ibidem*, KSA 6, pàg. 185 (trad. cast. § 18, pàg. 43).

¹¹ KSA 6, pàg. 74 (trad. cast. § 1, pàg. 45).

sensibilitat que ens enganya sobre el món, que ens mostra un món en moviment, que flueix. D'un sol cop es nega, doncs, la font enganyadora dels sentits (la sensibilitat), el món d'aquí davant, qualificat aleshores d'«aparent» (l'esdevenidor) i, de retruc, el cos, font d'impureses i convertit en l'enemic de la filosofia i de tota religió.

Amb la raó es pot «estabilitzar» el món, conceptualitzar-lo, fer-lo permanent, *ser*, però això per a Nietzsche no és més que matar-lo, momificar-lo i sepultar-lo; com dirà en altres ocasions «petrificar-lo», i el resultat no serà un altre que, al final, negar-lo. El nihilisme, per tant, és a l'origen de la metafísica i de la filosofia, com molt bé destaca Heidegger a la seva «confrontació» amb Nietzsche.¹²

Però aquesta negació va acompanyada d'una falsa construcció, la del «món vertader». Si els sentits, segons els primers filòsofs —excepte Heràclit—, ens enganyen sobre el món, la raó ens dona el món vertader: cream, doncs, l'instrument i la finalitat, ens convertim en aranyes que teixeixen artificiosament la seva teranyina.

«La “razón” es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten [...] Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” no es más que un añadido mentiroso...»¹³

La intenció d'inventar, per tant, la raó és doble: negar els sentits i construir un món vertader. Les dues coses van juntes. «Raó i ésser» s'assimilen i «sentits i aparença» també. Els primers són valorats positivament i els últims són condemnats. Nietzsche es posa del costat d'Heràclit i sosté també que l'ésser i tots els altres conceptes inventats són «ficcions buides», ficcions que s'han pres com a reals al servei de la voluntat de poder de les forces reactives.

Com a argument al seu favor, Nietzsche es recolza fins i tot en la ciència, contraposant-la a aquesta filosofia inicial, i acceptant el fet del «triomf» de la ciència gràcies a l'ús i a la legitimació dels sentits.

«Hoy nosotros posemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos —en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía no ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica y esa lógica aplicada, la matemática.»¹⁴

Totes les ramificacions, per tant, de la filosofia que han prescindit dels sentits són condemnades per Nietzsche com a falses, enganyadores, culpables de mantenir-nos en l'error i retardar l'aparició de la disciplina triomfadora, la ciència. Però tampoc no ens hem d'enganyar, no hem de convertir Nietzsche en un *positivista*, ni moderat ni radical. La ciència també serà objecte de crítiques ferotges, però ara, a Nietzsche, l'interessa destacar el paper que la ciència ha representat per desfer una concepció de la filosofia,

¹² Heidegger M., *Nietzsche*, Ed. Neske, Stuttgart, 1998, sisena ed. (trad. cast. de J. L. Verma, Ed. Destino, Barcelona, 2000).

¹³ *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, pàg. 75 (trad. cast. § 2, pàg. 46).

¹⁴ *Ibidem*, KSA 6, pàg. 76 (trad. cast. § 3, pàg. 47).

la moral i la religió, el paper de la legitimació dels sentits com a font de coneixement. Posats a pensar en els cinc sentits tradicionals, resulta curiosa la defensa que fa Nietzsche d'un dels sentits més menyspreats al llarg de la història: l'olfacte. Si la vista ha estat el sentit privilegiat a Occident i es poden establir connexions entre l'ull i la raó, per al filòsof amb ceguesa progressiva que és Nietzsche, l'olfacte i l'oïda són instruments encara més fins i delicats, sentits que no comporten la creença en altres mons, perquè depenen més de la presència de les coses.

El resultat de la raó: els conceptes buits

Una vegada inventada la raó, aquesta genera uns conceptes que han estat considerats els «conceptes supremes», els habitants d'un món immòbil on esdevenir és exclòs. Nosaltres, Nietzsche, sabem ara que són un producte que s'ha originat d'altres, però aquesta no podia ser la concepció de la filosofia inicial. Els conceptes de «bé», «veritat», «subjecte», «justícia», «Déu», etc., no podien tenir el seu origen fora de si mateixos, perquè això voldria dir que *esdevenen* i perdrien així la seva categoria de superioritat. No, han de ser allò primer de tot —quan en realitat, tal com hem mostrat, són el darrer de tot— i es crea també el concepte adient: la *causa sui*, ells són causa de si mateixos. El cercle es tanca sobre si mateix sense deixar entrar-hi res més. Una teranyina perfecta. Una confusió del que és primer i del que és darrer,¹⁵ l'error perpetuat. Prenem ja els conceptes com a causes i orígens de les altres coses i oblidam la seva invenció inicial. Pensam, doncs, i «necessitam» en certa manera pensar des d'aquest error. El prejudici s'estén, i és que no podem prescindir tan fàcilment de la raó, perquè la raó i el *llenguatge* van indissolublement units.

«Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* al error; [...] penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*.»¹⁶

Llenguatge i raó

No és fàcil desprendre's dels prejudicis de la raó que ens han acompanyat des de l'inici del coneixement filosòfic, perquè la raó s'ha inventat tot construint un llenguatge. La formació del llenguatge mateix, una vegada decidida la fixació de l'ésser i la condemna de l'esdevenir, és l'àmbit on habita la raó. Els conceptes queden fixats en el llenguatge. El llenguatge és «fetixista». Donar-li una paraula a una idea és com cosificar aquesta idea, donar-li realitat, construir-li un món. Que la raó i el llenguatge tenen camins paral·lels o, fins i tot, que són el mateix, ho diu Nietzsche des de molt prest, ja a la seva obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En aquest escrit Nietzsche destaca molt clarament la ficció dels conceptes de la raó, situant el seu origen en la

¹⁵ Ibídem, KSA 6, pàg. 76 (trad. cast. § 4, pàg. 47).

¹⁶ Ibídem, KSA 6, pàg. 77 (trad. cast. § 5, pàg. 48).

capacitat metafòrica del llenguatge, tant per interpretar els sons amb paraules, com per extrapolar noms d'experiències individuals a casos generals, metàfores que són oblidades i que fan prendre els conceptes com a noms de coses, sent només ficcions. I per mostrar-ho usa Nietzsche un altre cop la «metàfora» de l'aranya (vegeu citació 3):

«Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela.»¹⁷

Podem observar, doncs, amb aquestes citacions, l'extraordinària coherència del jove Nietzsche i del Nietzsche madur, la mateixa concepció de la ficció de la raó recorre la seva obra, des dels inicis fins al final.¹⁸

«Solució fonamental»

Però el que tal vegada sigui més interessant és la qüestió per què hi ha *necessitat en l'error*. Era necessari passar per aquest error? Hi havia necessitat d'inventar la raó d'aquesta manera? Podia haver estat d'una altra forma? Estam abocats a la creença en la raó per mor d'usar el llenguatge?

«La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...»¹⁹

En un fragment pòstum de l'estiu de 1886 a l'hivern de 1887, Nietzsche escriu la «solució fonamental» al problema de la raó i el llenguatge i de la possibilitat de pensar d'una altra manera. Evidentment la «solució» no és una recepta màgica que ens deslliurà dels errors fàcilment i, per això, Nietzsche mateix no l'acaba d'explicitar, sinó tan sols d'entreveure-la:

«Solución fundamental:

Creemos en la razón, pero ésta es filosofía de grises *conceptos*; el lenguaje está construido sobre todos los prejuicios más ingenuos.

Entonces nuestra lectura proyecta desarmonías y problemas en las cosas porque *sólo pensamos* dentro de la forma del lenguaje, por ello creemos en la "verdad eterna" de la "razón" (por ejemplo: sujeto, predicado, etc.)

Dejamos de pensar si no queremos hacerlo en la coacción del lenguaje, precisamente por ello todavía llegamos a la duda, al ver aquí un límite como límite.

*El pensar racional es un interpretar según un esquema que no podemos rechazar.»*²⁰

Pensar deixant de banda el llenguatge és quelcom que no podem fer: hem de pensar «dins» un llenguatge, aquest és el nostre «límit» que no podem traspassar. Aquest fragment és anterior als texts que hem comentat del 'Crepuscle' i aquí Nietzsche encara topa amb el mur que suposa no poder prescindir del llenguatge. L'única solució és ser conscient de l'ús metafòric del llenguatge, ja que no podem escapar-nos del pensament

¹⁷ *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, pàg. 885 (trad. cast. pàg. 32).

¹⁸ Vegeu també a *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, § 11 pàg. 30-31 (trad. cast. d'Alfredo Brotons, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Ed. Akal, 1996, § 11, pàg. 47).

¹⁹ *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, pàg. 78 (trad. cast. § 5, pàg. 49).

²⁰ KSA 12, fragment 5 [22], pàg. 193 (trad. cast. de Gonçal Mayos a *F. Nietzsche, El nihilismo. Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998, pàg. 40).

racional dins els límits del llenguatge, no podem abandonar la «gramàtica», però el que sí que podem fer és no creure en la referència a una altra «realitat eterna». I això sí que és possible, encara que els filòsofs no ho vulguin creure. Com diu en un altre fragment pòstum:

«Nosaltres ens lliuram a l'últim al nostre més antic substrat metafísic, suposant que nosaltres *puguem* lliurar-nos —d'aquest substrat que s'ha encarnat en la llengua i les categories gramaticals, i s'ha fet fins a tal punt imprescindible, que semblaria que nosaltres podríem la capacitat de pensar si nosaltres renunciàssim a aquesta metafísica. Els filòsofs són particularment incapaços d'alliberar-se de la creença que els conceptes fonamentals i les categories de la raó, sense anar més lluny, pertanyen al regne de les certituds metafísiques: des d'antic ells creuen precisament en la raó com una peça del món metafísic en si mateix—, en ells es trenca aquesta més antiga creença com un cop per sorpresa per l'esquena.»²¹

Es tracta, per tant, de veure tot aquest entramat conceptual que la raó ha generat precisament com a això, una construcció artificial d'un món a la nostra mesura, però que és simplement una «il·lusió *opticomoral*». ²² Es tracta, doncs, d'evitar pensar de forma absoluta, estàtica, i comprendre que qualsevol construcció de la raó no és més que una *interpretació*, tal com ho dirà en uns fragments pòstums de la tardor de 1885 a 1886:

«Interpretación, *no* explicación. No hay ningún estado de hecho, todo es fluido, inaprehensible, huidizo; lo más duradero todavía son nuestras opiniones. Proyectar sentido en la mayoría de los casos: una nueva interpretación sobre una vieja interpretación devenida incomprensible, pero que ahora es tan sólo un signo.»²³

«¿Qué es lo que únicamente puede ser el *conocimiento*? “Interpretación”, *no* “explicación”.»²⁴

La crítica, per tant, de Nietzsche a la raó acabaria en la proposta que aquesta no pot pretendre construir conceptes «vertaders» vàlids per a la naturalesa humana. Com que tot és una valoració, es tracta de saber que tot pensament és una *interpretació* i que, per tant, no té validesa absoluta, sinó relativa. S'ha d'introduir el sentit històric en les construccions conceptuals filosòfiques i això és el que no ha fet la filosofia fins ara. «Tot és fluid, inaprehensible, fugisser», l'ésser és una ficció buida. Una vegada, doncs, destruïda la teranyina de la raó edificada per la filosofia, ens queda la raó perspectivista, l'única raó possible, la que valora, la que interpreta. Una vegada destruït el món suprasensible, s'ha de construir el sentit d'aquest món des de la voluntat de poder de les forces actives i la transvaloració de tots els valors. Arrencar la teranyina serà dolorós, però no és impossible. Com ja deia Nietzsche a *Humano, demasiado humano*:

«Todo lo habitual urde en torno a nosotros una red cada vez más tupida de telarañas; y no tardamos en advertir que los hilos se han convertido en cuerdas y que nosotros estamos en medio como una araña aquí atrapada y que debe alimentarse de su propia sangre. Por eso odia el librepensador todas las habituaciones y reglas, todo lo duradero y definitivo, por lo cual una y otra vez desgarrar, con dolor, la red en torno a sí, pese a que como consecuencia de ello sufrirá innumerables heridas grandes y pequeñas, pues

²¹ KSA 12, fragment 6 [13], pàg. 237-238. Traducció pròpia.

²² *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, pàg. 78 (trad. cast. § 6, pàg. 50).

²³ KSA 12, fragment 2 [82], pàg. 100 (trad. cast. a op. cit., pàg. 27-28).

²⁴ KSA 12, fragment 2 [86], pàg. 104 (trad. cast., pàg. 28).

esos hilos tiene que arrancarlos de sí, de su cuerpo, de su alma. Tiene que aprender a amar lo que hasta ahora odiaba, y viceversa.»²⁵

Es tracta, a més, d'acceptar que allò *il·lògic* també forma part de l'ésser humà, no tan sols una part «racional», falsificada com a absoluta, sinó una part irracional, dionisíaca, que ens constitueix i ens impulsa cap al món:

«*La razón del mundo*. Que el mundo *no* es el epítome de una racionalidad eterna puede probarse definitivamente por el hecho de que esa *porción del mundo* que conocemos — me refiero a nuestra razón humana— no es demasiado racional. Y si *ésta* no es en todo tiempo y completamente sabia y racional, también el resto del mundo lo será...»²⁶

Per tancar aquesta comunicació i mostrar amb les mateixes paraules de Nietzsche l'absència d'aquestes veritats eternes de la raó —que, com a conceptes «supremes», no són més que «*el último humo de la realidad que se evapora*»²⁷— valgui la predicació de Zaratustra a «Abans de la sortida del sol», és a dir, abans de sortir de la foscor en què hem estat immersos fins ara:

«Oh cel que estàs sobre meu, tu, pur! Altíssim! Vet aquí per a mi la teva puresa, que no hi ha cap aranya eterna ni cap teranyina de la raó.»²⁸

Si espanyam la teranyina, deixam de ser, per tant, aranya. Si abandonam els conceptes ficticis ja no som més metafísics. Però, com podem abandonar el llenguatge? No podem, però sí que podem ser conscients del caràcter ficcional del llenguatge. La gramàtica ens té atrapats fins a un cert punt, però, després de la destrucció de la metafísica tradicional, Nietzsche encara hi veu sortida.

S'ha d'acceptar que tot són interpretacions, fins i tot aquesta mateixa crítica. Tot és perspectiva, punt de vista. Però Nietzsche ens convida a adoptar el punt de vista que mira des de dalt (la perspectiva de l'àguila) i no des de baix (de la granota). S'ha d'efectuar la *transvaloració de tots els valors*, no tan sols invertir els valors supremes ja existents, sinó valorar d'una altra manera, no des de la raó, sinó des de la vida, dirà Nietzsche. Com que la voluntat de poder que ens permet trencar la teranyina no és la mateixa que la va originar, els valors són diferents. Quins poden ser els valors que no obeeixen a la voluntat de poder de la metafísica racionalista occidental? Els valors de la voluntat de poder de les forces actives. Com es pot donar valor a allò mòbil, canviant, a l'esdevenidor? Amb l'*etern retorn*. El valor de les coses fugisseres està en el seu retorn.

Torna a fer Nietzsche «metafísica»? Té raó Heidegger que Nietzsche és el final, l'acabament de la metafísica? Construeix Nietzsche una altra teranyina i es converteix ell mateix en aranya? No, Nietzsche s'ha situat «més enllà» de la raó metafísica en desemmascarar l'ús metafòric del llenguatge, en substituir l'explicació per la interpretació, en destruir la teranyina de les ficcions metafísiques i matar les aranyes. La interpretació des de la voluntat de poder, l'etern retorn, l'ultrahome, el nihilisme i la transvaloració no proporciona la creença en un món suprasensible, el qual necessita la raó metafísica per instaurar-se, sinó que situa l'acció en aquest món i accentua la dimensió vital de l'home i no tan sols una certa «racionalitat».

²⁵ *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, pàg. 280 (trad. cast. § 427, pàg. 210).

²⁶ *Der Wanderer und sein Schatten*, KSA 2, pàg. 540 (trad. cast. «El caminante y su sombra» a *Humano, demasiado Humano*, op. cit., V. II, § 2, pàg. 117).

²⁷ *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, pàg. 76 (trad. cast. § 4, pàg. 47).

²⁸ Així parlà Zaratustra, pàg. 154. KSA 4, pàg. 209.

HEIDEGGER Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES: DE LA ÉTICA A NICÓMACO A LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA HUMANA¹

Jesús Adrián Escudero

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: En el presente trabajo se analiza la temprana confrontación heideggeriana con la obra de Aristóteles, prestando una atención especial a los cursos universitarios que preceden a la publicación, en 1927, de *Ser y tiempo*. Durante este fértil período de la vida académica del joven Heidegger asistimos a una profunda reinterpretación del método fenomenológico de Husserl y a una sugestiva radicalización del pensamiento aristotélico que anticipan buena parte de sus presupuestos filosóficos fundamentales. De hecho, en esta etapa de incubación se produce una apropiación radical de la filosofía práctica y de la ontología de Aristóteles. De ahí el interés que suscita el intento de comprender cómo Heidegger asimila y transforma productivamente ciertos temas aristotélicos —como, por ejemplo, la función de la *poiesis*, de la *praxis* o de la *phronesis*— con el fin de ir perfilando un sistema filosófico propio que desemboca en el planteamiento de una serie de temas que prefiguran el horizonte de la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

ABSTRACT: This paper analyzes Heidegger's early confrontation with Aristotle's work, drawing special attention to the university courses that precede the publication, in 1927, of *Being and Time*. During this fertile period of his academic life we observe a deep reinterpretation of Husserl's phenomenological method and a stimulating radicalization of Aristotelian thought that anticipates a considerable part of his philosophical fundamental issues. As a matter of fact, in this stage of incubation we recognize a radical appropriation of Aristotle's practical philosophy and ontology. Therefore it seems interesting to investigate how Heidegger assimilates and transforms in a productive manner some aristotelian themes —like the function of *poiesis*, *praxis* or *phronesis*— with the intention to outline his own philosophical system that prefigures the horizon of *Being and Time's* existential analytic.

La figura de Aristóteles juega sin duda un papel fundamental en la obra temprana de Heidegger, por la que también desfilan otros protagonistas de la talla de Husserl, Dilthey, Lutero, Agustín o Pablo de Tarso. Con todo, nos atrevemos a sostener que su reinterpretación del método fenomenológico de Husserl y su radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles constituyen los dos pilares básicos que sustentan el

¹ El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Educación y Cultura PB 96-114 y de la beca de ampliación de estudios en el extranjero concedida por la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya 1999BEAI00229.

complejo entramado de su programa filosófico de juventud que, a la postre, desemboca en la elaboración de esa gran obra maestra que es *Ser y tiempo*. Las interpretaciones de Aristóteles son un motivo recurrente en el transcurso de sus cursos universitarios a principios de los años veinte, en los que se mantiene un diálogo permanente con diferentes escritos aristotélicos: desde la *Metafísica* y la *Física* hasta la *Retórica* y la *Ética a Nicomáco*. Este hecho nos lleva a suponer que encontró en el Estagirita elementos que consideraba significativos para el desarrollo de su propio proyecto filosófico y nos empuja a plantear el interrogante siguiente: ¿acaso el plan de una hermenéutica de la experiencia de la vida humana, que se inicia en estos momentos y culmina en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, delata algún tipo de apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles?

Hasta fecha reciente, la evidencia textual disponible para documentar esta intuición permanecía en gran parte inaccesible. Sin embargo, la progresiva publicación, en estos últimos años, de las lecciones del período de juventud ponen a nuestra disposición una serie de reveladoras fuentes documentales de primera mano que permite alcanzar una mejor comprensión de la evolución del pensamiento del joven Heidegger. Los textos más representativos y que mejor reflejan el interés por el estudio de la obra Aristóteles son las lecciones del semestre de invierno de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61), el informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo (PIA), la primera parte de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: Sofista* (GA 19), los cursos del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21) y la parte final de las lecciones del semestre de verano de 1926, *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22).² En este sentido, los estudios más recientes coinciden en señalar la presencia y la influencia aristotélica en su obra temprana.³ A la luz de las fuentes documentales de las que se dispone en la actualidad resulta, pues, difícil negar la evidencia de una apropiación y radicalización heideggerianas de temas y conceptos inspirados de diversa manera en la figura de Aristóteles. El mismo Heidegger subraya con frecuencia la importancia de éste en la formación de sus propios planteamientos filosóficos.⁴ Además, gracias a la publicación de sus cursos universitarios, se está por fin en disposición de hacerse una idea exacta de la intensidad y el grado de esa confrontación.

² Debemos agradecer al *Archivo Herbert Marcuse* de Francfort del Meno el que nos haya facilitado una copia de las transcripciones de las lecciones de los semestres de verano de 1922 *Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre la ontología y la lógica*, y de 1924 *Aristóteles. Retórica*. Ambas servirán de base para confeccionar respectivamente los volúmenes GA 62 y GA 18 de la *Gesamtausgabe*, si bien por disposiciones jurídicas del legado de Heidegger sólo se nos permite referenciarlas, pero no citarlas textualmente. Colocamos entre paréntesis la abreviatura correspondiente a cada uno de estos textos.

³ Sobre todo, Bernasconi (1986) y (1989), Brogan (1990) y (1994), Buren (1994a), Caputo (1994), Courtine (1996), Imdahl (1997), Kalariparambil (1999), Kisiel (1993), Krell (1994), Ruggenini (1996), Sadler (1996), Sallis (1994), Sheehan (1988), Taminiaux (1989) y (1992) Tietjen (1986) y, especialmente, Volpi (1992), (1994) y (1996). Cotejar las referencias completas en el apartado bibliográfico.

⁴ Véanse, por ejemplo, sus diferentes declaraciones autobiográficas en la carta a Richardson (Richardson, 1974: vii-xxiii) y *Mi camino en la fenomenología* (ZSD: 81-90), así como el *Prefacio* a la primera edición de *Frühe Schriften* (GA 1: 55-57).

Ahora bien, ¿qué encuentra Heidegger en Aristóteles? Ante todo, una afinidad considerable entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y desvelador de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger piensa haber encontrado una experiencia originaria del *kairos* paralela a la del cristianismo primitivo. Esto le permite romper con el modelo clásico de la verdad contemplativa y teorética, otorgando la primacía a los fenómenos que implican una verdad práctica o religiosa, a los que priorizan la situación histórica frente a las experiencias psicológicas.

De este modo, se puede anticipar la tesis de que los cursos universitarios de los años 1919-1927 contienen los elementos decisivos de *Ser y tiempo*. En el presente trabajo se analiza la confrontación heideggeriana con Aristóteles durante los años de silencio que preceden a la publicación de su obra magna, ya que durante este fértil período van tomando forma algunos de sus presupuestos filosóficos fundamentales. De hecho, en esta etapa de incubación se produce una apropiación radical de la filosofía práctica y de la ontología de Aristóteles, algo que hace unos años podría haber parecido extraño. De ahí el interés que suscita el intento de comprender cómo Heidegger asimila y transforma productivamente ciertos temas aristotélicos con el fin de ir perfilando una doctrina propia, que desemboca en el planteamiento de una serie de temas que prefiguran el horizonte de *Ser y tiempo*. Esto sucede en la órbita de una apropiación de temas de la filosofía griega que, desde la óptica metodológica, se somete a un proceso de destrucción encaminado, en última instancia, a elaborar una investigación fenomenológica y hermenéutica de la vida humana fáctica. La metafísica aristotélica, que equipara ser y presencia, representa una desmundanización y deshistorización de la fisonomía de la vida humana en favor de una interpretación onto-teológica que eleva a Dios a causa final última e inmóvil. Heidegger contrarresta este impulso metafísico universal con la filosofía práctica de la *Ética a Nicómaco*. Desde esta perspectiva práctico-moral, la filosofía ya no debe arrancar hiperbólicamente de algo excelso y más allá de la praxis de la vida humana, pues los razonamientos parten y versan sobre la experiencia de las acciones de la vida.⁵

En este contexto convendría resaltar brevemente dos aspectos de la actitud fenomenológica con la que Heidegger acomete la interpretación de Aristóteles, que metodológica y temáticamente se determina del modo siguiente. Metodológicamente, se adopta una postura de sospecha y destrucción de la historia de la metafísica, que indudablemente se inspira en el método fenomenológico de Husserl.⁶ Si en Husserl la actitud filosófica de la reducción se opone a la actitud natural, poniéndola entre paréntesis, en Heidegger se ejerce una suspensión análoga, un desmontaje, cuando se analiza la evidencia de la historia del pensamiento asumida y aceptada por la tradición.

⁵ Cf. EN I 3, 1095a3-4.

⁶ No sin diferencias, como se apresura a señalar el mismo Heidegger: para Husserl, la reducción es un método para retrotraer la mirada fenomenológica de la actitud natural a la vida de la conciencia transcendental; para nosotros, en cambio, la reducción fenomenológica nos conduce de la aprehensión de los entes a la comprensión de su ser (cfr. GA 24: § 5).

Con ello se pretende lograr una disección de los elementos originarios de las construcciones filosóficas tradicionales en aras de una reconstrucción ontológica verdaderamente radical.⁷

Temáticamente, la aproximación a Aristóteles y, en especial, a su filosofía práctica se vuelca sobre los problemas de la verdad, de la constitución ontológica de la vida humana y del tiempo. El horizonte unitario que los aglutina es sin duda el de la cuestión del ser.⁸ De estos tres problemas de la verdad, de la vida humana y del tiempo, vamos a fijar nuestra atención en uno que nos parece decisivo, a saber: el problema del ser-ahí, que no es otro que el problema de la constitución ontológica de la vida humana.

1. Los modos fundamentales de desvelamiento: *poiesis* y *praxis* en la articulación de la ontología fundamental

La exposición de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana, que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. Esta resistencia frente a la visión teórica del sujeto en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles van a constituir ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana.

En el curso del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista*, se emprende un extenso análisis de unas cien páginas sobre la filosofía práctica de Aristóteles a partir del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*.⁹ El punto de partida, como era de esperar, no es otro que el ser del ente. ¿Cuál es el hilo conductor de la investigación ontológica? La verdad, la *aletheia* en el sentido de desocultamiento. ¿Cuál es el modo de acceso apropiado? El ser-ahí que, al estar determinado ontológicamente por la verdad, permite la apertura del mundo y el desvelamiento del ser.¹⁰ A partir de aquí se analizan los cinco modos como el alma humana posee la verdad, según Aristóteles, a saber: «el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto».¹¹ Sin embargo, se trata de averiguar cuál de estos modos logra una mayor transparencia del mundo y manifestación del ser. Con este propósito se realiza un examen sistemático de tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoria*, *poiesis* y *praxis* y sus respectivas formas de conocimiento: *episteme*, *techne* y *phronesis*. La apropiación crítica de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles permite establecer diversos niveles de correspondencia con buena parte de las determinaciones existenciales de *Ser y tiempo*. La primera y quizás más palmaria es la que se da entre ser-a-la-mano y *poiesis*, entre ser-a-la-vista y *theoria* y entre cuidado y *praxis*, respectivamente.¹²

⁷ Cf. GA 24: § 5, 31.

⁸ Cf. Volpi, 1992: 92s y Volpi, 1994: 196.

⁹ Aquí hacemos especial hincapié en la parte introductoria de este curso (cf. GA 19: §§ 3-9 y 18-26), así como en la parte final de las lecciones de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (cf. GA 22: § 61). Para una exposición de la estructura y del contenido de las lecciones sobre *El sofista*, véanse Schüssler, 1996: 91-112 y McNeil, 1999: 17-54.

¹⁰ Cf. GA 19: § 3, 17.

¹¹ EN VI 3, 1139b15-17. Heidegger traduce estos cinco términos griegos de la *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia* y *nous* por «saber práctico», «conocimiento científico», «opinión moral», «sabiduría filosófica» y «entendimiento intuitivo», respectivamente.

¹² Cf. Volpi, 1984: 176-17 y Volpi, 1994: 198ss.

La *poiesis* encarna una actividad productiva y de manipulación, cuyo finalidad es la fabricación de artefactos y utensilios que están a nuestra disposición cotidiana cumpliendo ciertas formas de servicio. Cuando uno adopta esa actitud los entes se manifiestan bajo la rúbrica del ser-a-la-mano. La *theoria* es un conocimiento fruto de la observación y descripción con la intención de retener teóricamente el ser de los entes. De acuerdo con Heidegger, cuando la vida humana se instala en esta conducta, las cosas se le presentan en la modalidad del ser-a-la-vista. Y la *praxis* describe una acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia, que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida. Henos ante el ser-ahí fáctico y en cada caso propio, que realiza su existencia en el nivel básico del cuidado de las cosas y de la preocupación por los otros. En otras palabras, Heidegger redefine estos tres comportamientos del ser-ahí en términos de tres modos diferentes de tratar con el mundo: el mundo circundante en el que objetivamente nos las tenemos que ver con los objetos (*Umwelt*), el mundo social compartido intersubjetivamente con otros (*Mitwelt*) y el mundo personal de mis vivencias subjetivas (*Selbstwelt*).¹³ Los griegos y, sobre todo, Aristóteles tenían una visión muy clara de este fenómeno consistente en tratar con las cosas y hablar con los otros.

El aspecto más interesante de esta asimilación heideggeriana de Aristóteles radica en el énfasis que se pone en el potencial ontológico de estas determinaciones, si bien se opera una transformación decisiva respecto al planteamiento aristotélico: la alteración de la jerarquía de estas tres actitudes. La *theoria*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no es considerada la actitud preferente del hombre. Ahora, la *praxis* se eleva a estructura ontológica fundamental del ser-ahí, mientras que la *poiesis* y la *theoria* son dos modalidades derivadas de una actitud unitaria del ser-ahí que Heidegger llama «cuidado» (*Sorge*). En las lecciones del semestre de verano de 1923 ya se afirma con rotundidad que «el mundo del hombre es el que inmediatamente se manifiesta en la *praxis*; en un sentido más amplio, en el cuidado».¹⁴

Esta distinción entre *poiesis* y *praxis* va a jugar un rol decisivo en la articulación de la ontología fundamental durante el período de Marburgo. La *poiesis* es aquella actividad orientada hacia la producción de artefactos y definida por la univocidad de un plan previamente diseñado: qué material utilizar, qué forma imprimirle, a qué uso está dirigido, etc. La *praxis*, en cambio, se inscribe en una esfera de relaciones sociales preexistentes, caracterizada por la ambigüedad e imprevisibilidad de las acciones humanas.¹⁵ Pero precisamente esa ambigüedad, que en un principio nos llevaría a pensar en la fragilidad del ser humano, abre un espacio de libertad y autodeterminación. Vamos a ver cómo la estructura misma de la ontología fundamental implica una reapropiación específica de la distinción griega entre *poiesis* y *praxis* e interrogarnos por la naturaleza de esa reapropiación.

Si como sugiere el lenguaje cotidiano hay diferentes sentidos del ser (vida, existencia, actualidad, presencia, etc.), ¿existe una unidad a partir de la cual esta

¹³ Cf. PIA: 253-261 y 267-268.

¹⁴ GA 63: § 5, 27.

¹⁵ En la actualidad, se podría hablar de la *poiesis* en términos de acción racional y técnico-instrumental con arreglo a fines y de la *praxis* como acción comunicativa en el marco de relaciones intersubjetivas.

diversidad pueda hacerse inteligible? Heidegger responderá positivamente, afirmando que existe un ente señalado que alberga una precomprensión del ser que es menester elucidar por vía de una analítica existencial. El ser-ahí deviene, de este modo, el fundamento óntico de la ontología fundamental. Estructuralmente esta ontología fundamental reposa en la diferencia entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*) que, a nuestro juicio, se sustenta en la distinción *poiesis-praxis* del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*.¹⁶

El análisis de la existencia humana arranca del mundo cotidiano, en el que el ser-ahí se encuentra con las cosas y los otros, inmerso en un plexo de referencias que conforman una totalidad significativa. Ese mundo cotidiano no es otro que el mundo circundante, que en primera instancia se manifiesta como correlato del mundo del trabajo (*Werkwelt*). «*Werken*», en griego, es *poiein*. El mundo cotidiano es el mundo de la *poiesis*. Evidentemente, un mundo público en el que actuamos con circunspección práctica. El ser-ahí, instalado en ese mundo, vive de forma impropia. A partir de una reflexión óptica sobre el modo de ser de los entes que pueblan el campo de sus preocupaciones acaba por aprehender el mundo en términos de ser-a-la-vista. Una manera de ver y tratar con las cosas inherente a la misma actividad productiva de la *poiesis*. El error de los griegos, como repite Heidegger en estos años de Marburgo, consiste en pensar el ser como presencia y, por tanto, subordinar la manifestación de los entes al *logos* apofántico del entendimiento humano.¹⁷ Sin embargo, resulta paradójico que, para superar esa limitación de la ontología griega, Heidegger recurra a la exégesis de otra actividad prototípicamente helena: la *praxis*, sobre la que Aristóteles también meditó en los mismos textos indicados arriba.

La *praxis* remite directamente al hombre que posee la capacidad de fabricar y producir. Este rasgo dinámico de realización de la *praxis* humana, la *dynamis*, se opone a la actualidad de lo ya producido, la *energeia*.¹⁸ Con ello, se establece una distinción jerárquica por la que la *praxis* gobierna a la *poiesis*: «la reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica».¹⁹ ¿Cuál es esa causa final? La acción del hombre mismo que delibera con prudencia. Y si ahora nos situamos en el contexto del análisis de los utensilios de *Ser y tiempo*, cabe formular una pregunta análoga: ¿cuál es la instancia última a la que están referidos los útiles? «El «para-qué» (*Wozu*) primario es un por-mor-de (*Worum-willen*). Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del ser-

¹⁶ Cf. Taminiaux, 1989: 153-155. Evocando la gestación de la ontología fundamental, Heidegger escribió una carta a William Richardson en la que reconoce que «el renovado estudio de los tratados aristotélicos (en particular el capítulo noveno de la *Metafísica* y el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*) me permitió ver que el *aletheuein* consiste en descubrir y caracterizar la verdad como desocultamiento» (Richardson, 1974: xi-xii). Cabe presumir que el descubrimiento de la verdad como desocultamiento va a la par con el descubrimiento de la específica función desocultante de los tipos de actividad de la *poiesis* y de la *praxis*.

¹⁷ Este carácter derivado de la proposición respecto de la verdad originaria y, por tanto, el carácter derivado del conocimiento teórico respecto del conocimiento práctico es una constante en la filosofía de Heidegger. ya se analizó en el apartado 2.2.2. La idea básica es que la comprensión de los entes parte de cierto estado de familiaridad con el mundo, que no implica o requiere un ver teóricamente (cf., por ejemplo, SuZ: § 18, 85-88 / SyT: 111-114).

¹⁸ Cf. GA 22: § 61, 179-182. Estas dos determinaciones ontológicas fundamentales de la posibilidad (*dynamis*) y de la realidad (*energeia*) ocupan, como mostraremos en el apartado tercero, un lugar central en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, pues dan paso a dos modos de existir: en propiedad o en impropiiedad.

¹⁹ EN VI 2, 1139b1-2.

ahí».²⁰ Un esquema de argumentación en sintonía con el anterior, por el que se concede al ser-ahí la primacía sobre los entes producidos. De suerte que podemos considerar la expresión «el ser-ahí existe por mor de sí mismo» como una transposición de la teoría de la *praxis*. Con ello, la ontología fundamental se edifica sobre los cimientos de la *praxis*, entendida como la libre trascendencia del ser-ahí que comprende el ser en la medida exacta en que vive resueltamente. Este movimiento de individuación, que emana de la conciencia de la caída en el anonimato de las opiniones públicas, habilita el tránsito de la existencia impropia a la propia. Parecen existir, pues, indicios más que fehacientes de que la caracterización del ser-ahí y sus estructuras fundamentales se mueve en la órbita de una reinterpretación ontológica de la ética aristotélica.²¹

2. El ser-ahí y la *praxis* aristotélica

La interpretación de las estructuras del ser-ahí, al amparo de la comprensión aristotélica de la *praxis*, evidencia ciertas correspondencias estructurales, conceptuales y, en ocasiones, terminológicas entre Heidegger y Aristóteles, sin menoscabo del reconocimiento de las diferencias existentes entre ambos pensadores. El mismo Heidegger declara que la razón-práctica es una ontología de la vida humana y mantiene la validez de la equivalencia entre ser-ahí y *praxis*. La tesis de que la comprensión de la estructura práctica del ser-ahí guarda alguna relación con la faceta moral de la existencia humana, descrita en la *Ética a Nicómaco*, va adquiriendo unos contornos cada vez más precisos, que a continuación trataremos de perfilar.

En el contexto de la ciencia práctica (*episteme praktike*), término que Heidegger traduce por «ontología de la existencia humana», Aristóteles asigna a la vida humana un tipo específico de movimiento (*kinesis*). «La vida es acción (*praxis*), no producción (*poiesis*)».²² La *praxis* no es simple *zen*, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino *bios*, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles. Ni siquiera en los momentos más contemplativos, en los que se hace defensa de la vida teórica y del ideal del sabio, puede Aristóteles desprenderse de las ataduras de la temporalidad y de la realidad. «Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que su naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados».²³ Este hecho, de aparente trivialidad, introduce en las ideas un sedimento del que también se nutre el conocimiento. Esta sumisión a la realidad efectiva constituye el anclaje que da corporeidad al saber.

Los conocimientos de las ideas en sí, sin la génesis que las ha constituido y de la que nunca pueden desprenderse, se convierten en un conocimiento de simples esquemas teóricos. Pero éstos no son operativos en el dominio de aquella forma de conocimiento que tiene que ver con las acciones, con la proyección del pensamiento en el espacio de

²⁰ SuZ: § 18, 84 / SyT: 110.

²¹ Cf. Volpi, 1994: 202 y Taminiiaux, 1989: 134.

²² Pol. I 4, 1254a5-6.

²³ EN X 8, 1178b34-36.

la cultura y de la sociedad. El fin de la política y de la ética, «no es el conocimiento (*gnosis*), sino la acción (*praxis*)». ²⁴ La *praxis* ocupa el verdadero centro de la reflexión ética. La *praxis* es fundamentalmente conducta, o sea modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Y esa conducta lleva consigo un *logos* que la orienta y perfecciona. La *praxis* con *logos* no señala sólo la salida del mero horizonte de la naturaleza, sino que inserta cualquier teoría de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad. «Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros». ²⁵

Este *logos* no procede de una simple contemplación de verdades más allá del tiempo y al otro lado del mundo. El roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y de nuestro pensamiento. ²⁶ La indisoluble unión entre el hombre y sus obras aparece claramente en la interpretación tanto aristotélica como heideggeriana de la *praxis*. Esto significa que el ser humano, en calidad de *zoon politikon logon echon*, ha de deliberar (*boulesis*) y decidir (*proairesis*) qué camino toma y qué significado da a su vida. Como es sabido, es el hombre prudente y sabio (*phronimos*) quien sabe deliberar y decidir adecuadamente y, por ello, quien es capaz de lograr la felicidad (*eudaimonia*), finalidad última de una vida realizada plenamente. ²⁷ Este modo de ser, empero, es fruto de una temporalidad inserta en el tejido que urde la *praxis*. Al enlazarse con la temporalidad, la *praxis* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *praxis* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *praxis* necesita de las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la felicidad, y todo lo que parece encerrarse en este nombre, como la existencia propia de Heidegger, se engasta en un proceso que necesita del presente para gestarse, del pasado para enriquecerse y del futuro para realizarse. Al convertirse la realidad humana en *praxis*, se proyecta la vida hacia la voluntad, hacia el *logos* y, por supuesto, hacia las condiciones reales en las que la existencia se despliega.

Con todo, la apropiación de los conceptos de *phronesis* y de *praxis* es selectiva y se somete a un proceso de ontologización que se integra en el proyecto filosófico del mismo Heidegger. ²⁸ Heidegger recurre a estos dos conceptos en su crítica de la ambición metafísica de garantizar un sistema de verdad absoluto y para retrotraer la investigación filosófica a las situaciones prácticas en las que el hombre efectúa sus diversas actividades cotidianas, productivas, intelectuales, etc. La lectura de la *Ética a Nicómaco* enseña que la *phronesis*, al igual que la comprensión ontológica de la realidad humana, no es reductible a parámetros teóricos, sino relativa a un proyecto de autodeterminación de la existencia del ser-ahí.

Heidegger retoma esta intuición fundamental y la reformula ontológicamente. El ser-ahí humano es un tipo de ente peculiar cuyo ser siempre está en juego. Es un ente fáctico,

²⁴ EN I 3, 1095a6.

²⁵ EN IX 9, 1169b16-18.

²⁶ Cf. EN I 3, 1095a1-7.

²⁷ Cf. Volpi, 1994: 205.

²⁸ Cf. Sadler, 1996: 148s.

que en cada caso debe decidir sobre las posibilidades existenciales a su alcance, muy especialmente en el sentido práctico de optar por las formas y modalidades de su propia autorrealización. Como advierte Aristóteles, el ser humano es el ente que tiene que decidir.²⁹ Sólo cuando asume de modo consciente esa responsabilidad se le brinda la oportunidad de una existencia auténtica. Incluso la no ejecución de sus posibilidades viene precedida por un no-querer-tomar-una-decisión. Evasión que, como hemos visto, conduce inexorablemente a la caída en un estado de impropiedad. En cambio, la existencia del ser-ahí alcanza su máxima cota de autenticidad si, escuchando la voz de la conciencia, asume la necesidad de decidirse resueltamente desde la proyección de sus propias posibilidades.

A partir de la interpretación ontológica de la estructura práctica del ser-ahí, Heidegger traza una serie de conclusiones presentes y operativas a la hora de diseñar la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. En primer lugar, contra el privilegio metafísico del presente y de la presencia, Heidegger aboga por la prioridad del futuro, implícito en cada toma de decisión que afecta al discurrir de la existencia humana. Esta unidad que sostiene la estructura autorreferencial del ser-ahí en el cuidado es tematizada y conceptualizada de acuerdo con la idea de que el ser-ahí no es algo plenamente realizado en la actualidad presente de una actividad pura. Estructuralmente posee una capacidad que le permite sobrepasar los confines del presente y abrirse a las dimensiones temporales del futuro, horizonte de la proyección de posibilidades, y del pasado, contexto inevitable de esas mismas proyecciones.³⁰ Precisamente porque el ser-ahí se comporta en un sentido práctico decidiendo sobre su ser, se proyecta de manera constante hacia el futuro. También para Aristóteles, tal como enseña la *Ética a Nicómaco*, la deliberación y la decisión han de ver con el futuro.³¹

En segundo lugar, al ser-ahí le va en cada decisión su ser, es decir, el ser que está en juego es el específicamente suyo. Aquí sospecho que Heidegger se inspira en el autoconocimiento que proporciona la *phronesis*.³² En tercer lugar, se establece una diferenciación radical entre la constitución ontológica del ser-ahí en su comportamiento práctico y aquellos entes que no son del mismo modo de ser que el ser-ahí. Ello le lleva a afirmar la prioridad óptica y ontológica del ser-ahí y a criticar subsiguientemente la infundada radicalidad con la que la metafísica diferencia entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo al no tener una comprensión adecuada de la estructura fundamentalmente unitaria de la vida humana.

Y, en cuarto lugar, la determinación práctica del ser del ser-ahí implica un rechazo de la teoría tradicional de una autoconciencia reflexiva, concebida como el conocimiento que obtenemos del yo a través de un ejercicio de introspección. La identidad del ser-ahí no se puede construir al margen de sus disposiciones afectivas y de sus relaciones con el mundo de las cosas y de los hombres. Con ello Heidegger marca una distancia respecto de las categorías objetivas dominantes en las doctrinas metafísicas de la conciencia. La radicalización de la *praxis*, liberándola de las acciones particulares y reformulándola en

²⁹ Cf. EN VI 5, 1140a26.

³⁰ Cf. VoIpi, 1992: 108.

³¹ Cf. EN VI 9, 1142b5-6.

³² Cf. EN VI 8, 1141b3034.

parámetros ontológicos, le permite retrotraer las tesis metafísicas a la acción originaria y fundamental del cuidado del ser-ahí. Aquí se hacen evidentes las diferencias entre Aristóteles y Heidegger. Mientras en el primero la comprensión práctica de la vida humana representa una forma concreta de comprensión que entra en juego con otras como la física, biológica o psicológica, en el segundo estas condiciones prácticas expresan la constitución ontológica del ser-ahí mismo y, por tanto, preceden inevitablemente a cualquier acción.

3. El cuidado y la *phronesis*

La atracción que siente Heidegger por la ética aristotélica obedece sobre todo a la prioridad otorgada al saber práctico frente al teórico. Está claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *epistémé* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que, en consecuencia, cualquiera puede aprender. El que actúa, en cambio, se las tiene que ver con cosas y situaciones que no siempre son iguales, pero que precisan de una elevada sagacidad y siempre exigen una decisión.³³ He aquí el problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética y que le coloca ante el dilema del saber qué hacer y cómo obrar correctamente en cada caso.

Este saber ético no apunta hacia el establecimiento de normas de comportamiento universales y permanentes, sino que se vincula con las situaciones concretas en las que se desarrollan las acciones humanas. Es evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de su material. La cuestión es cómo distinguir el saber que se tiene de sí mismo como persona ética (*phronesis*) del saber que se tiene para fabricar algo (*techne*). Una técnica se aprende y se puede olvidar. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional, que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro.³⁴ El sujeto de la *phronesis* se encuentra ahora en una situación de acción, está ya siempre obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de cada momento.

La *phronesis* tiene como meta la acción humana, mientras que la *techne* se cierra sobre la producción. Esta diferencia aristotélica entre actuar y producir ha entrado a formar parte del discurso ético. El éxito ético o moral no responde a la aplicación de una técnica determinada. Sólo se logra a través de la acción misma. La *phronesis* no está sometida a normas lógicas apodícticas, sino que se mueve en el contexto de situaciones siempre abiertas. La lógica del saber científico (*episteme*) se muestra indiferente frente a la situación. El saber práctico (*phronesis*), en cambio, siempre es empírico, ligado a las respuestas que en cada momento hemos de dar en los casos reales. Aquí no tienen cabida leyes aprióricas del conocimiento. Precisamente este nexo insustituible entre la

³³ Resulta evidente que la prudencia, al limitarse a los casos individuales, no es ciencia. Se opone, de este modo, al intelecto que establece definiciones universales (cf. EN VI 8, 1142a25-26).

³⁴ Cf. gadamer, 1993: 85-86.

phronesis y la experiencia de la vida se convierte en Heidegger en el patrón de su análisis del cuidado. Éste tampoco se deja deducir a partir de principios transcendentales, ya que es una virtud que se va adquiriendo en el transcurso de la vida fáctica de cada uno.

Nos parece que Heidegger le asigna al cuidado unas capacidades de decisión en cierta medida análogas a las de la prudencia aristotélica. ¿Qué ocupa el centro de reflexión de la prudencia y del cuidado? El ser-ahí mismo. ¿Cuál es la naturaleza de la prudencia? «El ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo».³⁵ La *phronesis* remite, de entrada, a aquel que piensa. Y a diferencia de las cosas producidas, el que piensa es el propio hombre, el ser-ahí mismo: «la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea, al individuo».³⁶ Mientras que el *télos* de la *techne* se circunscribe a los entes intramundanos, el de la *phronesis* se concentra en las diferentes situaciones fácticas de existencia del ser-ahí. En este sentido, la prudencia encarna un modo de verdad en tanto que descubre al ser-ahí en su concreta facticidad histórica.³⁷

No obstante, en la medida en que el ser-ahí se encuentra de ordinario preso de los placeres y de la cotidianidad aumenta el riesgo de su pérdida en el «uno» (*das Man*). El ser-ahí puede diluirse en este tipo de existencia, por lo que «la prudencia se halla enzarzada en una batalla constante con esta tendencia propia del ser-ahí a la caída».³⁸ Pero, a su vez, la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su autenticidad, sometida ésta a una constante dinámica de toma de decisiones que se mueve en el plano kierkegaardiano del *entweder-oder* de una vida propia o impropia. Por tanto, del mismo modo que la *phronesis* no es algo evidente sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado sino algo en incesante proceso de realización. Serán el instante de la decisión (*kairos*)³⁹ y las posibilidades de elección (*proairesis*)⁴⁰ los que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en juego.

La *phronesis* encarna la capacidad de gobernar el timón de mi voluntad y la de proyectar mi vida. La *phronesis* es, por un lado, aquella virtud dianoética que remite a la contingencia del sí mismo y, por el otro lado, dibuja la posibilidad de la autorrealización en la vida fáctica. A tenor de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista*, la verdad que acontece en la *phronesis* tiene como objetivo desvelar «el modo del ser del ser-ahí en su totalidad»;⁴¹ en otras palabras, el propio poder-ser-sí-mismo (*Selbst-Sein-Können*). Ahora bien, el ser-ahí se caracteriza por la facilidad de quedar sumido en los quehaceres cotidianos, de tal modo que la *phronesis*

³⁵ EN VI 5, 1140a25-27.

³⁶ EN VI 8, 1141b30.

³⁷ Cf. GA 19: § 8, 51-52 y PIA: 258-259; además, Caputo, 1994: 330-332.

³⁸ GA 19: § 8, 52-53 y § 19, 135; véase también Taminiaux, 1989: 134ss.

³⁹ Cf. GA 19: § 8, 52 y PIA: 259. En el fondo, Heidegger no está haciendo otra cosa que equiparar el instante de la decisión con el tiempo kairológico que había descubierto en la escatología paulina.

⁴⁰ La elección no se ha de entender en el sentido de una elección entre diferentes posibilidades existentes en un momento dado. La elección, más bien, facilita una orientación previa, o sea, anticipa el tiempo de la acción: «el principio de la acción es, pues, la elección -como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo» (EN VI 2, 1139a30-33).

⁴¹ GA 19: § 8, 49.

plasma «la lucha constante contra la tendencia del ser-ahí al encubrimiento».⁴² Con ello Heidegger va desplazando su interés hacia una interpretación de la *phronesis* en términos de verdad ontológica y transparencia (*aletheia*) de la existencia humana misma.

El grado de autodeterminación, al que apunta el análisis de Heidegger y que se inscribe en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a la existencia humana, se halla siempre abocado a una doble posibilidad: ora una existencia impropia ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de mí mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un «elegir por sí mismo», que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas externas; una apreciación que está en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el ser-ahí ante la angustia, que «le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser».⁴³

Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece el ser-ahí con su ser? Básicamente, una relación de signo práctico, que Heidegger reformula en la expresión «a este ente *le va* en su ser este mismo ser».⁴⁴ Pero a este aspecto teleológico se le añade el de la facticidad, lo que significa que el ser-ahí «se ha de» comportar así respecto a su ser. De ahí que Heidegger conciba la existencia como un «tener-que-ser» (*Zu-sein*): «la «esencia» de este ente consiste en su tener-que-ser».⁴⁵ Nadie puede arrebatarle a nadie su existencia. Ésta es intransferible y, en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) del ser-ahí, es algo personal. Esta existencia nos es dada como algo que hemos de ser y por lo que nos hemos de cuidar. Por eso, ese comportamiento es esencialmente práctico. y está entroncado en la situación histórica en la que vivimos fácticamente a diario. Heidegger, al igual que Aristóteles, aboga por una relación no teórica, es decir, práctica con el propio ser. ¿Entonces en qué se distingue esta concepción de la de Heidegger? Principalmente en tres aspectos.⁴⁶

En primer lugar, Aristóteles desarrolla únicamente el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: el hombre pone en juego su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre *tiene-que-ser* su propio ser. Este tener-que-ser se concreta en la ineludible responsabilidad consustancial a la condición arrojada (*Geworfenheit*) del ser-ahí.⁴⁷ Mientras que el primer aspecto voluntario tiene el carácter de una *posibilidad* práctica, el segundo representa el momento ineludible de una *necesidad* práctica. Posibilidad y necesidad codelimitan la conducta práctica del ser-ahí. Toda elección está determinada por estos dos momentos. El hecho de que siempre nos encontremos en un determinado contexto de acción indica el nivel de facticidad; pero, a su vez, toda acción se realiza en un espacio de posibilidades. La carencia de

⁴² GA 19: § 8, 52; cf. también Imdahl, 1997: 191-192.

⁴³ SuZ: § 40, 191 / SyT: 212.

⁴⁴ SuZ: § 4, 12 / SyT: 35.

⁴⁵ SuZ: § 9, 42 / SyT: 68. Cf., además, Tugendhat, 1993: 176s.

⁴⁶ Ampliamente comentados en Tugendhat, 1993: 179-190.

⁴⁷ Cf. SuZ: § 29, 135 / SyT: 159.

posibilidades significaría que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad. Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser, si bien el hecho mismo de tener que realizarlo me determina ontológicamente.⁴⁸ En segundo lugar la concepción heideggeriana se diferencia de la aristotélica, más allá de los aspectos descriptivos de ese fenómeno, por el rendimiento ontológico que se le quiere extraer al afirmar. Para Heidegger, el sentido del ser es de una naturaleza radicalmente diferente al de la mera presencia y constatación de las cosas. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué alternativa existe a esta orientación? La solución de Heidegger consiste en demostrar el carácter derivado de la presencia frente al originario poder desocultante del ser.

Y, por último, como ya se ha indicado en el apartado anterior, la reivindicación y prioridad de esta dimensión práctica del ser-ahí pretende, frente a la tradición moderna, una reorientación de la problemática ontológica. Que el ser-ahí se cuide y comporte primariamente de modo práctico coloca el modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la *phronesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de «resolución» (*Entschlossenheit*). En el mismo orden de ideas expuesto en este trabajo, se puede pensar que la crítica heideggeriana del concepto tradicional de la conciencia, como una realidad flotante sin anclaje en el mundo, tiene unas profundas raíces aristotélicas.

4. Conclusiones

Las exégesis aristotélicas en torno a la verdad y la temporalidad confluyen en el programa heideggeriano de una ontología fundamental. A partir de la concepción de la verdad en Aristóteles, Heidegger desenmascara las limitaciones de las verdades proposicionales y logra ampliar ontológicamente el concepto de verdad. Para ello resulta decisivo situar el problema de la verdad en el comportamiento descubridor del ser-ahí, la *psyche* como *aletheuein*, por el que la verdad conserva la dimensión originariamente desocultante. Esto significa, a su vez, estipular la preeminencia del ser-ahí frente a los restantes entes y acometer la subsiguiente investigación de sus determinaciones ontológicas. En oposición a la postura fenomenológico-trascendental de Husserl, Heidegger piensa haber encontrado en Aristóteles, sobre todo en la *Ética a Nicómaco*, una fenomenología de la vida cotidiana liberada de connotaciones subjetivistas. La radicalización de los momentos estructurales de la *theoria*, *poiesis* y *praxis* le habría servido para establecer la diferenciación entre los tres modos de ser del ser-a-la-vista, del ser-a-la-mano y del ser-ahí. Precisamente en la caracterización del ser-ahí, Heidegger escoge como hilo conductor la relación práctica que dicho ser-ahí mantiene con el

⁴⁸ Esta concepción de que a la existencia humana pertenecen estos dos aspectos complementarios de la posibilidad y de la necesidad es probable que le fuera sugerida por la lectura de Kierkegaard. Al analizar la desesperación en *La enfermedad mortal*, se reconoce que «para que el yo se realice con toda libertad, son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad. (...) El yo es tanto posible como necesario; es un sí mismo que tiene que ir haciéndose. En cuanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos en la posibilidad» (Kierkegaard, 1957: 32). La persona, por tanto, es una síntesis de posibilidad y necesidad; dicho en clave heideggeriana, el ser-ahí es un proyecto arrojado.

mundo en el contexto de una asimilación productiva de la *praxis* y de la *phronesis*. La determinación del ser-ahí, en clave de un-tener-que-ser y de una conciencia de la situación, evoca un sentido de estos dos términos de talante aristotélico. Del mismo modo, la concepción del ser-ahí como cuidado y sus tres momentos estructurales de la afeción, de la comprensión y del habla parece retrotraerse a la determinación de la *praxis* a partir de la *órexis* y de la *proairesis*.

La otra línea de interpretación de Aristóteles, la interpretación del tiempo, conduce a Heidegger al convencimiento de que la triple distinción de *poiesis*, *theoria* y *praxis* identifica realmente los modos fundamentales del ser-ahí, si bien no logra captar su unidad originaria. Al final del curso de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Heidegger concluye su discusión sobre los cinco modos como el alma se acerca a la verdad con la siguiente definición del ser humano: «el ser humano (*anthropos*) es el ser viviente (*zoon*) al que pertenece la *praxis*. Y, más aún, el *logos*. Estas tres determinaciones van unidas: la esencia del ser humano se resumen en la frase *zoe praktike tou echontos* (cf. EN I 7, 1098a3ss). El ser humano es aquel ser vivo que, de acuerdo con su modo de ser, tiene la posibilidad de actuar».⁴⁹

Aristóteles no es capaz de plantearse la pregunta por la unidad estructural de estas determinaciones, porque se sigue manteniendo en los esquemas de una visión naturalista, cronológica, no kairológica del tiempo.⁵⁰ Por consiguiente, la ontología aristotélica presupone una comprensión del ser como presencia. Con todo, Heidegger destaca el esfuerzo de Aristóteles por conectar el tiempo con el alma humana. Una intuición que más tarde Heidegger magnificará ontológicamente con la equiparación de ser-ahí y temporalidad. En un pasaje del *De anima*, no exento de controversia, Aristóteles atribuye al ser humano una característica peculiar que lo diferencia del resto de los seres vivos, a saber, la capacidad de percibir el tiempo y de proyectar sus deseos hacia el futuro.⁵¹ Aquí encuentra Heidegger, que sin duda conoce este pasaje, la inspiración para uno de sus más decisivos descubrimientos filosóficos: la identificación de la estructura ontológica unitaria del ser-ahí con la temporalidad originaria.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1983): *Acerca del alma*. Madrid, Gredos.

Aristóteles (1985): *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Madrid, Gredos.

Aristóteles (1988): *Política*. Madrid, Gredos.

Bernasconi, Robert (1989): «Heideggers Destruction of *Phronesis*». *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII: 127-147.

Brogan, Walter (1990): «Heidegger and Aristotle». En Dallery, Arleen y Scott, Charles (eds.): *Crisis in Continental Philosophy*. Albany, State University of New York Press, pp. 137-146.

⁴⁹ GA 22: 312.

⁵⁰ Tema que desarrollará precisamente en su conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*.

⁵¹ Cf. De an. III 10, 433b7-8.

- Brogan, Walter (1994): «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology». En Kisiel, Theodore y Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 213-230.
- Buren, John (1994): *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
- Caputo, John (1994): «*Sorge* and *Kardia*: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart». En Buren, John y Kisiel, Theodore (eds.): *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 327-344.
- Courtine, Jean-François (1996): «Les «Recherches logiques» de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être». En Courtine, Jean-François (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 7-31.
- Gadamer, Hans-Georg (1993): *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, Martin (1978): *Frühe Schriften*. Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 1).
- Heidegger, Martin (1989): «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Informe Natorp de 1922). *Dilthey-Jahrbuch* 6: 237-274.
- Heidegger, Martin (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 63). (Trad. cast. de Jaime Aspiunza (1999): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza Editorial).
- Heidegger, Martin (1989): *Der Begriff der Zeit* (Conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo de 1924). Tubinga, Max Niemeyer. (Trad. cast. a cargo de Jesús Adrián y Raúl Gabás (1999): *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta).
- Heidegger, Martin (1992): *Platon: Sophistes* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924/25). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 19).
- Heidegger, Martin (1993): *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 22).
- Heidegger, Martin (1989²): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 24).
- Heidegger, Martin (1987¹⁶): *Sein und Zeit* (1927). Tubinga, Max Niemeyer. (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera (1998): *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria).
- Heidegger, Martin (1976²): «Mein Weg in die Phänomenologie» (1963). En *Zur Sache des Denkens*. Tubinga, Max Niemeyer, pp. 81-90.
- Heidegger, Martin (1974²): «Brief an Richardson» (1963). En RICHARDSON, William: *Through Phenomenology to Thought*. La Haya, Martinus Nijhoff, pp. xi-xxi.
- Imdahl, Georg (1997): *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Kalariparambil, Tomy (1999): *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Berlín, Duncker & Humblot.

- Kierkegaard, Søren (1957): *Die Krankheit zum Tode*. En *Gesammelte Werke* (Band 24/25). Colonia y Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag.
- Kisiel, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Krell, David Farrell (1994): «The «Factual Life» of *Dasein*: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*». En BUREN, John y KISIEL, Theodore (eds.): *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 361-380.
- McNeill, William (1999): *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*. Albany, State University of New York Press.
- Ruggenini, Mario (1996): «La finitude de l'existence et le question de la vérité: Heidegger 1925-1929». En Courtine, Jean-François: *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 153-178.
- Sadler, Ted (1996): *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*. Londres, Athlone.
- Sallis, John (1994): «The Truth that is not of Knowledge». En Kisiel, Theodore y Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 381-392.
- Schüssler, Ingeborg (1996): «Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Heidegger». En Courtine, Jean-François: *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 91-112.
- Sheehan, Thomas (1988): «*Hermeneia* and *Apophansis*: The Early Heidegger and Aristotle». En VOLPI, Franco (ed.): *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Boston y Londres, Kluwer Academic Press, pp. 67-80.
- Taminiaux, Jacques (1989): «La reappropriation de l'*Ethique a Nicomaque*: *poïesis* et *prâxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale». En *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 149-189.
- Taminiaux, Jacques (1992): *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany, State University of New York Press.
- Tietjen, Hartmut (1986): «Philosophie und Faktizität». *Heidegger Studien* 2: 11-40.
- Tugendhat, Ernst (1993⁵): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt del Main, Suhrkamp.
- Volpi, Franco (1984): «Heidegger in Marburg: Die Auseinander-setzung mit Aristoteles». *Philosophischer Literaturanzeiger* 37: 177-188.
- Volpi, Franco (1992): «*Dasein* as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle». En Macann, Christopher (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 91-129.
- Volpi, Franco (1994): «*Being and Time*: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?». En Kisiel, Theodore y Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp.195-212.
- Volpi, Franco (1996): «¿Es posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica». *Seminarios de Filosofía* 9: 45-73.

EL «ÉTHOS» FOUCAULTIANO

Joan Obrador

RESUMEN: En esta comunicación, el autor ha intentado ofrecer una visión coherente de la obra foucaultiana. Dejando de lado conceptos tradicionales que han servido para analizar dicha obra —tales serían: *estructuralismo, método arqueológico* o *método genealógico*—, se intenta rastrear aquí el interés básico del autor francés. Un doble objetivo guía la creación filosófica de Foucault: construir una nueva antropología filosófica y que, a su vez, sirva de base para elaborar *otra ética*. En este sentido, son básicos una serie de conceptos que aparecen en la última etapa de la obra foucaultiana: *subiectus, tecnologías del yo* o *estética de la existencia*. Por último, se apunta una posible comparación entre la ética foucaultiana y la ética kantiana.

ABSTRACT: In his article, the writer has tried to offer a coherent view of the Foucaultian works. Leaving aside the traditional concepts that have been used to analyze it, such as *structuralism, the archeological method* or *the genealogical method*, the writer tries to find Foucault's main interest. A twofold aim guides his philosophical work: to build a new anthropology and use it at the same time as the basis of a new ethics. In this sense, it is basic to consider a series of concepts which appear in the latest stage of Foucault's work: *subiectus, thecnologies of the self* and *aestheticsa of the existence*. Finally, the writer suggests a possible comparison between Foucaultian ethics and Kantian ethics.

En una entrevista concedida por Foucault a la revista *Concordia* en 1984, titulada *L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté* (La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad), explicó qué entendía por *ethos*: la manera de ser y de comportarse de un sujeto. Mi propósito en esta comunicación es mostrar que toda su obra se puede entender como una manifestación del peculiar *ethos* del «sujeto» llamado Michel Foucault. No porque este autor tenga claro cuál es la *manera de ser* y *la manera en que debe comportarse* un hombre, si fuera así nos encontraríamos ante un moralista, es más, ante un exhibicionista moral. La obra de Foucault, aunque pudiera parecer lo contrario, no es más que un intenso deseo por lograr la libertad. Es la conciencia clara de que el hombre occidental ha sido configurado a partir de unas sujeciones que le dominan. Este autor, a lo largo de toda su obra, intentará encontrar un nuevo *ethos* que haga posible, si no la destrucción de las «sujeciones» —cosa imposible por definición—, al menos una nueva conciencia en libertad. El filósofo que nos ocupa no aspira al pensamiento intemporal, al fundamento imposible, sino que su quehacer reflexivo se empapa del lenguaje y los conceptos vigentes en el momento histórico que le tocó vivir. No es mi pretensión sistematizar la obra Foucaultiana, ni establecer periodos temporales estrictos

en su producción, porque este autor nos lo prohibió explícitamente. Simplemente querría marcar cinco momentos que nos podrían ayudar a comprender un poco más la evolución de su pensamiento:

1° «El aprendiz de psicólogo». Dos obras capitales en sus inicios: *Maladie mentale et personnalité* (1954) y *Histoire de la folie* (1961). En este primer momento, nos encontramos con un universitario que duda entre continuar sus estudios hacia la ciencia psicológica o hacia la filosofía. Su tesis doctoral nos muestra un filósofo reflexionando sobre los límites de la razón y planteando una serie de preguntas turbadoras: ¿Qué representó el devenir de la locura durante el clasicismo: la historia de una enfermedad, en sentido estricto, o la historia de una gran exclusión? ¿Por qué razón apareció el manicomio? ¿Quién es el loco, una vez que la ciencia médica del XIX objetivó su rostro y diseccionó su mente?

2° «El historiador de las ideas y teórico del conocimiento». *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical* (1963) constituye un gozne oportuno entre estas dos primeras etapas. En esta obra, a la vez que continúa desarrollando un análisis histórico de la ciencia médica, Foucault realiza un profundo análisis de una de las cuestiones que más inquieta al hombre, tanto desde la perspectiva de la existencia como desde la reflexión teórica: el problema de la finitud, de la conciencia de la finitud. Durante la lectura de esta obra se me apareció una cuestión que, tal vez, tenga un profundo sentido: ¿Qué influencia tuvo la definición heideggeriana del hombre como «el ser para la muerte» en la redacción de esta reflexión sobre el origen de la medicina contemporánea? *Les mots et les choses* (1966), en su momento, apareció como la obra cumbre de la creación foucaultiana, central tanto por su contenido como por la metodología empleada. Nuestro autor realiza la arqueología de las ciencias humanas, podríamos decir la «arqueología del hombre», dado que su objeto de estudio como las propias ciencias humanas nacieron a la vez, como fruto de la episteme que constituyó la edad moderna. Así, la desaparición de dicha episteme supondría tanto la desaparición del *hombre* como de las ciencias que lo estudiaban. Sin embargo, Foucault utilizó un tipo de metodología, calificada tradicionalmente como «estructuralista», poco clara y, posiblemente, mucho más oscura de lo que pretendió. De ahí la exigencia de una obra como *L'archéologie du savoir* (1969) que constituyó, más que un nuevo «discurso del método», una creación metodológica «ad hoc». Esta obra constituirá un intento por explicar el tipo de discurso empleado en la obra anterior, nunca puede ser vista como una nueva propuesta metodológica para aplicar en el ámbito de las ciencias humanas, dado que ni el propio autor continuó desarrollando dicha propuesta metodológica, ni tuvo otras aplicaciones. Por ello, creo que es lícito preguntarse si este filósofo fue un auténtico «estructuralista» o simplemente se dejó subyugar por el encanto de la filosofía del momento.

3° «El teórico del poder». En 1975 aparece *Surveiller et Punir*, primera gran reflexión teórica de este autor sobre el poder. La obra presenta también el carácter genealógico-arqueológico de obras como *Nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* o su tesis doctoral. (Dicho sea entre paréntesis: no pretendo identificar lo que nuestro autor llamaba *arqueología* frente a la *genealogía*. Lo único que sucede es que, desde la lectura que desde aquí se ofrece, estos conceptos metodológicos son irrelevantes. No serían más que aproximaciones diferentes, en un sentido estilístico, a diferentes contextos históricos. Pero a nosotros no nos debe interesar el Foucault historiador, sino el filósofo). En *Vigilar y Castigar*, digo, vuelve a analizar la época post-revolucionaria para mostrar el tránsito del suplicio como castigo a la época carcelaria. Este tránsito no significaría

realmente un «avance» en la constitución de un poder más «humanitario», sino, simplemente, un cambio en las estructuras del poder, ni mejor ni peor, diferente. Pero Foucault no será nunca un politólogo, un «científico de la cosa pública», del Poder, porque su concepción de que sea dicha realidad cuasi inmaterial tendrá poco que ver con la concepción tradicional de la ciencia política. El poder no será aquello que actúa en un plano vertical, de arriba abajo... (de gobernante a gobernado, de soberano a súbdito, de amo a siervo) o aquello por lo que luchan las diferentes clases sociales desde los albores de la historia, sino que es una entidad presente en toda realidad social porque es connatural al sujeto. El hombre, por el hecho de serlo, entabla necesariamente relaciones con «el otro» y, toda relación, implica la aparición de relaciones de poder, de dominio: ya hablemos de una relación de amistad, de amor o de poder político, en sentido estricto. Así, el poder no es siempre malo, ni tiene porqué corromper, también puede ser creativo y dar lugar a lo que llamamos «bueno».

Tres aspectos a remarcar: primero, la relación de Foucault con el poder fue tanto teórica como práctica. Escribió una gran cantidad de textos que deberíamos situar en una concepción del poder más allá del liberalismo o el marxismo tradicionales. Sin embargo, nunca debemos olvidar su compromiso en la defensa de los más débiles de nuestra sociedad: los presos llamados «comunes» o los *excluidos*. Aquí, vuelve a plantear una pregunta insidiosa: ¿Existen los llamados *presos comunes* o todo preso, por el simple hecho de transgredir las normas, es *político*?

Segundo, más que con la filosofía política, tal vez debamos relacionar el análisis foucaultiano con la metafísica nietzscheana de la «Voluntad de Poder», pues no piensa el poder como una prerrogativa exclusiva del gobernante, sino como algo constitutivo del individuo, en definitiva, del ser.

Tercero, de esta manera, nos encontramos con un análisis del sujeto, más que con una reflexión sobre las estructuras del gobierno. El tránsito de los textos que reflexionan sobre el poder, a los textos que piensan la constitución del sujeto es natural, incluso necesario; porque el poder incumbe directamente a la constitución del sujeto humano.

4º «El analista del sujeto». La preocupación por pensar qué sea el sujeto está presente en Foucault desde el primer momento. Su tesis complementaria consistió en la traducción de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropología en sentido pragmático) de Kant. Los textos en que reflexiona sobre qué es el individuo, el sujeto, cerrarían sobre sí un curioso recorrido filosófico: del hombre loco, al enfermo y mortal; del hombre disecado por las ciencias, al hombre dominado por la *ley*; del hombre sexual, al hombre ético. Un recorrido eminentemente antropológico. La idea central que mantendrá Foucault sobre la subjetividad humana es que no se trata de una *realidad substancial* —es decir, de una realidad ya acabada, estática—, sino que la interpreta a partir de un principio *formal*. Forma no en sentido platónico, sino en una significación muy próxima a lo estético. Así, la subjetividad humana adquiere la propiedad de maleabilidad de la obra de arte. No hay duda que la constitución del sujeto se determina por una serie de condiciones externas, de ahí la raíz etimológica del término que empleamos: el campo semántico del término latino *Subiectus* abarca acepciones, junto a la de sujeto, como la de *sometido* o *dominado*. De esta manera, la constitución íntima del sujeto se modificaría conforme a la alteración de las condiciones externas. Pero estos cambios en la subjetividad no sólo tienen causas externas, sino que el propio sujeto tiene la capacidad de modificar su propia configuración. A partir de este momento, aparece un nuevo concepto capital en la obra foucaultiana: *tecnología del yo* o *prácticas de sí*.

Se podría afirmar que la idea de que el hombre es un ser maleable, sin un acabamiento dado de por sí, está presente en toda la obra foucaultiana. Hasta la *Histoire de la sexualité*, Foucault incide en los factores externos que constituyen al hombre en su intimidad: el manicomio, la ciencia, la cárcel, la pedagogía... El loco, el hombre racional, el delincuente, no serían otra cosa que un producto de dichas instituciones sociales. Pero a partir de *L'Usage des plaisirs (El uso de los placeres)*, este autor descubrirá que el individuo puede hacer una labor ascética para construirse desde el interior. Este cambio radical de perspectiva se une al redescubrimiento que hizo Foucault de la antigüedad clásica en las postrimerías de su vida. Una pregunta siempre quedará sin respuesta: ¿qué razones profundas provocaron esta mutación en su pensar?. Tal vez quedase subyugado por el gran descubrimiento griego: la libertad.

Cabe decir que no publicó ninguna obra definitiva sobre esta nueva ontología del sujeto, sino que su reflexión se desarrolla de manera viva: en los cursos que imparte en el *Collège de France* y en conferencias que imparte en diferentes foros universitarios internacionales, especialmente estadounidenses. Muy relevantes son los seminarios y conferencias que ofreció en la Universidad de Vermont entre los años 1979 y 1981, recogidos en los artículos titulados «Omnes et singulatim: Toward a Criticism of «Political Reason»» («*Omnes et singulatim*»: hacia una crítica de la «Razón Política») y «Technologies of the Self» (*Tecnologías del Yo*).

5º: «El moralista». En 1976, el año siguiente a la publicación de *Vigilar y Castigar*, aparece *Historia de la Sexualidad. I La Voluntad de Saber*. Aparentemente, ambos textos pertenecen al mismo ámbito: el análisis del poder como productor de discursos. Discursos que, en esta ocasión, constituirían al sujeto en su más profunda intimidad: su sexualidad. Incluso hay una clara coincidencia en el tiempo histórico con «Vigilar y Castigar» o «Las palabras y las cosas»: la modernidad post-revolucionaria. La sexualidad, al igual que el hombre, no sería más que fruto de la episteme post-revolucionaria. Y su fin, también estaría próximo. De esta manera, Foucault se nos aparecería como un analista del presente «radical», si hablamos en términos históricos amplios. Como si este autor realmente creyera que nuestra contemporaneidad, a partir de una discontinuidad absoluta, no tuviese relación alguna con la época pre-revolucionaria, por no hablar de períodos históricos anteriores. Sin embargo, entre el proyecto inicial, y su continuación transcurrieron ocho largos años. Nunca había estado tanto tiempo Foucault sin publicar una obra. Tal vez por ello, fue el período en que reflexionó con más intensidad y en el que orientó definitivamente un transcurrir filosófico que, en algunos momentos, podía haber dado la sensación de no saber a donde se dirigía. En estos años Foucault marca el límite de su reflexión: la constitución histórica del sujeto, no del sujeto transcendental —imperecedero por inasible—, sino un sujeto tan de «carne y hueso» que se permite el lujo de «corromperse en el placer». Así, reconoce un profundo cambio de perspectiva y, consecuentemente, del contenido de su reflexión: «... parece —en todo caso es la hipótesis que quisiera explorar aquí— que hay todo un campo de historicidad compleja y rica en la manera como se conmina al individuo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual. Se trataría de ver cómo, del pensamiento griego clásico a la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetividad se definió y se transformó» (Hª S. 2. *El uso de los placeres*, pág. 32).

Ya no se trata de un análisis que, partiendo del poder, pretenda alcanzar al sujeto. Ahora, Foucault acude al origen de la constitución del problema que desde siempre le

preocupó: el sujeto. La búsqueda de la constitución del sujeto ya no se centra en la lectura de textos redactados en nuestro pasado inmediato, sino que Foucault se adentra en la lectura de los textos antropológicos más antiguos que existen: la filosofía clásica griega, los textos más relevantes del helenismo y la filosofía romana. Su historia de la sexualidad debía haber concluido con un análisis de los textos cristianos que dieron origen a la antesala de la subjetividad occidental. Por otro lado, la constitución de la subjetividad humana este autor la contempla íntimamente unida a la configuración de la «materialidad» ética-sexual: «¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral?. ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta «problematización?» Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento... definir las condiciones en las que el ser humano «problematiza» lo que es, lo que hace y el mundo en que vive». (Ibid, pág. 13). —¡Qué lejos quedan estas palabras del ‘profeta’ de la «muerte del hombre»!—. Nada que ver con el supuesto filósofo estructuralista que tenía en el humanismo filosófico a su mayor enemigo. Con su retorno a la filosofía antigua, Foucault rompe no sólo con el periodo de la historia que hasta este momento le había interesado en exclusiva, sino que significa el olvido de los dogmas estructuralistas que habían dominado gran parte de su pensar tales como la exigencia de la discontinuidad histórica radical, la inexistencia de un referente para el concepto «ser-humano», la construcción de una filosofía más allá de cualquier reflexión ética, etcétera.

¿Cuál es la causa profunda de que este autor busque la raíz del hombre occidental en el tránsito del helenismo al cristianismo?. ¿Qué pretendía al contraponer la moral clásica griega a la moral que preconizó la pastoral cristiana?. Tal vez pretendió mostrar que no sólo existe una moral válida, la moral del código, aquella que le indica al sujeto qué es el bien y qué es el mal, aquella que se enraíza en las Tablas de Moisés. Esta moral —la moral kantiana también formaría parte de ella— determina una completa sujeción del sujeto. En contraposición, mostrará la viabilidad de morales que hagan recaer el elemento fuerte en el propio sujeto. La justificación de un acto, en este caso, no será externa —el código ya no cumple una función significativa—, sino interna, de lado de la subjetividad. A este esfuerzo del sujeto por justificar su comportamiento desde sí mismo, Foucault le dará el nombre de *prácticas de sí* o *práctica ascética*.

La moral grecorromana supuso el auge de este tipo de morales. Lo curioso es que los dos tipos de moral pueden demandar del sujeto el mismo tipo de comportamiento, un ejemplo de ello sería la exigencia de austeridad sexual que tan exhaustivamente explica en el segundo y tercer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1984). En el mundo de la polis griega no existió el matrimonio igualitario que conocemos: a la esposa se le exigía una completa fidelidad, mientras que el esposo no tenía obligación alguna en su comportamiento sexual. Sin embargo, los moralistas de la época (Foucault cita a Platón, Jenofonte, Isócrates o al mismo Aristóteles) exigen que el marido restrinja, cuanto más mejor, sus contactos sexuales fuera de su contrato conyugal. ¿Por qué razón? Es una cuestión política: si un hombre, que debe ser el jefe de su hogar, muestra un comportamiento austero en la utilización de sus placeres; es decir, muestra un claro dominio sobre su comportamiento, aumenta su valor y capacidad de mando sobre su esposa y el resto de los habitantes del *Oikos*. En el mundo latino se irá extendiendo la idea de la necesidad de la fidelidad mutua en el matrimonio, pero no como virtud política, sino como una exigencia natural. El ser humano sólo alcanza la plenitud existencial en el lazo conyugal, tanto por una exigencia biológica como

sentimental —el hombre sólo llega a su plena realización cuando comparte su vida entera con otro—. Plutarco, en su *Diálogo sobre el amor*, se mostraría como un monógamo a ultranza antes del Cristianismo, dando poderosas razones que explicarían que el único compañero posible para compartir la vida de un hombre es una mujer. Por su lado, la Pastoral Cristiana exigirá el comportamiento monogámico tanto del hombre como de la mujer, no por razones «naturales» o «políticas», sino desde una condena explícita del placer sexual y como mandato divino. A partir del cristianismo, la austeridad sexual no será ya una autoimposición del hombre, sino una heteronomía radical, extramundana. En los dos primeros casos se justifica la austeridad sexual por razones que podríamos llamar «internas al hombre», mientras que en el tercer caso la justificación nos cae del «cielo». Como vemos, la diferencia no recae en el tipo de comportamiento demandado sino en su justificación. A partir de su reflexión sobre la constitución del sujeto, es claro que Foucault se decanta por una moral que se fundamente en las prácticas de sí. Una ética sin unos principios externos al propio individuo, al ser de carne y hueso que actúa. No podía ser de otra manera, porque este es el terreno de la auténtica libertad, el lugar donde el sujeto puede ser aquello que quiera.

Hay quien piensa que una ética sin unos principios incólumes, simplemente no es ética. «¿Cómo podría funcionar una moral sin principios?» —Se preguntan perplejos—. Ahora bien, después de la mucha sangre inocente que se vertió durante el siglo XX en nombre de sacrosantos principios —y que todavía hoy corre—, el *ethos* foucaultiano constituye una apuesta arriesgada: construyamos una ética sin principios. Es posible que pueda parecernos una propuesta inmoral, pero si nos aproximamos sin prejuicios, tal vez descubramos una ética a la medida del hombre de nuestro tiempo.

Quisiera señalar un paralelismo que creo descubrir entre Kant y Foucault. Existe la misma relación en la tríada crítica: imperativo categórico, razón práctica y sujeto trascendental; que en la tríada sobre las *tecnologías del yo*: prácticas de sí, estética de la existencia y *subiectus*. La única diferencia que habría, si se me permite emplear un concepto ya antiguo, sería de índole epistémica.

Si aceptamos la existencia de una Razón Universal, es lógico concluir que de ella podemos obtener una norma moral que nos obligue a todos por igual. Creo que la razón que entró en crisis es de este tipo: una razón que abarca a la vez la tecno-ciencia y la sabiduría moral. Por el contrario, si entendemos la razón humana —con minúsculas— como un componente más de ese *subiectus* que somos y aceptamos que la racionalidad está afectada en su constitución por el devenir temporal que nos posee, las *prácticas de sí* constituyen una de las pocas posibilidades que poseemos de construir una moral con sentido para el individuo que vive hoy día. Este es el punto en que desearía comenzar mi reflexión sobre Michel Foucault en el futuro.

METAFÍSICA NEGATIVA PARA UNA RAZÓN MIMÉTICA

Marta Tafalla

Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: Este artículo analiza la contribución de T.W. Adorno a la búsqueda de los límites de la razón. Este autor propuso un concepto de razón finita con el objetivo de liberarla de la *hybris* de la voluntad subjetiva, y ofreció una reflexión muy sugerente sobre cuáles son los límites de la razón frente a la metafísica y frente a la naturaleza.

ABSTRACT: This article analyzes the contribution of T.W. Adorno to the research of reason's limits. This author purposed a concept of finite reason in order to save it from the *hybris* of the subjective will, and offered a suggestive reflection on reason's limits in front of metaphysics and in front of nature.

La razón ilustrada, aquella que supo ganarse la confianza de una humanidad que la erigió en motor del progreso, había puesto como ideal una universalidad que, alzándose por encima de los entramados de egoísmos individuales que se tejen en el espacio y el tiempo, liberaba al sujeto de sus intereses subjetivos y lo entregaba a una objetividad válida para todos en cualquier momento y lugar, descubriéndole su igualdad con todos los seres racionales. Pero cuando a principios del siglo XX la Escuela de Frankfurt, continuando la obra de los pensadores de la sospecha, puso fin a la confianza en la razón al desenmascararla como instrumento de dominio, dictaminó que tal universalidad no era más que pretensión totalitaria, lo que se hacía evidente si se reconocía en los totalitarismos políticos la encarnación histórica de las totalidades idealistas.¹

El gran problema de la humanidad del siglo XX, decían los frankfurtianos, es la *hybris* de racionalidad que se ha extendido sobre todas las cosas para dominarlas, y que

¹ Está por examinar de qué manera se encausa esta afirmación de la Escuela de Frankfurt dentro de la más amplia corriente judía que denuncia la vinculación del idealismo con el totalitarismo, y en la cual son claves las obras de Franz Rosenzweig y de Emmanuel Levinas. Los estudios elaborados al amparo del proyecto de investigación del CSIC "Filosofía después del Holocausto" ofrecen buen material al respecto. Véase por ejemplo :

MANUEL REYES MATE *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 1997.

JOAN-CARLES MÈLICH *Totalitarismo y fecundidad*, Anthropos, Barcelona, 1998.

sólo declara su igualdad para someterlas con un único método, por razones de economía industrial. Pero de todos ellos, el más amante de paradojas y contradicciones, aquel T.W. Adorno que había heredado de Hegel no la pasión por el todo («El todo es lo no verdadero»² decía), sino por la dialéctica, denunciaba que la omnipresencia de razón se debía en realidad a una ausencia de la misma.

Lo que parece un exceso de razón no es sino su rendición a quien por naturaleza es excesiva, la voluntad subjetiva y sus ansias de dominio. La razón que tomamos por señora absoluta de la realidad no es más que razón olvidada de sus propios fines que se ha entregado como medio a los fines de la voluntad, cediendo así el luminoso instrumento del tiempo de las luces a la ceguera de la mera voluntad, entregando el motor del progreso a la perpetuación repetitiva de lo mismo en que consiste la lucha por la vida.

Reducida a instrumento y rendida a la voluntad, la razón se contrae a un único principio que determina su proceder: el principio de identidad, cuya función consiste en legitimar los intereses subjetivos subjetivizando el mundo, en identificar lo real con quien va a dominarlo para predisponerlo al dominio. Emulando el principio divino creador, la razón se hace el mundo a su imagen, para que bajo la afirmación de la identidad entre lo real y lo racional resulte imperceptible la diferencia aniquilada.

Adorno realiza desde esta denuncia una crítica a la epistemología tradicional, a la cual acusa de impedirse conocer cómo es la realidad al antropologizarla para asegurarse su control,³ pero lo que nos ocupa aquí es el convencimiento adorniano de que cuando la razón fuerza a todo lo real a ser racional, no lo hace por su interés intrínseco, por sí o para sí misma o desde su autonomía, sino para otra, para la más irracional, la voluntad.

En la filosofía adorniana, donde todos los males son formas diversas del olvido, y el conocimiento sólo lo es si incluye la memoria, el único modo de comprender la razón es recordar su procedencia. Y para uno de los pocos autores contemporáneos que recuerdan que la continuación idealista de Kant no era la única posible y que reivindican la opción de Schopenhauer, el origen de la razón no es otro que la autoconservación, a la cual sirve del mismo modo que las garras o el veneno en otras especies. «Es imposible separar simplemente la racionalidad de la autoconservación. (...) La ratio se ha originado como instrumento de autoconservación, de comprobación de realidad.»⁴

A diferencia de Schopenhauer, sin embargo, y tal como narran en ese ejercicio de memoria hipotética que es la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer consideran que la razón no fue la estrategia originaria de supervivencia empleada por la humanidad, sino que apareció sólo en segundo término, una vez comprobado el fracaso de la primera. Bautizada ahora como mimesis, esa estrategia propia de una época anterior a la razón y el lenguaje, había consistido en protegerse de las amenazas de la

² T.W. ADORNO *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987, p 48.

Algunos de los momentos fundamentales en los que el autor desarrolla esta idea pueden encontrarse en las siguientes obras: *Intervenciones*, Monte Ávila, Caracas, p 11-12, p 21; *Actualidad de la Filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p 73; *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1984, p 12 y ss, p36, p 141; *Prismas*, Ariel, Barcelona, 1962, p 58-59.

³ El autor desarrolla esa crítica, fundamentalmente, en sus obras: *Dialéctica Negativa*; *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973; *Terminología filosófica I y II*, Taurus, Madrid, 1976-1977.

⁴ T.W. ADORNO *Consignas*, p 175.

naturaleza imitándola, repitiéndola, ofreciendo el propio organismo como continuación armónica del ritmo y el orden natural. Tal como los animales se camuflan en el medio para no ser atacados y salvan la vida silenciando su apariencia y negando sus límites, así pretendían los seres humanos confundirse en ella, y renunciaban a definir con fuerza una identidad propia que se diferenciara, que interrumpiera, para disolverse armónica y pacíficamente en lo que no eran. Renunciando a forjar un yo propio se asimilaban a la naturaleza, continuándola armoniosamente en una actitud que tampoco dejaba de tener algo ambiguo, ya que suponía aceptar sin hacerle violencia un orden violento de por sí.

Una vez tal intento fue desestimado como inútil y después terriblemente reprimido para que no entorpeciera esa segunda estrategia con la cual es incompatible, el ser humano sustrajo su propio yo de la dispersión natural, lo arrancó con violencia contra la naturaleza y contra sí mismo, lo alzó en vertical sobre el continuo y descubrió el uso del principio de identidad para forjar su propio yo y forzar todo lo que él no era a identificarse con su propia voluntad. La razón realizó la inversión estructural por la cual el ser humano deja de ser víctima de un dominio irracional para ser la dictadora de una tiranía racional.

Ahora bien, si la razón no consiste más que en un instrumento biológico, entonces no aporta nada nuevo a la realidad; únicamente prosigue, aunque desbocándolo, el orden natural. «La historia humana como historia de un creciente dominio de la naturaleza prosigue la inconsciente historia natural, el devorar y ser devorado.»⁵

La razón no sería más que la justificación del ansia de cualquier animal de destruir vida para continuar viviendo: «El sistema, en el cual el espíritu soberano se creyó transfigurado, tiene su prehistoria en algo anterior al espíritu: la vida animal de la especie.»⁶ Y aún más: «El sistema es vientre hecho espíritu, y la furia el signo distintivo de todo idealismo.»⁷

Pero Adorno todavía puede salvar la confianza en la razón. Más difícil le resultaría si partiera de la razón totalitaria y originaria de Hegel, pero dado que sabe, con Schopenhauer, que la ilimitada no es la razón, sino la voluntad de vivir, Adorno puede justamente reivindicar la razón como límite. De modo que propone la tesis de que para acabar con el dominio subjetivo de la realidad lo necesario no es limitar la razón, sino redescubrir la razón como facultad de los límites. La solución a nuestra época es hacer emerger una razón objetiva que apenas existe y que será capaz de someter a crítica los intereses subjetivos y los procedimientos empleados para conseguirlos, tanto como de someterse ella misma continuamente a una severa autocrítica. Por ello el remedio de nuestro tiempo consiste en tener más razón, no menos.

La diferencia fundamental entre ambos tipos de razón es de signo. Si la razón basada en el principio de identidad era afirmativa, como se observaba en sus grandes discursos legitimadores de la voluntad, la razón objetiva y finita se opone al dominio y lo denuncia haciéndose negativa, es decir crítica y autocrítica. Su tarea consiste en recordarle al sujeto donde se acaba y donde debe detenerse, todo lo que no tiene derecho a hacer ni a esperar. La razón negativa no sirve ni para reafirmar lo que ya es, como hacía la

⁵ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p 354.

⁶ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p 30.

⁷ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p 31.

mímesis, ni para imponer lo que debe ser, como hace la razón afirmativa, sino para denunciar lo que no debe ser.⁸

Se trata de una razón cuya función es la denuncia; no por algo es Adorno el más furibundo de los miembros de la Teoría Crítica, el que ha conducido el ideal horkheimeriano de crítica al último rincón de la realidad, sin salvar prácticamente nada.⁹ Esta razón traerá con ella una filosofía distinta, que renunciará al todo del sistema por la forma más literaria del ensayo, que optará por lo fragmentario de los aforismos y que descenderá de las elucubraciones metafísicas para concentrarse en la crítica materialista de la realidad.¹⁰

Sin embargo, ¿qué significa exactamente que la razón debe limitar y limitarse? ¿En qué consiste la finitud? Adorno retrocede hasta Kant en busca de una razón finita, pero no va a poder aceptar lo que encuentra.

Los precisos límites kantianos, colocados para distinguir razón y naturaleza, libertad y necesidad, son más bien una clasificación de archivero prusiano que ordena cada cosa en su lugar para mantenerla limpia de confusiones. El límite colocado por Kant a la razón es el que le da la autonomía frente a la naturaleza, pero para Adorno esto las incomunica tanto como las diferencia.

Veámoslo en la concepción kantiana de la libertad. El sujeto debe encerrarse en una razón autónoma para tomar sus decisiones sin dejarse influir por nadie, ni tan sólo por su propia naturaleza, sus sentimientos o pasiones. Desoyendo voces externas y su propia pluralidad interna, el sujeto toma sus decisiones con una única voz, autónoma porque es sorda y libre porque está sola. Ni siquiera se contempla el diálogo con los otros individuos cuando ellos quedan ya incluidos en la fórmula del imperativo categórico, y cuando se sabe que llegarían a formular la misma ley, pero no pueden ayudar a pensarla. Ni entidades trascendentes, ni la naturaleza, ni otros individuos, pueden influir a un sujeto parapetado detrás de unos límites convertidos en trincheras que sólo sirven para

⁸ HAUKE BRUNKHORST en T.W. Adorno. *Dialektik der Moderne*, Pieper, München, 1990, hace suya esta concepción de la racionalidad como negatividad considerándola la única solución a la crisis del final de la modernidad en la que algunos, equivocadamente, no ven otra opción que un retorno a lo irracional. El autor hace un interesante recorrido por los esfuerzos adornianos para salvar una razón como finitud. Véase especialmente p 13 y ss, 47 y ss.

⁹ Con tal fiereza lo ha criticado Adorno absolutamente todo, desde cualquier corriente de pensamiento hasta cualquier detalle de la sociedad, como dejan claro especialmente sus obras *Intervenciones*, *Prismas* y *Consignas*, o la combatividad de muchos de sus textos de crítica musical, que resumiendo la opinión de muchos otros, WOLFGANG POHRT afirmaba en su contribución al *Hamburger Adorno-Symposium*, p 48, que Adorno «ist das letzte Wort des kritischen Denkens seiner Epoche, weder erweiterungsfähig, noch ergänzungsbedürftig.» Lo cierto es que son diversos los autores que han reprochado a Adorno que esa concepción radical de la crítica, no dejando escapar nada, acaba generando un nuevo tipo de dominio y una nueva forma de totalidad.

¹⁰ Una de las primeras preocupaciones de Adorno consistió ya en que, si cambiaba el contenido de la filosofía, debía su forma cambiar en consonancia. El texto con el que irrumpió en la vida académica, *Actualidad de la filosofía*, está dedicado en buena parte a describir la forma de esa nueva filosofía. Esa filosofía que ha de entenderse como materialista y como interpretación ya no puede concebir la verdad como mera adecuación, y deberá proceder, en una actitud más creativa y artística, como si resolviera enigmas, combinando elementos en busca de la mejor figura, o construyendo constelaciones, en las que una pluralidad de conceptos rodean un objeto mostrando la pluralidad de su significado. La filosofía deberá hacer uso de la fantasía exacta para crear textos donde cada frase esté a la misma distancia de la realidad o para tejer textos concéntricos como telarañas. Véase también *Dialéctica Negativa*, p 166, o *Minima Moralia*, p 85.

esconderlo como si fuera le amenazase el enemigo, exaltando una finitud que es la soberbia de bastarse a sí mismo.¹¹

Adorno busca otro tipo de límite, aquel que se pone, no para dar la espalda al exterior, sino para contener las ansias del sujeto de precipitarse sobre lo que él no es. Su límite equivale a respeto hacia lo diferente, pero a la vez a deseo de conocerlo y, como iremos viendo, a la aceptación de su influencia. Por ello denunciará la finitud kantiana como mal dualismo y pretenderá disolverlo con una dialéctica arrebatada de las fauces de la identidad y hecha negativa y disonante.

Ahora bien, ¿respecto a qué debe la razón mostrar su finitud? ¿Qué es lo que queda fuera y ella debe respetar y dejar que le inflencie?

El temor de Adorno, motivado por una tendencia creciente en su época, es que la razón, sintiéndose culpable de su exceso, pretenda limpiar su conciencia y se ponga límites bajo la forma de someterse a una divinidad cuyas órdenes debe acatar. Que forje su finitud como obediencia a la infinitud de una sabiduría trascendente, y renuncie a su lenguaje legitimador callando ante el lenguaje de la revelación.

En un texto que lleva por título justamente *Razón y revelación*, Adorno advierte que una relación de sometimiento de la razón a una sabiduría trascendente no haría más que reproducir la estructura de dominio a otro nivel, y volvería a impedir la aparición de la razón objetiva que puede desautorizarlo.

En primer lugar, esa revelación sería un discurso tan afirmativo como lo era el del principio de identidad, y por ser afirmativas rechaza Adorno todas las religiones, asimilándolas provocativamente al positivismo. Adorno pide en cambio que una razón negativa proyecte esa negatividad a la trascendencia, renunciando a afirmar nada sobre ella. «De ahí que yo no vea otra posibilidad que una extrema ascesis frente a cualquier fe revelada, y suma fidelidad a la prohibición de imágenes, entendida ésta en un sentido mucho más amplio que el que en su lugar y tiempo tuviera.»¹²

En segundo lugar, la relación jerárquica de dominio repite sobre la razón lo mismo que ella hizo con la naturaleza, con lo cual la sumisión dentro del ser humano pasaría de ser parcial a ser absoluta. El dominio saldría reforzado si la única que puede criticarlo se somete a él. Adorno ya sabe desde el principio que las figuras de Dios y de la razón pueden coincidir como figuras del tirano: «Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a que la razón, imperturbable, apuntó ya precisamente desde la más primitiva crítica homérica. En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando.»¹³

¹¹ Adorno realiza una interesante crítica a la ética de Kant en la tercera parte de su *Dialéctica Negativa*, donde rechaza tanto el formalismo de una ética sin contenido, como la concepción de una libertad racional que deja fuera el impulso irracional como motor de la acción o no contempla los sentimientos, y denuncia como el concentrar la ética en la razón olvida tanto el dolor como la felicidad, que son los conceptos claves de toda moral. Aunque estamos acostumbrados a identificar a Kant como el autor de una ética formal y racional, parece ser que su pensamiento no se agota en ella. Poco a poco, algunos estudios están extrayendo de los textos kantianos los elementos de una ética material. Véase el reciente estudio de GERARD VILAR *La razón insatisfecha*, Crítica, Barcelona, 1999; justamente el capítulo titulado *La otra ética de Kant*.

¹² T.W. ADORNO *Razón y revelación*, en *Consignas*, p 26.

¹³ T.W. ADORNO y MAX HORKHEIMER *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, p 64.

La razón debe limitarse, pero sin ceder a cambio la función que sólo ella puede realizar: conocer, criticar, autocriticarse. Limitarse no implica disminuir el papel de la razón, que debe ser, al contrario, más activo. Porque ya el mismo imperativo de limitarse no lo escucha la razón proceder del exterior, sino que se lo da ella misma. Y se lo da al tiempo que no acepta su finitud bajo una infinitud divina, sino en la ascesis respecto de toda revelación, en un prudente prohibirse imaginar qué haya o si hay nada. Su autolimitarse no le exige obedecer, sino asumir la ausencia de nada a lo que obedecer, de ningún criterio infalible al que entregarse.

Y entonces realiza Adorno una hermosa inversión.

La razón no debe limitarse en el respeto a lo omnipotente, sino en el respeto a lo más impotente de todo ; no en la obediencia a la orden divina, sino en la escucha de lo carente de lenguaje. Limitarse no consiste en someterse a lo más alto sino en responsabilizarse de lo más frágil. Contra toda pasividad, requiere que la razón se cuide de lo que ella no es, la naturaleza.¹⁴

La razón debería responsabilizarse de lo que le suceda a la naturaleza, y eso significa para Adorno básicamente dos cosas. En primer lugar, implica una tarea de denuncia de todos los abusos cometidos contra ella, y en segundo lugar, un paso del pensar idealista al pensar materialista. Como Adorno expone detalladamente en *Terminología Filosófica II*,¹⁵ optar por el materialismo no se reduce a saltar de un principio a otro, a substituir el principio de identidad por algún otro, sino que exige renunciar a todo principio. El materialismo es un pensar carente de cualquier ley ordenadora, unificadora, totalitaria, que pretenda someter lo que de por sí es plural y diferente ; es un pensar que acepta la irreductibilidad de lo natural, inarticulado, disperso y múltiple, a las categorías esquematizantes de la razón. Aunque Adorno reconoce las dificultades de tal tarea, que fracasa cada vez que el materialismo no puede vencer la tentación de alzarse también él como una teoría sistemática y totalitaria.

El materialismo instaura, en el trono de los principios, la destronadora crítica, y teje sus textos substituyendo lo afirmativo por lo negativo. Porque para Adorno, materialismo y crítica van unidos.

Si habíamos visto que la razón dominadora proseguía el devorar natural, la razón debe proteger la naturaleza incluso de sí misma, ha de negarse a ser como ella por ella. Es por responsabilizarse de la naturaleza que pone límites al orden natural.

Con esta idea se aproxima Adorno a otros autores con sensibilidad por lo que podríamos llamar una ética ecológica, y que acostumbra, aunque no siempre, a trabajar con la idea de que lo mejor de la humanidad se juega en su relación con lo no humano. Dice Kundera: «La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse en toda su pureza y en toda su libertad respecto a aquellos que no tienen ninguna fuerza. La verdadera prueba moral de la humanidad (la más radical, que se sitúa en un nivel tan profundo que queda fuera del alcance de nuestras miradas) son sus relaciones con aquellos que están a su merced: los animales. Y en esto es donde se ha producido la mayor derrota del hombre, debacle fundamental de la que derivan todas las demás.»¹⁶

¹⁴ Son evidentes las semejanzas con el HANS JONAS de *El principio responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, o de algunos textos de su *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, aunque no ocultan diferencias después de todo inevitables cuando se proviene de tradiciones prácticamente opuestas.

¹⁵ Ved especialmente las p 20 y ss, 179 y ss.

¹⁶ MILAN KUNDERA *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1987.

Resulta interesante ver como Peter Singer, uno de los pioneros en la defensa filosófica de los animales, argumenta justamente que la ética se juega fuera del ámbito de la posible reciprocidad. Criticando las teorías que basan la ética en un contrato entre seres racionales que se intercambian su ayuda o su respeto, y partiendo del terreno de la sociobiología, que rescata en la naturaleza los orígenes de la moral, Singer desautoriza que la esfera del contrato pueda encerrar a la ética, y afirma que ésta se extiende hasta la relación con aquellos que no pueden, ni valorar lo que se hace por ellos, ni tan sólo respetarnos, como ilustra irónicamente la carencia de escrúpulos con que cualquier fiera devoraría al más comprometido de los defensores de los animales.¹⁷

Esta misma convicción valdría en otras direcciones. Que nos juguemos la ética con los que no nos podrán jamás devolver lo que hagamos por ellos, también incluye a los enfermos, los deficientes, los ancianos, las generaciones futuras o los muertos (con el ejemplo paradigmático de los defensores de derechos humanos invirtiendo sus fuerzas en demostrar la inocencia de falsos culpables ejecutados, en localizar los cuerpos de asesinados en políticas de exterminio, o todas las formas de conservar la memoria de los desaparecidos).

Asumiendo esta idea, y recordando una famosa frase de Adorno pronunciada en un momento de pesimismo, según la cual, dado lo difícil que es ser un sujeto ético racional, la única esperanza que nos queda es la de habernos comportado como un buen animal, Adorno hubiese sido consecuente de haber afirmado que quien debería juzgar a la humanidad en ese supuesto juicio del final de los tiempos no sería Dios, sino los animales.

Este motivo reaparece en diversos lugares de la obra adorniana. En una estructura similar, también ha afirmado Adorno que el amor se mide en el amor a los que no pueden devolverlo, los ya desaparecidos.¹⁸ Y si retomamos la relación de la razón con aquella metafísica negativa de la cual ya hablamos, encontraremos la convicción adorniana de que la esperanza no se halla jamás en lo omnipotente, en un Dios que nos asegure la salvación, sino que sólo pueden otorgarla los que no la tienen, idea que Adorno retoma de Benjamin y de Kafka, y que no deja de tener resonancias judías.

En una apuesta que podía resultar inesperada en un autor tan crítico y escéptico, Adorno ha afirmado con fuerza que la esperanza es imprescindible para los conceptos de vida, de bien y de verdad.¹⁹ Pero esta esperanza, cuya necesidad reivindica Adorno contra Nietzsche, sólo puede provenir de los que no la tienen, de los más impotentes y desesperanzados. Por ello nos asegurará en diferentes momentos que sólo nos la

¹⁷ PETER SINGER el autor de *Animal liberation*, expone esta teoría en *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979, en el capítulo donde se pregunta por la igualdad para los animales, p 48-71. Véase también su texto fundamental *The expanding circle*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1981.

¹⁸ JOSEF FRÜCHTL ha explorado tal idea en *Mimesis*, Königshausen und Neuman, Würzburg, 1986, p. 124-132, donde describe como el amor más vivo es el amor a los muertos, el que sabe de entrada que no recibirá nada a cambio, y debería ser el modelo del amor a los vivos: amar como si los otros no pudiesen devolver lo que se les da, sin esperar nada. El autor explora el precedente de tal idea en Kierkegaard y el papel que representa en la filosofía de Adorno. «Der Liebende soll sich ihnen gegenüber verhalten, als wären sie tot, und das heisst, als wäre die Liebe hoffnungslos, ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung. Liebe, die den Zirkel der herrschenden Tauschverhältnis transzendiert, enthält notwendig einen Zusatz von Hoffnungslosigkeit.» P. 126.

¹⁹ Respectivamente en los lugares siguientes: *Dialéctica Negativa*, 373; *Dialéctica Negativa*, p 274; *Minima Moralia*, p. 97.

conceden los que ya no están, los condenados, y así la misma caducidad: «A la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris agobiante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa. Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado. Una tal interpretación se hallaría ciertamente a la altura de la última frase del texto de Benjamin sobre las afinidades electivas: «la esperanza nos ha sido dada por los que no la tienen.»²⁰ O bien en aquellos tan desgraciados que no creen ya tener posibilidad ninguna de salvación: «La esperanza está, primordialmente, en los que no hallan consuelo.»²¹

Y en consonancia con el papel que para él tiene la naturaleza, afirmará también que lo más impotente y frágil, las criaturas irracionales, son las que pueden dar esperanza al ser racional: «El amor se pierde en lo vacío del alma cual cifra de lo pleno de ésta porque en él los que viven son espectáculo para los desesperados deseos de salvación que sólo en lo perdido tienen su objeto: para el amor el brillo del alma es el de su ausencia. Así sólo parece humana la expresión de los ojos más próxima a la del animal, a la de las criaturas alejadas de la reflexión del yo. A la postre el alma es el anhelo de salvación de lo carente de alma.»²²

Pero en este estudio sobre los límites de la razón nos falta todavía un aspecto. Una vez sabemos que la razón debe respetar la naturaleza y responsabilizarse de ella, y que ella la impotente le dará esperanza, nos falta una última idea. Adorno pedirá, en un paso más allá en su concepción del límite, que éste sirva finalmente para volver a reunir lo que el dominio de la razón separó. Proponiendo pasar de la primacía de la identidad a la de la diferencia, Adorno ofrece una nueva concepción del desarrollo del sujeto y también del conocimiento del objeto, según la cual el sujeto debería acercarse a lo que él no es sin imponerse, en una actitud abierta y receptiva, dejándose influir de tal modo que rozara la posibilidad de ver su propia identidad afectada por lo diferente. Y esto significa que la razón debería recuperar aquella mimesis perdida en los orígenes de la humanidad y forjar una razón mimética.

Sería necesario que la razón hiciese memoria de sí misma, y que al redescubrir su origen en la naturaleza reencontrara aquella mimesis reprimida y la rescatara para sí. De tal modo, la razón no quedaría encerrada en la trampa de los límites, sino que llevaría en sí el vínculo con la naturaleza y el deseo de aproximarse a ella, lo cual necesita tanto para la ética, como para conocer la realidad, puesto que según Adorno la verdad no es adecuación sino el redescubrimiento de la afinidad entre lo racional y lo no racional. Y la razón mimética es la única capaz de comprender lo real, dado que puede acercarse aún más de lo que el lenguaje permite, en el encuentro corporal que sólo la mimesis concede, pero que jamás pierde la actitud crítica propia del lenguaje.

²⁰ T.W. ADORNO *Dialéctica Negativa*, p. 378.

²¹ T.W. ADORNO *Minima Moralia*, p. 225.

²² T.W. ADORNO *Minima Moralia*, p. 171.

**‘DIALÈCTICA DE LA IL·LUSTRACIÓ’.
LA CRISI DE LA RAÓ DES DE LA PERSPECTIVA
DE LA SEVA DEGENERACIÓ EN RAÓ
INSTRUMENTAL.
PERSPECTIVES DE SUPERACIÓ**

Mateu Soler Rigo
Universitat de les Illes Balears

RESUM: L'article tractarà el que, sens dubte, és la idea principal d'aquesta obra d'Adorno i Horkheimer: la crítica de la raó il·lustrada convertida en raó instrumental, la degeneració del programa il·lustrat d'alliberació de l'home, mitjançant la crítica de l'obscurantisme mític i amb l'ajuda de la ciència, en domini d'allò efectivament existent, fins i tot de la mateixa persona humana, la qual, suposadament, la raó havia d'alliberar. Un punt fonamental serà l'anàlisi de la idea que el mite que la raó vol superar ja és Il·lustració, és a dir, domini, i que la mateixa raó il·lustrada és mitològica. Però, després d'haver realitzat la crítica de la raó instrumental, és possible rescatar l'herència positiva del programa il·lustrat? Aquest serà el segon tema a tractar, juntament amb el possible paper que pugui fer l'art en la recuperació d'una raó il·lustrada que no es lligui al domini.

ABSTRACT: The article will deal with the main idea, undoubtedly, of Adorno and Horkheimer's book: the criticism of enlightened reason turned into instrumental reason, the degeneration of the enlightened program of man's liberation by means of the criticism of mythical obscurantism and with the help of science, into the dominion of all the existing things, even of the human person who had to be liberated, supposedly, by reason. One important question will be the analysis of the idea that the myth which the reason intends to surpass is, already, Enlightenment, dominion, and that enlightened reason is mythical. But, after instrumental reason's criticism, is possible to recover the positive legacy of enlightened program? This will be the second question to deal with, together with the possible role played by art in the recovery of an enlightened reason untied to dominion.

L'obra conjunta de Theodor W. Adorno i Max Horkheimer publicada en primer lloc l'any 1944 sota el títol 'Fragments filosòfics', i apareguda posteriorment l'any 1947 ja amb el títol de 'Dialèctica de la Il·lustració', és una crítica ferotge de la degeneració de la raó il·lustrada i les seves perspectives alliberadores i utòpiques en simple raó instrumental, en un instrument tècnic més al servei dels poders fàctics, en un mirall que reflecteix perfectament el món existent i nega com a pura fantasia, com a xerrameca sense sentit, qualsevol intent de transcendir la positivitat dels fets. Així i tot, no hem de pensar que aquesta crítica és un simple enfrontament de concepcions filosòfiques distintes i es troba desarelada de la realitat: ben al contrari, la crítica era demanada pel

que succeïa en el temps en el qual va veure la llum l'obra en qüestió: l'horror de l'Alemanya nazi, l'estalinisme soviètic i la naixent societat industrial de consum amb Estats Units al capdavant, representaven tres concrecions distintes d'un mateix model de societat totalitària i repressiva en la qual els individus concrets només són fragments del sistema, engranatges sense importància i totalment substituïbles d'una màquina les finalitats de la qual escapen al seu enteniment.

Ara bé, quina és la causa de la degeneració de la raó en simple apologia del sistema donat? Quina és la causa que el programa il·lustrat de llibertat i racionalitat hagi esdevingut un programa de domini tecnocràtic de tot el que existeix? Segons Adorno i Horkheimer, la causa ha de ser cercada en l'intent de la raó il·lustrada d'alliberar l'home a través del domini de la natura, d'allò altre, de l'objecte, i de la destrucció de qualsevol mite que vulgui conservar una identificació (total o parcial) entre el subjecte i l'objecte. Serà a la modernitat quan es trobin les primeres declaracions explícites d'aquest programa. Així, per exemple, ens podem remetre a Francis Bacon, com fan els mateixos autors, per veure com la idea de conèixer la natura es lliga inexorablement a la idea de dominar-la per treure'n el màxim profit possible. Es tracta d'obtenir el coneixement més exacte dels fets i de les lleis que els regeixen per llavors poder intervenir tècnicament en el seu decurs, i, amb aquest objectiu en ment, s'han de desterrar del regne del pensament totes aquelles vanes filosofies, tots els mites i totes les supersticions religioses que no fan més que proporcionar simples opinions fantasmagòriques en lloc d'un coneixement exacte de la natura. El programa anunciat per Bacon aconseguirà acomplir-se al llarg de la modernitat, arribant al seu punt culminant en l'àmbit de les tecnocràcies capitalistes, en les quals la tecnociència és un dels pilars fonamentals de l'ordre social. Els moviments positivistes i neopositivistes (la filosofia oficial d'avui en dia, des de la perspectiva d'Adorno i Horkheimer) poden ser vists com els epígons radicalitzats de la tendència cientista baconiana. Des de les perspectives del neopositivisme lògic del present segle, qualsevol intent constructiu de fer filosofia més enllà de l'anàlisi lògica dels productes científics és metafísica tendenciosa que no té res a veure amb la recerca de la «veritat» científica. Fins i tot, com expliquen els autors, «frente al triunfo actual del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo el veredicto de vanidad que él mismo dictó sobre la escolástica».¹

Però, per a Adorno i Horkheimer, aquest programa en el qual el coneixement racional d'allò altre implica el seu domini pot ser reconduït fins als inicis de la filosofia occidental, i fins i tot més enllà, arribant a les explicacions mítiques de les quals la raó il·lustrada pretén també alliberar l'home com a part del seu ideal de domini. Com diuen explícitament els autors: *«Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina. Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embrujo. Este elemento teórico del*

¹ 'Dialèctica de la Il·lustració', pàgina 60.

ritual se independizó en las epopeyas más antiguas de los pueblos. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta. En el lugar de los espíritus y demonios locales se habían introducido el cielo y su jerarquía; en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y de la tribu, el sacrificio bien escalonado y el trabajo de los esclavos mediatizado por el comando.»² El mite no suposa una diferència radical respecte al programa perseguit per les llums de la raó: només suposa un canvi de grau. Segons els autors, «la magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto».³

Però el que s'anuncia en l'explicació mítica és el que progressivament s'anirà aconseguint fins a arribar al seu punt culminant al segle XX: l'autoconservació del subjecte a través del domini de la natura, del que no és subjecte, a través de la desaparició de la por primordial que sent l'home davant la natura. Així, poden afirmar Adorno i Horkheimer que el mite ja és Il·lustració, però també que la Il·lustració recau en la mitologia, esdevé una explicació mitològica, ja que repeteix el mateix esquema de fatalitat que es troba en les explicacions mítiques: el domini de la natura per part del subjecte degenera en el domini de la simple objectivitat, és a dir, de la natura, d'allò que el subjecte ha diferenciat d'ell mateix per procedir a la seva explotació, sobre el subjecte. «Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su mera repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta. El mundo como gigantesco juicio analítico, el único que ha sobrevivido de todos los sueños de la ciencia, es de la misma índole que el mito cósmico, que asociaba los cambios de primavera y otoño con el rapto de Perséfone.»⁴

El triomf de la raó il·lustrada suposa un desencís inexorable de l'existència, la desaparició de qualsevol referència a un sentit que es pogués trobar darrere els fets positius. Les lleis de la ciència, aliada indispensable del programa il·lustrat de domini i un dels principals factors a l'hora d'explicar el seu èxit, expressen únicament el que és, el que sempre ha estat i el que sempre serà. La seva universalitat té el mateix caràcter que el fatum inevitable que dominava el món de les tragèdies gregues: no hi ha sortida possible del cercle de la fatalitat. Com expliquen els autors: «La doctrina de la igualdad de la acción y de la reacción afirmaba el poder de la repetición sobre lo existente mucho tiempo después de que los hombres se hubieran liberado de la ilusión de identificarse, mediante la repetición, con lo existente repetido y de sustraerse, de este modo, a su poder. Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya

² *Ibíd.*, pàgines 63 i 64.

³ *Ibíd.*, pàgina 66.

⁴ *Ibíd.*, pàgines 80 i 81.

objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo. La árida sabiduría para la cual no hay nada nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace sino reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible.»⁵

El domini de la natura que cerca la raó es paga amb el domini de la simple objectivitat sobre el subjecte que es troba a la recerca de la seva llibertat, i amb la pèrdua creixent de llibertat del subjecte en un món cada dia més administrat, en el qual ell mateix es transforma en un altre factor a tenir en compte a l'hora de realitzar les operacions tècniques necessàries per obtenir un fi que ha estat determinat sense el seu coneixement o control. La santificació del fet fa que qualsevol pensament que es desviï de la legalitat vigent sigui considerat una heretgia respecte de la veritat establerta, del sistema científicosocial. El pensament independent, crític, utòpic, és tant una traïció a l'honestetat intel·lectual com a l'ordre social existent.

Així, el subjecte racional que cerca la seva llibertat i la seva autoconservació a través del domini de l'objecte, del qual s'ha diferenciat prèviament col·locant-se'n a una distància prudent, observa impotent com el domini s'aconsegueix pagant un preu terrible: el domini de l'objectivitat més crua sobre el subjecte, la pèrdua de l'esperança, i la mateixa cosificació del subjecte al servei dels poders fàctics i d'un pensament igualment cosificat. L'oblit de la inserció del subjecte en la natura mateixa acaba implicant la regressió del subjecte a un estat natural, en el qual és un simple objecte més entre d'altres, esperant a ser explotat.

Les connexions entre raó il·lustrada i explicació mítica, les veuen exemplificades magníficament els autors en el viatge d'Odisseu, l'heroi mític per excel·lència: «*No hay obra, sin embargo, que sea testimonio más elocuente de la imbricación entre mito e ilustración que la de Homero, el texto base de la civilización europea.*»⁶ El viatge d'Odisseu és el viatge de l'autoafirmació del jo, el procés d'autoconstitució de la pròpia identitat a través de la superació d'allò altre que s'enfronta a l'heroi, de les diverses potències mítiques que intenten reclamar els seus drets a Odisseu: «*La odisea desde Troya a Ítaca es el itinerario del sí mismo —infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia— a través de los mitos.*»⁷

En aquest viatge, l'astúcia de l'heroi emprada a l'hora d'enfrontar-se a les potències mítiques i de sortir del parany que aquestes ofereixen pot ser vista com un remot

⁵ Ibíd., pàgina 67.

⁶ Ibíd., pàgina 99.

⁷ Ibíd., pàgina 100.

precedent de la raó il·lustrada i del càlcul tecnocràtic: «*El órgano del sí mismo para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia.*»⁸ «*La fórmula de la astucia de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña.*»⁹ Aquesta astúcia es deixa veure clarament en el cas de l'episodi de les Sirenes: «*Odiseo no intenta seguir otro camino que el que pasa delante de la isla de las Sirenas. Tampoco trata de hacer alarde la superioridad de su saber y de prestar atención libremente a sus tentadoras, pensando que le basta su libertad por escudo. Más bien se hace pequeño del todo, la nave sigue su curso prefijado, fatal, y él acepta que, por más que se haya distanciado conscientemente de la naturaleza, en cuanto oyente sigue sometido a ella. Él observa el pacto de su servidumbre e incluso se agita en el mástil de la nave para echarse en los brazos de los agentes de perdición. Pero ha descubierto en el contrato una laguna a través de la cual, al tiempo que cumple lo prescrito, escapa de él. En el contrato primitivo no está previsto si el que pasa delante debe escuchar el canto atado o no atado [...] El oyente atado tiende hacia las Sirenas como ningún otro. Sólo que ha dispuesto las cosas de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder. Con toda la violencia de su deseo, que refleja la de las criaturas semidivinas mismas, no puede ir donde ellas, porque los compañeros que reman están sordos —con los oídos taponados de cera—, no sólo a la voz de las Sirenas sino también al grito desesperado de su comandante. Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero está ya neutralizado y reducido en la prehistoria burguesa a la nostalgia de quien pasa sin detenerse.*»¹⁰

Per altra banda, la renúncia d'Odisseu als plaers que li ofereixen les potències mítiques, com en el cas de l'atracció de l'abans esmentat cant de les sirenes, o a la temptació de l'oblit, representat, per exemple, per la regressió animal provocada pels encanteris de Circe o pel consum de lotus, no és més que el model de l'ascetisme del jo mateix modern, de la renúncia dels plaers del burgès capitalista orientat per l'ètica racionalista del treball, de caire protestant, analitzada per Max Weber.

En definitiva, segons els autors, «*el astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores. Justamente él no puede tener jamás todo; debe saber esperar siempre, tener paciencia, renunciar; no debe comer lotos ni bueyes del sagrado Hiperión, y cuando navegue a través del estrecho debe tener en cuenta la pérdida de los compañeros que Escila le arranca de la nave. Él se desliza y abre paso, y así sobrevive; y toda la fama que él mismo y los otros le otorgan por ello no hace sino confirmar que la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa.*»¹¹ El viatge d'Odisseu és el viatge del jo mateix, del subjecte a la recerca de l'autoconservació, a la recerca de la seva identitat, a través del domini de la natura. Però així com Homer en el seu enfrontament amb una de les potències mítiques, amb el ciclop Polifem, es veu obligat a negar la seva identitat, a anomenar-se com a «ningú» per poder escapar-ne amb vida, així el subjecte modern veu com la identitat assolida és una identitat buida, una indiferenciació total, absoluta i absurda, una

⁸ *Ibíd.*, pàgines 101-102.

⁹ *Ibíd.*, pàgina 109.

¹⁰ *Ibíd.*, pàgines 110-111.

¹¹ *Ibíd.*, pàgina 109.

recaiguda en l'objectivitat natural. «*El que por amor a sí mismo se llama "nadie" y adopta la asimilación al estado de naturaleza como medio para dominar a ésta, cae víctima de la hybris.*»¹² L'autoconservació assolida, l'ha pagada el subjecte modern amb la pèrdua de la llibertat, amb la pèrdua d'una identitat pròpia i distintiva, amb la seva inserció en el mercat global on tot i tothom és intercanviable, substituïble.

Ara bé, hi ha sortida d'aquesta aporia, d'aquest carreró sense sortida? Quina solució, quina alternativa es pot presentar a aquesta aparent autodestrucció de la raó il·lustrada i del seu impuls alliberador? Seria una sortida fàcil deixar la qüestió lamentant-se de l'oportunitat perduda, situant-se en un conformisme reaccionari que declara com a inútil qualsevol esforç intel·lectual que intenti superar les injustícies existents, i que, així, es posiciona del costat dels vencedors, de la marxa triomfal de la raó, entrant en el marc del que és socialment i intel·lectualment acceptable. Però no és aquesta la solució proposada pels autors i això queda ben clar si un llegeix el pròleg de la reedició alemanya de l'obra de l'any 1969. Així en aquest pròleg es troben declaracions com la següent: «*Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige hoy tomar partido a favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia [...] lo que importa hoy es preservar la libertad, extenderla y desarrollarla, en lugar de acelerar, igual a través de qué medios, la marcha hacia el mundo administrado.*»¹³ Certament la situació pot semblar desesperada, però precisament caure en la desesperació és el perill definitiu: d'aquesta manera es deixa de banda definitivament qualsevol intent de trencar el cercle de fatalitat del qual parlàvem anteriorment, cercle que defineix i marca a foc els límits de la nostra existència, de la nostra experiència, de les nostres il·lusions i els nostres desigs. Abandonar l'impuls crític de la raó justificant-se en la magnitud de l'empresa que espera aquest impuls en la seva marxa, és abdicar davant el triomf de la raó instrumental i la seva materialització en les institucions i pràctiques de les societats contemporànies, donar la raó als que qualifiquen de fantasia utòpica qualsevol intent d'anar més enllà dels fets donats, qualsevol intent de construir un futur distint al passat injust, un futur que s'alliberi del cicle temporal de repetició d'un temps primordial que ja dominava les explicacions mítiques de la natura i que domina encara el món actual sota la forma de la veneració positivista del fet.

Una altra cita del pròleg de l'obra, en aquest cas del pròleg de les edicions de 1944 i 1947, continuarà aclarint els possibles dubtes que puguin quedar sobre els objectius dels autors: «*No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra petitio principii— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena.*»¹⁴ Es tracta d'il·lustrar la raó sobre si mateixa, sobre les seves possibilitats, sobre els camins que pot prendre, sense oblidar el camí que ha pres fins ara,

¹² *Ibíd.*, pàgina 118.

¹³ *Ibíd.*, pàgines 50.

¹⁴ *Ibíd.*, pàgina 53.

recordant sempre que el camí que porta a l'infern està fet de bones intencions i que precisament la seva intenció de fer l'home lliure ha conduït a una administració total del que existeix per part d'una raó que ja no és més que un simple instrument, una màquina de calcular, de classificar, de registrar..., tot el que s'hi posa davant: ja siguin cotxes sortits d'una fàbrica o jueus que entren en un camp de concentració. La tasca és certament difícil, per no dir impossible, i en això rau la perillositat del llibre, que va ser reconeguda pels mateixos autors, especialment per Horkheimer: l'aparença que la crítica a la raó i als ideals il·lustrats és tan destructiva i total, que ja no és possible concebre una sortida que no sigui el refugi en la fúria destructiva i irracional contra el món existent o el conformisme amb aquest. La crítica que es fa de la raó il·lustrada és una crítica de la seva degeneració en raó instrumental, però també és un intent de preparar un concepte positiu de raó il·lustrada. Que a l'obra sembli que predomina el moment negatiu sobre el positiu, la crítica sobre l'intent de preparació d'un programa positiu, no ens ha de fer oblidar la confiança dels autors en la força utòpica del pensament, que no es pot aturar davant l'aparent eternitat de la injustícia. Fer això seria precisament consumir-la definitivament.

Per altra banda, una qüestió interessant que es pot analitzar breument, respecte a la superació de la raó instrumental, seria la del possible paper representat per l'art en aquesta tasca. Adorno i Horkheimer realitzen aquest comentari al voltant de l'art: *«La obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de establecer un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana. En él rigen leyes particulares. Así como lo primero que hacía el mago en la ceremonia era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar donde debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en cada obra de arte su propio ámbito se destaca netamente de lo real. Justamente la renuncia a la influencia, por la cual el arte se distancia de la "simpatía mágica", conserva con tanta mayor profundidad la herencia de la magia. Ella pone la pura imagen en contraste con la realidad material, cuyos elementos conserva y supera en sí dicha imagen. Está en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, ser aquello en lo que se convirtió, en la magia del primitivo, el acontecimiento nuevo, terrible: la aparición del todo en lo particular. En la obra de arte se cumple una vez más el desdoblamiento por el cual la cosa aparecía como algo espiritual, como manifestación del mana. Ello constituye su aura.»*¹⁵ Enfront de la màgia i la ciència moderna, l'art autèntic sembla renunciar a qualsevol intent d'influir o de dominar sobre allò que representa. Enfront de les lleis universals de la ciència, en el cas de l'obra d'art no es tracta de la subsumpció del cas particular en la llei general i de la determinació prèvia de la seva aparició, amb la qual cosa s'elimina qualsevol possible novetat, qualsevol possible diferència respecte a allò ja donat anteriorment, sinó de l'aparició de la totalitat en allò particular, de la manifestació de la novetat absoluta. Parlant de l'astúcia homèrica, manifesten els autors: *«Sólo la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza pone a ésta bajo el poder del físicamente más débil. La ratio que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza "desanimada" imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto*

¹⁵ *Ibíd.*, pàgina 73.

animado. La imitación se pone al servicio del dominio, en la medida en que incluso el hombre se convierte en antropomorfismo a los ojos del hombre. El esquema de la astucia homérica es el dominio de la naturaleza mediante semejante asimilación.»¹⁶ Enfront de la raó mimètica de la naturalesa objectivada, cosificada, totalment allunyada del jo mateix, una raó cosificada com allò que imita, es podria intentar recórrer a la mímesi artística, mímesi que conserva «l'animació» de la natura i, el més fonamental de tot, que no cerca el seu domini, per intentar superar el model de raó instrumental imperant en l'actualitat. S'hauria de determinar, però, abans de tot, si és possible encara trobar manifestacions artístiques que responguin al model d'art en el qual pensen els autors i que no hagin estat integrades en la indústria cultural, és a dir, que no hagin estat convertides en simples mercaderies, en una part més del «pa i circ» contemporani.

Voldria acabar aquesta reflexió amb una nova citació que expressa perfectament l'esperit que anima l'obra d'Adorno i Horkheimer: «*Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige hoy tomar partido a favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia.*»¹⁷ Aquesta és la tasca que en la situació present ens és assignada a cada un de nosaltres: una vigilància crítica constant a favor dels fragments de llibertat que puguin restar en els marges del sistema tecnocràtic totalitari, i en contra de totes les manifestacions d'aquest sistema, per insignificants o poc nocives que ens puguin semblar, que intenten anul·lar aquells fragments, integrant-los en el sistema.

Bibliografía

Horkheimer M. i T. W. Adorno (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid.

¹⁶ Ibíd, pàgina 109.

¹⁷ Ibíd., pàgines 49 i 50.

LOS ORÍGENES DE LA CRISIS DE LA RAZÓN: EL PASO DEL *LOGOS* A LA *RATIO*

Francesc Casadesús Bordoy
Universitat de les Illes Balears

ABSTRACT: The word “logos” has a wide semantic field, which contains more than thirty meanings. All of them are somehow related to the meaning of “word”. However, it is clear that philosophers and scholars have a tendency to translate the word as “reason”. This meaning comes from the word “ratio”, which meant “calculation” in Latin. This translation has implied the transition from the discursive Greek thought to the calculating Latin reason. For this reason, the transition from “logos” to “ratio” has implied a limitation in the semantic possibilities of the first word. This process caused the first reason crisis in the history of the western philosophy.

RESUMEN: La palabra “logos” en el vocabulario griego tiene más de treinta significados, todos los cuales se relacionan con el significado de “palabra”. No obstante, los filósofos han mostrado una clara tendencia a traducir esta palabra por “razón”, la cual proviene del latín “ratio” y significa “cálculo”. Esta traducción lleva implícita una transformación del significado discursivo griego al latino. Por esta razón, la traducción de “logos” por “ratio” limita las posibilidades semánticas del término traducido. Interpretamos este proceso como la primera crisis de la racionalidad en la filosofía occidental.

La primera crisis de la Razón

El tema que aglutina estas jornadas de filosofía es el de la crisis de la Razón en el momento en que se produce la transición al tercer milenio. Como sucede con tantos otros conceptos parece que este es un buen momento para realizar una reflexión sobre esta cuestión porque resulta evidente que la racionalidad o, al menos un determinado tipo de racionalidad, ha entrado en crisis durante el desarrollo de los dos últimos siglos. No es, sin embargo, este el tema que se va a abordar en esta comunicación, sino otro que le está posiblemente muy relacionado: el de los orígenes de la crisis de la Razón. La presente exposición parte de la hipótesis de que el análisis de los mismos quizá conseguirá iluminar un poco más sobre el estado de la Razón en nuestra crítica época.

Una de las expresiones más afortunadas de la historia reciente de los estudios de filosofía griega, y que se ha extendido incluso a otros dominios, es la tópica afirmación de que la filosofía se originó en Grecia como el resultado de una transición del “Mito al *Logos*”. La famosa frase procede, como es sabido, del título de un libro de W. Nestle, *Von Mythos zum Logos*, que adquirió una notable fama en el mundo académico en la

segunda mitad del siglo XX. Utilizada en la actualidad con mucha frecuencia se quiere expresar con ella que la Filosofía occidental surgió en Grecia como el resultado de una evolución que va del Mito tal como lo relataban los más significados poetas, Homero, Hesíodo y Orfeo, al discurso lógico de los primeros filósofos que intentaba formular y estructurar una explicación racional de la realidad. En otras palabras, la expresión “del Mito al Logos” aludiría al paso de la irracionalidad a la racionalidad; el paso del cuento fabuloso a la lógica de la filosofía. Como tantas otras expresiones compuestas de dos términos la expresión ha acabado convirtiéndose en un tópico.

Fenómeno muy parecido al que se ha producido también con dos conceptos creados por Nietzsche para expresar también la tensión entre la racionalidad y la irracionalidad en la sociedad helena: apolíneo y dionisíaco. De nuevo dos simples palabras que plantean una dicotomía radical han gozado de un éxito enorme, siendo utilizadas, tanto o más que las anteriores, para dar a entender que en Grecia existió siempre una tensión entre la razón y lo irracional, siendo, incluso, éste segundo aspecto mucho más atractivo que el primero. La manifestación irracional, dionisíaca estaría mucho más cercana a la vida y a la pasión que la racional y apolínea, mucho más cerebral y fría.

Sin embargo, y a pesar de la decepción que esta afirmación pueda causar a más de uno, debe advertirse que estos dobles lingüísticos, “el paso del Mito al Logos”, “apolíneo y dionisíaco”, a pesar de su afortunada aceptación, tienen muy poco que ver con lo que se habría querido expresar con ellos. Es más, pueden dar una visión distorsionada, si no falsa, de lo que acontecía en el seno de la cultura y la sociedad griega. Lo cierto es que en Grecia no se produjo, en el sentido que da a entender la expresión, un paso, repentino o no, del Mito al Logos, ni ha existido nunca nada que con cierta exactitud y precisión pueda ser calificado como apolíneo o dionisíaco, fuera del ámbito estricto de aplicación de ambos términos.¹ La prueba de ello, sin entrar en más detalles que nos conducirían a terrenos muy interesantes pero alejados del objetivo de esta exposición, es que el Mito no dejó de existir al transformarse en Logos, como muchos parecen creer, ni lo calificado como apolíneo tiene que ser necesariamente racional y lo dionisíaco irracional, sino que podría suceder incluso lo contrario: que ejemplos de una actitud apolínea pudiesen ser calificados como irracionales y otros de una actitud dionisíaca como racionales. Bastaría un somero repaso de la figura de Orfeo para demostrar cuán difícil puede resultar calificar a este personaje mítico con uno u otro adjetivo.

La causa de ello es que, como resulta fácil de comprobar, las cosas no se dejan anquilosar por los conceptos que son mucho más pobres que la realidad que pretenden significar. Cuando, además, ocurre, como en este caso, que con esos conceptos, dos simples adjetivos, se pretende abarcar el conjunto de la realidad que se pretende denominar, no debe extrañar a nadie que se produzcan notables confusiones entre uno y otro y que, en definitiva, no acaben significando nada real, sino que, más bien, sean un

¹ Es decir, y abusando de la tautología, “dionisíaco” debe ceñirse a definir el ritual dionisíaco y “apolíneo” al culto a Apolo. Cualquier otra proyección en un ámbito externo al que propiamente le corresponde representa un uso excesivo y, posiblemente erróneo, del término. Esto, no obstante, no implica una crítica al sentido que Nietzsche les diera a esos términos que, en líneas generales, utilizó metafóricamente para referirse a otras realidades que consideraba afines. El abuso de estos términos lo han realizado quienes, olvidando su sentido metafórico, los han extrapolado al creer que la mentalidad helena podía ser reducida y explicada con dos únicos conceptos.

simple artificio verbal repetido acríticamente a lo largo de generaciones sin considerar a qué realidad concreta aluden.

Esta circunstancia nos lleva a una primera conclusión relacionada con el tema que directamente nos ocupa: difícilmente se puede calificar algo como racional si, como sucede en el caso griego, resulta muy difícil de establecer, al margen de los calificativos más o menos afortunados, los contornos de la racionalidad. Pongamos algunos ejemplos extraídos de la propia filosofía griega. Por mencionar a algunos filósofos antiguos, ¿Pitágoras y Empédocles fueron racionales o irracionales?. El propio Platón, al exponer más de treinta mitos algunos de ellos, como el de la Caverna o la Atlántida, más conocidos en la actualidad que los de los grandes poetas, ¿fue racional o irracional?. Y la creencia en la inmortalidad del alma, originada en los círculos filosóficos que se acaban de mencionar, ¿es racional o irracional?. De hecho, ¿es racional creer, en nuestros días, en la inmortalidad del alma?. Los ejemplos podrían extenderse a todos los filósofos y los más variados temas de la filosofía por lo que tan sólo cabe ahora esbozar una primera hipótesis: en Grecia los límites de la racionalidad no estuvieron nunca definidos con tanta nitidez como dan a entender las expresiones de W. Nestle o F. Nietzsche. Pero, para seguir avanzando en el porqué de la crisis de la Razón en nuestros días, conviene seguir analizando otras cuestiones cuya comprensión debe facilitar el entendimiento de qué debe entenderse por crisis de la Razón.

Logos y Mythos

Logos implica siempre en griego y cualquiera que sea la traducción que se elija, la noción de palabra. Logos es, siempre y básicamente, palabra en cualquiera de las acepciones que se adopten para trasladar su significado a la lengua castellana o catalana. De las más de treinta acepciones posibles de Logos no es posible encontrar ninguna que omita ese sentido en algún aspecto. Logos puede ser traducido, entre otras muchas posibilidades, por “expresión”, “definición”, “afirmación”, “máxima”, “discurso”, “discusión”, “argumento”, “relato”, “fábula”, “concepto”, etc. En todas estas traducciones está implícita la noción de palabra oral o escrita. Incluso en las traducciones de Logos como “pensamiento”, “razonamiento” o, incluso, “Razón” se sobreentiende que el pensamiento, el razonamiento o la propia razón utilizan la palabra como vehículo de la expresión. Existe en griego, es cierto, la expresión *didónai lógon*, que se traduce habitualmente por “dar cuenta”, “dar razón de algo”, en el sentido de dar explicación de algo utilizando la palabra como medio de expresión y no el número, como se analizará más tarde y podría deducirse erróneamente de la traducción “dar cuenta de algo”.

Por otro lado, se debe resaltar que la palabra *mythos* de la que procede “Mito” es también, en traducción, “palabra”, “dicho”, “conversación”, “reflexión” e, incluso, “pensamiento” y “razón”. Lo que sucede es que el campo semántico de *Mythos* abarcaba e insistía más en el sentido de leyenda, fábula, cuento y, de ahí, naturalmente, Mito. Así, pues, como en el caso de Logos, *Mythos* incluye también en todas sus acepciones el significado básico de “palabra”. Por este motivo, y analizadas las cosas desde esta perspectiva, resulta que la expresión mencionada al comienzo, “paso del Mito al Logos” implica una suave transición de una manera de utilizar la palabra a otro: el paso de la palabra expresada de modo fabuloso en un cuento a la palabra expresada mediante un discurso o explicación que procura describir la realidad mediante vocablos carentes de

pretensión poética. Estos últimos son, por decirlo así y pesar de la tautología que ello implica, “conceptos lógicos”, es decir, palabras desprovistas de un revestimiento mítico. Lo que caracterizaría la aparición de la filosofía, el tan repetido “paso del Mito al Logos”, sería, pues, el cambio en el uso del lenguaje que, con la aparición del Logos filosófico, habría comenzado su andadura hacia la apertura de nuevos campos semánticos mucho más técnicos y especializados, desconocidos, en cualquier caso por el lenguaje mítico.

En definitiva, lo que caracteriza la aparición de la filosofía en Grecia es el cambio de un modo de usar el lenguaje a otro. En ningún caso puede significar el paso del mito a la razón, o de lo irracional a lo racional, porque tan producto de la razón y tan razonable es la exposición mítica como la filosófica ya que la palabra expresada míticamente obedece a los mismos mecanismos racionales que la palabra expresada lógicamente. Esto quedaría aclarado si se analizara con atención el desarrollo expositivo de las diversas cosmogonías prefilosóficas griegas. Se trate de la cosmogonía hesiódica o la órfica, por citar tan sólo dos de las más significativas, se constata pronto que ambas pretenden lo mismo: sistematizar las genealogías divinas y buscar un principio de las cosas en su intento de ofrecer una explicación del origen del cosmos. Exactamente lo mismo que intentaron los primeros filósofos griegos: investigar los primeros principios en su búsqueda de una explicación de la naturaleza y el Universo. La estructura que se manifiesta en ambos casos es idéntica, piramidal y jerárquica, puesto que, de lo que se trata, es de buscar un *arché* del que proceda todo: una divinidad, en la exposición mítica y teogónica; un primer principio natural, en la exposición filosófica. Obsérvese, además, que ambos modos de exposición tienen en común el uso de la palabra sea ésta en forma de *Mythos* o en forma de *Logos*.

La conclusión de esta situación es que la Razón humana se apoyó en un primer momento en la palabra narrada, contada, en el Mito para expresar el origen de las cosas. Cuando captó la insuficiencia de este tipo de expresión buscó otro, el Logos, lo que posibilitó la aparición de la filosofía. Pero este hecho, por muy paradójico que pueda parecer y desde nuestra perspectiva actual, significó la primera crisis de la Razón. Y se utiliza aquí “crisis” conscientemente en la segunda acepción de este término que ofrece el Diccionario de la Real Academia Española: “mutación importante en el desarrollo de un proceso ya sea de orden físico, histórico o espiritual”. En efecto, no fue otra cosa que una “crisis” el “paso del Mito al Logos”, una mutación, un cambio del lenguaje que la Razón humana utilizaba para explicar el origen de las cosas.

A partir de este momento la filosofía se caracterizó por explicar el mundo “lógicamente”. Pero “lógicamente” no debiera significar nada más que mediante el uso del Logos, de la palabra. Para demostrar este hecho baste recordar a dos filósofos griegos: Heráclito y Aristóteles. Heráclito fue el primer filósofo en postular que el Logos es un principio, un *arché*. Son muchos los estudiosos que han identificado ese Logos con la Razón, creyendo así, que Heráclito habría postulado a ésta como el principio de todas las cosas. Sin embargo, un análisis detallado del término aconseja evitar esta identificación. Logos en Heráclito sigue significando, básicamente, “palabra” y el suyo fue un esfuerzo lógico por explicar el mundo. La demostración de que Heráclito siguió entendiendo Logos al modo tradicional es el hecho de que insistió en que este Logos se escucha, se capta, lo que implica necesariamente la palabra hablada. Un análisis más pormenorizado de los fragmentos de Heráclito, en el que lamentablemente no podemos entrar ahora, conduce a la constatación de que para él el conocimiento del mundo pasaba

necesariamente por la palabra que lo describe. Pues Heráclito creía, como otro muchos pensadores helenos, que la palabra manifiesta, por naturaleza, la cosa que significa y que, por tanto, el conocimiento de una comporta esencialmente el conocimiento de la otra. Aristóteles, el gran lógico de la Antigüedad, consideraba, por su parte, que la única manera de abordar el análisis y conocimiento del mundo era mediante la palabra, el Logos a quien consideraba, en última instancia, la esencia de las cosas.

Para concluir este primer apartado introductorio conviene recordar que los filósofos griegos fueron dialécticos en su sentido más etimológico, ya que consideraron que tan sólo mediante el uso discursivo de la palabra era posible el conocimiento de la realidad.

Ahora bien, a pesar de la pasión griega por la palabra se generó pronto en la filosofía griega una notable tensión entre quienes querían abordar su conocimiento dialécticamente y quienes prefirieron utilizar otro instrumento que se les antojó más eficaz: el número. Pitágoras y los pitagóricos fueron los iniciadores de esa nueva vía, al sostener que el número es la causa y esencia de las cosas. Noción que reelaborada e incorporada en el seno de la filosofía platónica condujo a un primer intento de sistematización de la realidad mediante el número. Una enorme tensión se produjo cuando Aristóteles despreció esta propuesta platónica y contrapropuso de nuevo la palabra en su vertiente dialéctica y lógica, como único instrumento de análisis. La crítica aristotélica a los pitagóricos y al sistema platónico fue feroz aunque, ahora lo sabemos, iba por el camino que la Razón optó finalmente por no recorrer.

En efecto, Pitágoras y Platón inauguraron una vía que, con el paso del tiempo, se iba a demostrar muy productiva: el esfuerzo de las Ciencias por reducir la realidad a número. Esa vía, que Aristóteles rechazó tan duramente, fue la que, recuperada por astrónomos como Galileo, abrió el camino a la ciencia moderna en cualquiera de sus manifestaciones, y muy especialmente a la Física, que, como es obvio, no habría avanzado casi nada desde los tiempos de Tales de Mileto, si no hubiera utilizado la matemática como ciencia instrumental. A partir del entusiasmo que produjo el uso del número en la Física se extendió, entrado ya el siglo XIX, a todas las ciencias, incluidas, las incipientes Ciencias Sociales. Esta euforia matematizante acabó despreciando a la Filosofía a la que se comenzó a considerar una mera e inútil verborrea.

La segunda crisis de la Razón: el paso de *Logos* a *Ratio*

Pero antes de abordar esta cuestión, conviene analizar un segundo momento decisivo en la historia del pensamiento humano que implica una segunda crisis de la Razón en el sentido ya mencionado más arriba. Y este momento coincide, paradójicamente, con la aparición de la palabra Razón como concepto substitutorio del griego Logos. En efecto, fueron los ilustrados escritores romanos quienes optaron por traducir la palabra griega Logos por *Ratio*. Con ello reorientaron definitivamente la evolución del pensamiento occidental y prepararon el camino hacia la crisis, puede que definitiva, de la Razón. La causa es la siguiente: en latín la palabra *ratio* significaba básicamente “cálculo”. Las *rationes* eran, por ejemplo, las cuentas que hacían los comerciantes cuando sumaban o restaban el valor de sus mercancías. *Ratio*, pues, en latín, exige necesariamente la intervención del número como instrumento auxiliar en una transacción comercial. Al traducir Logos por *Ratio* lo que hicieron los escritores latinos fue desplazar el campo semántico del Logos, de la palabra, al número. Lo hicieron así porque entendieron la

expresión griega mencionada anteriormente, *didónai lógon*, como *rationem reddere*,² “dar cuenta”, en un sentido numérico que en griego no tenía. Al realizar esta traducción provocaron el inicio de las crisis que ha desembocado en lo que hoy, a las puertas del tercer milenio, denominamos “crisis de la Razón”. La *Ratio*, en su sentido etimológico, estaba limitada al “cálculo numérico” del precio y el valor de los intercambios comerciales sin ninguna relación con lo que, en griego, había querido expresarse con el concepto Logos: la explicación del mundo mediante la palabra. El Logos pasó del lenguaje de los filósofos griegos a la *Ratio* de los mercaderes romanos preparando así su posterior y definitiva crisis.

Si nos detenemos un momento en este hecho trascendental para la historia del pensamiento occidental constataremos algo que es sabido pero que merece resaltarse de nuevo en este contexto: el carácter especulativo de los helenos fue substituido por el pragmatismo de los romanos. La mejor prueba es que los romanos se mostraron totalmente improductivos para la filosofía. Y es que la filosofía no podía desarrollarse en un ambiente en el que la Razón era utilizada para realizar simples cálculos mercantiles. La Razón, en definitiva, se sometió a la dictadura del dinero, servitud que, a la larga, habría de resultarle letal a la Filosofía.

Este hecho debe resaltarse ya que, desde sus inicios helénicos, la filosofía se apartó conscientemente de cualquier otra actividad lucrativa y no buscaba ninguna otra utilidad que la satisfacción del conocimiento que aporta a quien se consagra a ella. La filosofía, como sostuvo Aristóteles, no tiene ninguna otra finalidad que ella misma: “Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto los hombres comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo (...). Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad (...) solamente ella es, en efecto, su propio fin”.³ Numerosos ejemplos y anécdotas demuestran que, en efecto, la filosofía surgió como una dedicación gratuita al conocimiento y la sabiduría. Son conocidas las anécdotas adjudicadas a Tales de Mileto y Demócrito en el sentido de que si hubieran aplicado sus conocimientos a los negocios particulares se hubieran enriquecido notablemente. Rechazaron, en cambio, el beneficio económico en aras de su dedicación exclusiva a la filosofía. Por este motivo, la utilización de *Ratio* para traducir el Logos filosófico griego atenta contra los principios fundacionales de la filosofía griega.

Con la traducción de Logos por *Ratio*, se originó, pues, la segunda crisis de la Razón, en el momento preciso en que esta fue denominada por vez primera con el nombre con el que la conocemos en las lenguas románicas. La explicación de la causa nos lleva ya a la parte final de esta exposición que debe acabar aclarando el porqué de la crisis de la Razón en nuestros días. Los griegos, como se ha visto, iniciaron un audaz proyecto: explicar la realidad mediante la palabra, ya fuese mítica como lógicamente. La palabra, sin embargo, pronto se mostró insuficiente para abordar una explicación del mundo. En realidad, el hombre deseaba, más bien, dominar el mundo que explicarlo. Por este motivo, ya en la propia Grecia, surgió una importante corriente filosófica, la pitagórica

² “*Ratio* est d’un emploi fréquent dans la langue de la rhétorique et de la philosophie, où il traduit λόγος en vertu du double sens du mot grec “compte” (cf. λόγον διδόναι, qui equivaut exactement à *rationem reddere*) et “raison” comme *rationalis*, traduit λογικός”, A. Ernout-A Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*, París 1985, p. 570.

³ Arist. *Metafísica* 982b. La traducción es de T. Calvo, Madrid 1994, pp. 76-77.

y platónica, que propuso el número como instrumento con el que analizar la realidad. Pero fueron los romanos quienes en su afán de dominio tanto comercial como militar acabaron imponiendo la *Ratio*, el cálculo numérico, como el método más idóneo para explicar la realidad.

Con ello no hicieron más que adecuarse a las exigencias del entendimiento humano que, con el paso del Logos a *Ratio*, renunciaba a explicar la realidad lógicamente para pasar a calcularla aritméticamente. El hombre reconocía, de este modo, que era incapaz de comprender el mundo en su esencia y, por ello, optó por conformarse con una simple aproximación numérica. La Razón comenzó de esta manera su singladura clasificadora, enumeradora y calculadora de la realidad convencida que tan sólo así podía controlarla. Como advirtió Kant, la razón humana se mostraba incapaz de alcanzar la cosa en sí, por lo que se conformó con reducirla a simple cálculo numérico. De este modo el hombre renunció a explicar o expresar las esencias y cualidades de las cosas para conformarse con la cantidades. F. Nietzsche expresó esta circunstancia con gran clarividencia: “nuestro pensamiento consiste en clasificar, en denominar. Se trata, por tanto, de algo que remonta a una arbitrariedad del hombre y que no llega a la cosa en cuanto tal. El hombre alcanza un conocimiento absoluto a base de *cálculo* (...): los límites últimos de todo lo cognoscible son *cantidades*. El hombre no *comprende* ninguna cualidad; sólo una cantidad”.⁴

La tercera crisis de la Razón

La observación de Nietzsche es acertadísima y se ajusta perfectamente a lo que se pretende demostrar en esta comunicación: parece que el hombre tan sólo se siente satisfecho si calcula la realidad y la reduce a cantidades numéricas. La Razón aritmética ha impuesto su dominio y los ha extendido por doquier. Fascinada por los extraordinarios avances de la Física y de la Astronomía desde principios de siglo XX, gracias al uso de la Matemática como ciencia instrumental, la Razón ha excedido esos límites y ha puesto todo su empeño en aplicar el cálculo numérico a muchos otros campos del saber. Las denominadas Ciencias Sociales, la Psicología, la Sociología, la Economía, la Pedagogía, son un ejemplo evidente de este abuso. La Estadística se ha convertido, en la actualidad, en el conocimiento por excelencia. Cada día los medios de comunicación ofrecen una buena ración de porcentajes, medias, resultados y coeficientes relacionados con alguna actividad humana en la convicción de que así la describen. La conclusión es que el balance estadístico acaba siendo la realidad misma.

La Razón está en crisis, ciertamente. Pero, cabe preguntarse, ¿qué Razón?. La respuesta es sin duda: la razón heredera de la *Ratio* latina. La que ha pretendido aritmetizar y matematizar el mundo. La que se regocija sumando y restando como el mercader del foro romano ante las previsibles ganancias comerciales.

La victoria aplastante del número ha relegado la palabra a un triste y doloroso segundo término. De nada valen las palabras cuando se imponen los números. Arrinconada por la dictadura del número, aliado natural del dinero en una sociedad capitalista y pragmática, la palabra no hace más que lamentarse del antiguo esplendor

⁴ F. Nietzsche, *El libro del Filósofo*, Madrid 2000, pp. 32-33.

perdido. Abandonada por la Razón calculadora, que la considera inútil, contempla impotente como el número impone la crueldad de los fríos datos. Este hecho explica, entre otras cosas, la lamentable situación de todos aquellos saberes que como la Filosofía, la cultura clásica, etc., no han aceptado la matematización de sus conocimientos. Se los considera inútiles, porque útil es tan sólo aquello que se deja someter por el número y su aliado natural: el dinero.

Pero la Razón numérica en la actualidad también empieza a conocer su propios límites. Comienza a ser claro que cuantificar el mundo no es conocerlo. Por este motivo urge la recuperación de una Razón lógica que recupere la palabra como instrumento de explicación y aproximación al mundo. Una Razón que en definitiva se sienta orgullosa, como sucedió en Grecia, de ser *Mythos* y de ser *Logos*. Es muy posible que nos encontremos, efectivamente, ante una nueva crisis en el sentido de mutación antes apuntado: el retorno de la Razón aritmética a la Razón mítica y lógica. El retorno a la palabra, en definitiva, que permita al hombre volver a hablar del mundo sin padecer la insoportable necesidad de numerarlo. Así como se produjo un paso del Mito al *Logos* y una transición del *Logos* a la *Ratio* mercantil, los nuevos tiempos anuncian una crisis, un nuevo paso que cierre el círculo abierto hace más de 2500 años: la vuelta a la palabra en todas sus manifestaciones, tanto míticas como lógicas. El retorno a la época esplendorosa en que los contornos de la Razón no estaban constreñidos por el número y giraban en torno a la palabra, el Mito y el *Logos*.

A modo de conclusión

Para acabar esta comunicación valga un ejemplo práctico que a todos nos afecta y que demuestra la validez del anterior análisis. La actual reforma educativa, la LOGSE, que ha arrasado el estudio de la Filosofía y las Lenguas Clásicas ha sido el resultado de la imposición de la Razón mercantilista por parte de los tecnólogos de la educación. Orientada hacia el aprendizaje de conocimientos prácticos, informáticos y tecnológicos, ha impuesto una estructura informatizada del saber sin ningún contenido ni conocimiento específico. El objetivo declarado es el de integrar a los alumnos en el sistema tecnológico e informático para que se adapten, como simples piezas de un juego, a la denominada era digital. Es la victoria del número y del dinero en sus manifestaciones más actuales: la Economía, la Tecnología, la Informática y la realidad virtual y digital. Se ha olvidado que la personalidad humana se forma en todas las manifestaciones del *Logos* y del *Mythos*, el lenguaje, el diálogo, la narración, la reflexión. Por ello, y más que nunca, se hace necesaria la vuelta al *Logos* ya mencionada: para recuperar nuestra condición de personas libres y sensibles y no transformarnos, tal como pretende la reforma educativa, en “individuos aislados y desprovistos de todo conocimiento y consciencia”, abocados “al manejo ciego de las máquinas y a la pérdida de lo real” y su “sustitución por el mundo digital y la realidad virtual”.⁵ Quienes nos dedicamos a la Filosofía tenemos la obligación de intentar devolver a la Razón su esplendor perdido y rescatarla de la tiranía del número y del dinero que, desde la época romana, la tienen secuestrada para satisfacer su avaricia e insaciable avaricia mercantilista.

⁵ Las frases entrecuilladas están extraídas del reciente artículo de Concha Fernández Martorell, “educación digital”, *Enrahonar* 31 (2000), p. 165. El autor de esta comunicación debe reconocer, asimismo, que ha incluido este último párrafo a modo de coda influido por la lectura del mismo.

LA CRISIS DE LA RAZÓN PRÁCTICA. JUSTICIA Y UTILIDAD EN LA COMUNIDAD HUMANA

Valle Labrada

Universidad San Pablo-CEU¹

Madrid

RESUMEN: Aunque muy brevemente el estudio recae sobre las diversas vertientes del concepto de justicia. Es precisa una breve referencia al periodo racionalista prekantiano en el que permanece una relación entre justicia y naturaleza.

La sustitución de la naturaleza de las cosas por la razón como punto de referencia de la justicia alcanza su cenit en la filosofía de Kant y de Hegel.

La filosofía política contractualista desde el siglo XVI argumenta a favor de la relación entre justicia y voluntad general en el continente europeo mientras que en el ámbito inglés penetra el utilitarismo.

La justicia consensuada ha encontrado a lo largo del siglo XX un etéreo opositor denominado *Derechos humanos* que supone un nuevo análisis del concepto de justicia en el que se incluye la naturaleza de la cosa sobre la que ésta recae.

ABSTRACT: Very summarily, this paper covers different aspects of the concept of Justice, with a special though brief reference to prekantian Rationalism, period in which the relation between Justice and Nature is still alive.

Substituting the Nature of things by Reason as a reference point for Justice reaches its climax with Kant and Hegel.

Since the XVIth century contractual political philosophy in Europe has argued in favour of the relation between Justice and General Will while utilitarianism permeates British thought.

In the XXth century, consensual Justice has found an intangible oponent in Human Rights. This brings with it a new analysis of the concep of Justice which includes axamining the nature of the reality to which it is applied.

¹ Labrada Rubio, V.; *Introducción a la Teoría de los Derechos Humanos: Fundamento. Historia. Declaración Universal*. 10. XII. 1948. Cívitas, Madrid, 1998.

Labrada Rubio, V.: "En los derechos humanos el principio de igualdad limita el ejercicio de la libertad", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, T. XV. 1998, 79-94.

Labrada Rubio, V.: "La dignidad del hombre y el ejercicio de los derechos humanos", en *Anuario de Derechos Humanos, Nueva Época*, V. I. Instituto de Derechos Humanos, Facultad de Derecho Universidad Complutense, Madrid, 2000.

1. Introducción

El año 2.000 pertenece a la Edad Contemporánea mientras no se decida poner término al periodo de la historia que comienza en 1789. Tiene ello importancia porque es frecuente en la filosofía contemporánea hacer referencia al término postmodernidad.

El término postmodernidad alberga diferentes acepciones puesto que se emplea para designar a las últimas líneas doctrinales, así como a las corrientes que nacen como reacción al pensamiento de la Edad Moderna en la que se produce el nacimiento y el desarrollo del pensamiento racionalista.

Reflexionar sobre *la crisis de la razón* abre amplios horizontes que se remontan al análisis del tránsito de la epistemología idealista platónica, a la realista aristotélica; así como la crisis de la razón que se efectúa desde el pensamiento de la escolástica tomista a la escolástica voluntarista de Duns Escoto y de Guillermo de Occam.

Así mismo sugiere el título propuesto, *la crisis de la razón*, ahondar en la diversidad epistemológica y por tanto en las diferencias de planteamiento entre la forma de conocimiento del racionalismo continental que tiene su origen en Descartes y se desarrolla por importantes autores como Leibniz y Woll, con el empirismo inglés de Hobbes y Hume y de Locke.

En el continente europeo Descartes en la primera mitad del siglo XVII, muere en 1650, propone las bases del racionalismo en la Segunda Parte del *Discurso del método para conducir la propia razón y buscar la verdad de las ciencias*, al que pertenece su texto más famoso. Una vez que Descartes plantea que los sentidos nos engañan algunas veces, decide rechazar como falsas todas las razones que antes habían entrado en su mente. *Pero inmediatamente después*, afirma, *caí en la cuenta de que mientras de esta manera intentaba pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuera algo; y advirtiéndome que esta verdad: pienso luego existo era tan firme y segura, pensé que podía aceptarla sin escrúpulos*. (Discurso del método, 2ª parte). Y más adelante afirma. *Conocí entonces que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consistía en pensar*. (Ibidem). La identidad que establece Descartes entre sustancia humana, naturaleza y pensamiento permanece en la filosofía racionalista del siglo XVII y XVIII.

Por su parte en Inglaterra Thomas Hobbes, en también su famosa obra *Leviathan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* que data de 1651, afirma que: *No existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no se haya recibido, totalmente o en parte por los órganos de los sentidos*. (Leviathan, 1ª parte, cap. XI). Distingue Hobbes expresamente entre la forma de conocimiento que él propone, y la de las escuelas filosóficas que en las universidades europeas siguen los textos de Aristóteles y en las que prima la filosofía realista.

Así mismo la filosofía de Kant, entre la edad Moderna y la Edad Contemporánea, despierta una importante reacción antirracionalista que se manifiesta en las corrientes vitalistas, historicistas y positivistas del siglo XIX. También la inversión de la dialéctica de Hegel que propugnan Engel y Marx puede tratarse como una *crisis de la razón*, por parte de los discípulos que se mantuvieron fieles a la dialéctica hegeliana.

Por todo ello aunque toda la historia del pensamiento como afirma Hegel: *despliega ante nosotros la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante* (Lecciones sobre la historia de la filosofía, Introducción), desde una

perspectiva histórica hay una crisis de la razón en la reacción al racionalismo del siglo XVIII, con el tránsito de la Edad Moderna a la Edad Contemporánea. Desde 1789 se puede hablar de postmodernidad, como crisis de lo anterior y por tanto de superación del ideal ilustrado, pero también se emplea el término postmodernidad por el contrario con la nostalgia de suscribir los objetivos que se consideran pendientes de la Ilustración.

La propuesta de *la crisis de la razón* como punto de estudio y encuentro en el año 2000 actualiza el tema de modo que se cuestiona si el concepto de razón que ha guiado al hombre durante el siglo XX, sigue siendo válido. La pregunta sería: ¿Qué es lo que está en crisis: el hombre, la razón o ambas cosas?.

Mi interés se dirige al análisis de la razón práctica encaminada a esclarecer el concepto de justicia y su aplicación a los derechos y deberes del hombre que en último término deciden la rectitud de los actos del hombre en ámbito social.

Por razones de espacio y de interés haré una breve referencia al siglo XVII con el fin de que sirva de introducción para entrar en el análisis de la Edad Contemporánea.

2. Justicia y naturaleza

John Locke, representante del empirismo inglés, en 1690 publica *Dos tratados sobre el gobierno civil* donde describe las condiciones del hombre, en este estado el hombre goza de unas relaciones sociales regidas por la ley natural. *El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; la razón que es la ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.* (Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, cap. 2, nº 6).

Desde el empirismo Locke propone el conocimiento de la ley natural a través de la razón, desde diferentes perspectivas, la posibilidad que tiene el hombre de conocer la ley natural con la razón es una constante en la filosofía del Derecho desde el pensamiento griego, así como desde en el primitivo pensamiento cristiano hasta nuestros días.

El tránsito del estado de naturaleza al estado político lo justifica Locke en aras de la seguridad jurídica, entendida en la perspectiva de la certeza de la ley y de la exigencia del cumplimiento de la misma. *Así el estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquellos que, de entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se haga a un miembro de la sociedad.* (Ibidem, cap. 7, nº 88).

John Locke que dedica éste su segundo tratado a contradecir las tesis de Hobbes sobre las condiciones del *estado político* comparte con él la concepción contractualista del Estado. El tránsito del estado de naturaleza al estado político debe de efectuarse a través de un pacto constitutivo. *Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento* (Ibidem, cap. 8, nº 95).

La concepción de Locke de la libertad en el estado político es: *la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas las cosas que no han sido prescritas por*

dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de la naturaleza. (Ibidem, cap. 4, nº 22).

Constituido el estado político afirma Locke que: *el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas,* que enumera a continuación. (Ibidem, cap. 11, nº 136).

En este capítulo analiza Locke el alcance del poder legislativo al que describe como el poder supremo dentro de cada estado y a continuación determina los límites del mismo. Después de denegar el ejercicio absoluto y arbitrario del poder legislativo afirma que: *Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, o porque quieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a sus derechos y a su propiedad.* (Ibidem, cap. 11, nº 137).

La filosofía política de Locke concibe un estado de naturaleza en el que prevalece el orden y la paz. En este estado hay una ley de la naturaleza que proclama el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad y que regula las relaciones entre los hombres, es un estado por tanto prepolítico pero no presocial.

Por el pacto o el contrato el hombre adviene al estado político con el fin de vivir más tranquilamente en la medida en que los poderes constituidos cuidan y garantizan los derechos que el hombre ya tenía en el estado de naturaleza. En este contexto la doctrina de Locke supone un precedente de la doctrina liberal en la medida en que la legitimación del poder político se condiciona a que éste reconozca y proteja los derechos individuales que los miembros de la sociedad política poseían con anterioridad a la constitución del poder político.

La justicia como legitimadora del poder legislativo, en John Locke está relación directa con la ley natural, puesto que la cesión de derechos que hace el hombre en el pacto social está condicionada a que en el estado político sean recuperados los derechos habidos en el estado de naturaleza, quedando éstos fortalecidos por la garantía y la protección judicial.

Samuel Pufendorf que pertenece al racionalismo continental, en *El derecho natural y de gentes* que escribe en 1672 destaca como principio supremo del Derecho natural la *imbecilitas* o el desamparo y la indigencia del hombre entregado a sí mismo. De la *imbecilitas* sigue, como principio que regula el Derecho natural la *socialitas*, la necesidad para el hombre de vivir en sociedad como principio regulativo de la vida. *Aun cuando no se espere de otro hombre nada bueno ni malo, la naturaleza quiere que se le trate como afín y semejante nuestro. Esta razón basta ya sola, aunque no hubiera otra, para que el género humano forme una comunidad pacífica.* (De jure naturae et gentium, II, cap. III, nº 16).

En el racionalismo de Pufendorf la existencia de un derecho natural depende de la aceptación de un ideal racional del hombre ya que niega un concepto racional de la esencia del hombre que la concibe como contingente por lo que la conexión de *racionalidad* y *sociabilidad* no contiene una necesidad lógica, sino que es obra de la voluntad divina.

Junto con otros autores que se pueden encuadrar en al Escuela Racionalista del Derecho Natural Pufendorf subraya que el principio supremo de su Derecho Natural, en

su caso la *imbecillitas* y como consecuencia la *socialitas* no es un axioma directamente evidente, sino obtenido de la observación, brindado por la naturaleza de las cosas y del hombre, y que ningún hombre con sentido común puede poner en duda.

Que el hombre es un ser social por naturaleza constituye el fundamento de la filosofía política de Aristóteles que ha perdurado durante veinticinco siglos de pensamiento.

Pufendorf comienza el número dieciséis citado haciendo referencia a la conocida tesis de Hobbes sobre la maldad intrínseca del hombre en el estado de naturaleza: *Nadie debe dudar que los hombres por su naturaleza, si no existiera el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad. Por tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al miedo mutuo.* (De cive, cap. I, 2). En opinión de Pufendorf es errónea la interpretación que hace Hobbes del término naturaleza.

Prescindiendo del origen y atendiendo a la conclusión de que a cada hombre: *la naturaleza quiere que se le trate como afín y semejante nuestro.* Propone Puffendorf un principio de derecho natural al que se reconduce gran parte de las doctrinas iusnaturalistas. Este principio recuerda desde el igualitarismo estoico, a la fraternidad cristiana y supone un precedente de la filosofía de Kant así como de la de Stammler. La fraternidad junto con la igualdad y la libertad fueron las premisas de la revolución francesa. La Declaración universal de derechos humanos de la ONU de 1948 afirma: *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad de derecho y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.* (Artículo 1).

Como es sabido Kant sitúa al ser racional en el reino de los fines, el hombre existe como fin en sí mismo y formula el imperativo práctico en los términos que sigue *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como medio.* (Fundamento de la Metafísica de las Costumbres, cap. II).

Stammler a comienzos del siglo XX identifica la Idea de justicia con las exigencias de la dignidad del hombre. El principio del respeto con la máxima de que: *Toda exigencia jurídica deberá ser de tal modo que en el obligado se siga viendo el prójimo* y el principio de solidaridad con la máxima: *Todo poder de disposición otorgado por el Derecho sólo podrá excluir a los demás de tal modo, que en el excluido se siga viendo el prójimo*, son requisitos esenciales de la Idea de justicia.. (Tratado de Filosofía del Derecho, Libro III, sección tercera, II, nº 95).

El resurgir de la *humanitas*, a finales del siglo XVII, destacar la dignidad del hombre como base de lo jurídico, hizo que la obra de Pufendorf tuviera una gran difusión en América del norte y es considerado como uno de los autores que junto con Locke más influyeron en el contexto político y jurídico de la independencia americana y por tanto en los textos de la Declaración de Derechos del buen pueblo de Virginia de 1776, como se observa en la redacción de su artículo primero cuando afirma que: *Todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes, y que tienen ciertos derechos inherentes de los que no pueden privar o desposeer a su posteridad por ninguna especie de contrato, cuando se incorporen a la sociedad; a saber el goce de la vida y de la libertad con los medios de adquirir y poseer la propiedad y perseguir y obtener la felicidad y la seguridad.* La influencia se extiende así mismo al texto de la Declaración de Independencia de los EEUU de 4 de Julio del mismo año.

La justicia se encuentra en todas aquellas normas que favorecen la sociabilidad del hombre, justicia y naturaleza humana se encuentran de nuevo aunque en Pufendorf es

diferente el origen de la esencia de la naturaleza respecto a la escolástica realista, puesto que para Puffendorf la naturaleza humana depende de la voluntad de Dios por lo que la construcción racional del Derecho Natural tiene una procedencia voluntarista.

Leibniz que nace en Leipzig en 1646, recibe en la universidad de su ciudad de origen formación en: filosofía griega, los Padres de la Iglesia, la Escolástica y toma contacto con la filosofía moderna nominalista que se ha ido extendiendo en las universidades europeas. Leibniz en un principio se inclinó hacia una teoría del Derecho natural de perspectiva voluntarista nominalista pero evoluciona hasta criticar los presupuestos del nominalismo y se opone abiertamente a la doctrina de Puffendorf en lo que supone de aplicación del nominalismo a los presupuestos del Derecho Natural.

La medida de la justicia se encuentra en la naturaleza de las cosas y en las verdades eternas. Surge la oposición entre las *vérités éternelles et nécessaires* de la metafísica de Leibniz con las *vérités de fait o vérités contingentes ou arbitraires*. El giro en el concepto de Derecho natural en Leibniz supone un renacimiento del iusnaturalismo clásico frente al iusnaturalismo voluntarista y protestante. Se resiste Leibniz a separar moral y derecho y por tanto virtud y utilidad. En los casos en los que lo honesto no es necesario, la consideración de Dios y la inmortalidad del alma hacen absolutamente indispensables el cumplimiento de la virtud y de la justicia.

La justicia para Leibniz se encuentra entre las verdades eternas y necesarias que siempre son las mismas por lo que enlaza de esta forma con el iusnaturalismo de Francisco Suárez contemporáneo de Leibniz y perteneciente a la segunda escolástica de la Escuela de Salamanca.

3. Justicia racional

El racionalismo del siglo XVII se despliega en el idealismo del siglo XVIII de Kant y en el de Hegel que llaga hasta el siglo XIX.

La filosofía de Kant en la medida en que trata de integrar el racionalismo continental con el empirismo inglés y la filosofía del sentimiento de Rousseau abre la puerta a la autonomía de la voluntad en la moral. Encuadra la moral en el ámbito del entendimiento o la razón práctica, hay una facultad de la razón encaminada a la acción que dispone de un dato *a priori* innegable y es que *existe el deber*. El deber existe en sí mismo como imperativo categórico, obliga de forma incondicional y absoluta.

Kant niega que del conocimiento sensorial que se obtiene de la naturaleza humana se pueda deducir una ley que revista necesidad absoluta. El fundamento de la obligatoriedad de las leyes morales no se puede buscar en la naturaleza del hombre, sino sólo *a priori* en conceptos de la razón pura.

Toda filosofía moral descansa completamente en su parte pura, y aplicada al hombre no toma nada del conocimiento de este (antropología), sino que le da, como a un ser racional, leyes a priori. (Fundamento de la Metafísica de las Costumbres, prólogo).

En esta misma obra en el *Fundamento de la metafísica de las costumbres*, Kant dedica el capítulo primero al tránsito del conocimiento vulgar de la razón al conocimiento científico en el que trata de determinar el conocimiento científico de la moral.

No es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricciones a no ser que tan sólo una "buena voluntad".

La buena voluntad no es buena por lo que efectúa o realiza, es buena sólo por querer, es decir es buena en sí misma.

Las acciones deben ser impulsadas no por inclinaciones, aunque estas sean buenas, sino "por deber". Toda voluntad movida sólo por el deber queda purificada de toda compensación.

La voluntad tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general.

El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo sí, tener inclinación, más nunca respeto.

¿Cuál puede ser esa ley cuya representación, aún sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse buena en absoluto sin restricción alguna?.

Obrar de tal manera que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal. (Ibidem, cap. I).

La autonomía moral del individuo se convierte con Kant en la ley fundamental del mundo moral. El principio de la voluntad libre provoca el cambio de rumbo que adquiere la ética de la filosofía postkantiana, ética que abandona los problemas de los contenidos materiales objetivos de sus normas para destacar el problema de la moralidad subjetiva.

Hay que dar el paso hacia la metafísica de las costumbres para dilucidar si el imperativo categórico es una ley necesaria para todos los seres racionales.

Si fuera así constituiría un factor a priori que enlazaría con un concepto de la voluntad del ser racional.

El hombre existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad. Imperativo práctico. Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como medio. (Ibidem).

Hegel critica el concepto de Derecho y moral de Kant por ser conceptos abstractos, formales y negativos puesto que establece el límite en no lesionar el uso de la libertad de los demás. Para Hegel los conceptos morales kantianos son conceptos individualistas y abiertos a la subjetividad.

Hegel valora de Kant el hecho de haber resaltado la *intención* en la valoración de los actos del hombre como factor que determina el valor moral de los mismos.

Pero Hegel considera peligrosa la tesis de la autonomía de la voluntad para determinar el bien moral, pues la hipocresía, la maldad convencida y autosuficiente que se justifica a sí mismo, es la forma suprema que puede alcanzar el proceso subjetivo de la moral, según cada conciencia.

Hegel considera que no es fácil para el hombre conocer directa e individualmente, lo que es bueno y lo que es malo. La eticidad facilita al individuo la identificación del bien y del mal. Sólo dentro de una comunidad ética es fácil decir lo que el hombre tiene que hacer.

La eticidad, no anula la moral individual o subjetiva sino que la supera y la refuta.

Comprende tres estadios de la eticidad está constituidos por la familia el primer momento el más inmediato. La familia deja paso a la sociedad civil, la emancipación representa una pérdida de eticidad porque nace como búsqueda de la personalidad individual concreta. La sociedad civil se desenvuelve entre los intereses particulares y lo general, surge la necesidad de tener en cuenta a los otros.

Los sujetos de la sociedad civil se liberan de forma progresiva de la mera subjetividad por el trabajo, la formación práctica y teórica.

Los remedios de la sociedad civil vienen de la mano del derecho, de la policía, de las corporaciones. El Estado es la realidad de la idea ética, la realidad de la voluntad sustancial, lo racional en si y para sí, un fin por si mismo absoluto e inamovible, en el que la libertad llega a ser derecho culminante.

El contenido de la justicia pasa de elaborarse desde la autonomía de la voluntad a la potestad del poder estatal.

4. Justicia y utilidad

Por su parte Jean Jacques Rousseau en el *Contrato social* propone la doctrina de la *volonté générale*.

La voluntad es siempre justa, porque abarca el interés igualmente común para todos los ciudadanos, de tal suerte que cada individuo, al perseguir el interés común, persigue el suyo propio, y, al contrario, al perseguir el suyo propio, persigue el interés común (Contrato social, II, nº 4, y IV, nº 1).

Para que un interés común se convierta en un interés justo no es un contenido material concreto, sino que la condición para ello es la convención, el acuerdo que se convierte en interés común. *El soberano, es decir, la volonté générale, es ya, por su mera existencia, aquello que debe ser.* (Ibidem, I, nº 7).

En Rousseau la justicia se vuelve convencional, es una justicia acordada que guía la libertad ciudadana, al cumplir la ley en realidad el ciudadano, considera Rousseau no hace más que obedecerse a sí mismo, dado que la *volonté générale* tiene su origen en el contrato social por el que la persona cede todos sus derechos.

El artículo 6 de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789 recoge la doctrina de Rousseau cuando afirma que: *La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar personalmente o por medio de sus representantes en su formación.*

En Inglaterra a los pocos años del *Contrato social* de Rousseau que es de 1762, en 1776 Jeremy Bentham publica *Fragmento sobre el gobierno* y el mismo año de la revolución francesa, en 1789, publica: *Introducción a los principios morales de la legislación.*

El pensamiento de Bentham está presidido por el principio de utilidad o de la mayor felicidad del mayor número o de la mayor felicidad. La mayor felicidad del mayor número es la medida de lo que está bien y de lo que está mal en el orden moral. El principio de utilidad es la medida de la moral privada y de la moral pública.

A pesar de las distintas interpretaciones del utilitarismo Bentham, entre las que destacan las más recientes efectuadas por Hart (Ensayos sobre Bentham de 1982), el principio de utilidad está formulado desde la epistemología que tiene sus raíces en el empirismo inglés y desde los presupuestos epistemológicos de Hume.

El principio de utilidad no es originario de Bentham sino que desde 1764 está formulado por Beccaría. *Las historias nos enseñan que debiendo ser las leyes pactos considerados de hombres libres, han sido pactos casuales de una necesidad pasajera, que debiendo ser dotadas por un desapasionado examinador de la naturaleza humana, han sido instrumento de las pasiones de pocos. La felicidad mayor dividida entre el*

mayor número debería ser el punto a cuyo centro se dirigiesen las acciones de la muchedumbre. (De los delitos y de las penas, Introducción).

La oposición que entre justicia y utilidad Bentham presenta supone una toma de posición en la que desea distanciarse de la doctrina que desde siglos atrás había propugnado y defendido la existencia de una justicia objetiva y material.

Según el principio de utilidad, la utilidad entendida como tendencia de un acto hacia la felicidad y conseguir la misma, es la medida de la virtud y por tanto también de la lealtad que incluye la obligación de cumplir los pactos.

Bentham concibe el Derecho como la voluntad de soberano, como consecuencia en la concepción utilitarista, una obligación es una relación cuyo cumplimiento se puede mediante la aplicación de un castigo o sanción. Desde esta concepción se comprende, no sólo la crítica sino la ridiculización que Bentham efectúa de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano del año 1789, en la que se afirma que: *Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos.* (Artículo primero). Bentham califica el texto francés de tonterías con zancos, puesto que para el utilitarista no hay ley anterior al gobierno y al estado. Respecto al principio de igualdad comenta jocosamente que por él, el aprendiz es igual en derechos a su maestro, lo mismo ocurre con el padre y el hijo, el tutor y el pupilo, la mujer y el marido el soldado y el oficial.

Bentham tiene su propia interpretación del principio de utilidad cuando comenta la opinión de lord Loughborough sobre la peligrosidad del principio de utilidad y afirma que: *sólo más tarde me percaté de su profunda sinceridad. Pues todavía entonces daba por descontado, tal era mi ingenuidad, que el fin a que generalmente apuntaba el gobierno, por más que con frecuencia errara el tiro, era el de la mayor felicidad del mayor número. Pero lord Loughborough conocía harto bien el estado de la gobernación de éste y otros países como para ignorar que el fin perseguido por la minoría rectora es la mayor felicidad de la minoría rectora. Y que el interés de tal minoría se encuentra, en casi todo lo que abarca el dominio del gobierno, en constante oposición con el de la mayoría.* (Falacias Políticas, cap. X, sección 1ª).

Stuart Mill por influencia de su padre Jaime Mill y del mismo Bentham se forma en el utilitarismo de éste último y desarrolla el principio de utilidad desde distintas coordenadas.

Mill acepta la epistemología de Bentham y considera de dogmatismo disfrazado las doctrinas que identifican la moral y el derecho con el derecho natural y la recta razón, es una forma de tratar de imponer los propios sentimientos a los demás bajo capa de expresiones profundas, por el contrario en su opinión el principio de utilidad hace posible el tratamiento científico de la ética y del derecho. Siendo joven crea junto con otros jóvenes la llamada *Asociación Utilitarista*.

Tras la conocida crisis sentimental de Stuart Mill, en torno a los veinte años, en la que pierde el entusiasmo que inicialmente le produjo las tesis de Bentham, clasifica los placeres puesto que hay diversidad de grados en el placer ya que en ocasiones el placer sea más deseable y más valioso, lo que supone una reinterpretación del principio de utilidad de Bentham.

La doctrina que acepta como fundamento de la moral la utilidad, o el principio de la mayor felicidad, sostiene que las acciones son rectas en la medida en que tienden a producir la felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor.

Pero para Mill la felicidad del hombre no depende únicamente del disfrute de una cantidad de placer sino que la medida de la felicidad está en proporción con la calidad

del placer, puesto que hay placeres superiores a otros por su intrínseca naturaleza, ciertas clases de placeres son más deseables y más valiosas que otras, ni los dolores ni los placeres son homogéneos.

A su vez Stuart Mill considera otros factores que Bentham no tiene en cuenta y que él cree que tienen relevancia moral como son: la conciencia o el sentimiento del deber, el deseo de la propia perfección espiritual como un fin...el sentido del honor y de la dignidad personal.

Mill se distancia de la acepción peyorativa que de la justicia tiene Bentham cuando la define como, máscara retórica de la utilidad. Para Mill la justicia es algo que el individuo puede exigir de nosotros como su derecho moral. La sociedad debe defender la posesión de ese derecho por razones de seguridad y de utilidad social. La justicia según Mill es la parte más importante de la moral. Justicia es un nombre que indica ciertas clases de normas morales relativas más estrictamente a lo que es esencial al bienestar humano, y por ello obliga de forma más absoluta que cualquiera otras normas de conducta.

En la Autobiografía Mill expresa que el fin de la felicidad no se alcanza haciéndose el hombre fin en sí mismo, sino que sólo son felices los que tienen sus mentes fijadas en algún objeto distinto de su propia felicidad.

5. Justicia de partido

En las mismas fechas en las que Inglaterra Stuart Mill desarrollaba el utilitarismo, en el continente europeo Karl Marx percibe la antinomia que plantea Hegel entre el fin último y general del Estado y el interés singular del individuo en cuanto que el Estado refuta y por tanto anula al individuo real. Marx quiere centrar su estudio en el hombre y en las condiciones que determinan su entorno vital y analiza los reflejos ideológicos del proceso vital.

El fundamento auténtico de lo que los filósofos han considerado la esencia y la sustancia del hombre es la suma de las fuerzas productivas, capitales y formas de tráfico que todo individuo y toda generación encuentra como algo dado de antemano.

En la producción social de la vida los hombres se insertan en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, en formas de producción que responden a cierto estadio de desenvolvimiento de las fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas formas de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, a la cual responden determinadas formas de conciencia social. La forma de producción de la vida material condiciona el proceso vital social, político y espiritual. La conciencia de los hombres no condiciona su ser, sino, al contrario, es su ser social el que condiciona su conciencia.

La división del trabajo es según Marx el pecado de origen de la propiedad privada, de la explotación, de la división en clases sociales y de la lucha de clases.

Marx no trata de interpretar el mundo sino que se propone transformarlo y afirma que: *esta transformación sólo será posible en cuanto nos demos cuenta del proceso de desenvolvimiento del mismo que es un desenvolvimiento dialéctico del sistema de las relaciones de producción que constituyen la estructura de la sociedad.* (Tesis sobre Feuerbach, número once). Marx junto con Engels consideran que Hegel había

mistificado la dialéctica al considerar que el motor de la historia lo constituía la revelación de la idea, del pensamiento o del espíritu, es preciso invertir esta tesis y determinar que la economía es la base, la estructura de la realidad, el motor de la historia.

En el *Manifiesto comunista* Marx junto con Engels proponen al proletariado las claves para cambiar el sistema económico capitalista causante y origen de la situación de la clase proletaria. *El poder político, hablando propiamente es la violencia organizada de una clase para oprimir a otra. Si en la lucha contra la burguesía, el proletariado se constituye indefectiblemente en clase. Si mediante la revolución se convierte en clase dominante. Y en cuanto clase dominante suprime las viejas relaciones de producción, suprimirá al mismo tiempo las condiciones para la existencia del antagonismo de las clases y de las clases en general y por tanto su propia dominación como clase.* (Manifiesto comunista).

La política, el derecho y la moral como superestructuras que amparan y soportan a la estructura, tienen un valor condicionado a la función que cumplen porque en el mundo de la libertad, en el denominado paraíso comunista, desaparecidas las clases sociales, será innecesaria la autoridad y el derecho.

La libertad solo puede consistir en que el hombre en sociedad, los productores asociados, regulen este su metabolismo con la naturaleza, situándolo bajo su control común, en lugar de ser dominados por él como por una potencia ciega. Pero este campo continúa siendo un reino de la necesidad. Más allá de él comienza el despliegue de fuerzas humanas entendido como fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, el cual, empero, solo puede florecer sobre la base de aquel reino de la necesidad. (Capital, cap. 48).

Las tesis socialistas posteriores a Marx se vieron en la necesidad de justificar la autoridad política y jurídica durante la dictadura del proletariado, puesto que ésta no dio el paso al paraíso comunista después de la revolución en Rusia. De forma que es el Partido quien muestra a cada miembro de la sociedad el desenvolvimiento total de esta y conduce a las masas y a los individuos a colaborar con toda energía en este desenvolvimiento. El Partido pone de manifiesto que él corporeiza la más alta moral y eticidad.

En esta situación la doctrina comunista, siempre que el Partido ostente el gobierno, no hace más que poner en práctica el Estado ético de Hegel y por tanto la justicia de partido.

6. Justicia consensuada y derechos humanos

En el siglo XIX se producen reacciones al racionalismo continental entre las que se cuenta el positivismo y el marxismo, este último en la medida en que reinterpreta la dialéctica de Hegel, aunque se muestran sin embargo en el marco del idealismo si se les compara con el vitalismo o la filosofía de la vida que a mediados del siglo XX inicia Schopenhauer y Kierkegaard como precedente de la filosofía existencialista. Por su parte Nietzsche persigue reducir la razón a fuerzas irracionales.

A lo largo de la primera mitad del siglo XX, en el ámbito jurídico el concepto de derecho ha estado dominado por planteamientos positivistas en los que ha primado la seguridad jurídica como elemento esencial del derecho. Las consecuencias prácticas del positivismo jurídico han causado importantes reacciones con una vuelta a la justicia

como elemento del Derecho y el surgir de la denominada teoría de los derechos humanos. La evolución doctrinal sufrida por el profesor Radbruch es una de los testimonios más relevantes de la primera mitad del siglo.

Gustavo Radbruch en la *Filosofía del Derecho* que escribe a comienzos de siglo y retoca en 1922 analiza los elementos del Derecho entre los que establece la justicia, la finalidad y la seguridad jurídica y afirma que: *es más importante la existencia de un orden jurídico que su justicia o finalidad; estas últimas son las grandes tareas secundarias del Derecho, la primera, consentida igualmente por todos, es la seguridad, es decir, el Orden, la paz.* (Filosofía del Derecho, cap. 9).

Después de la segunda guerra mundial, cuando regresa a la cátedra de la Universidad de Heilderberg donde anteriormente expuso la primacía de la seguridad jurídica sobre la justicia, escribe que: *pues no se puede definir el derecho positivo, de otra manera que como un orden o institución que por su propio sentido está determinado a servir a la justicia* (Arbitrariedad legal y Derecho suprallegal, III). Y posteriormente se afirma que: *Esto vale para el futuro. Frente a la arbitrariedad legal de aquellos pasados doce años debemos buscar de realizar las pretensiones de la justicia con la menos mengua posible de la seguridad jurídica.* (Ibidem, IV).

La defensa de los derechos humanos que constituye la exigencia de la justicia en la ley desde la segunda mitad del siglo XX puede ser presa del relativismo sociológico e invocada demagógicamente desde intereses de grupos o partidos, o constituir, en cambio, un punto de encuentro en el que se estudie con rigor las exigencias esenciales de la dignidad de la persona. Esta última opción será la única que aporte a las generaciones futuras una antropología con una aceptación lo más universal posible y que sirva de referencia a la justicia que precisan las leyes vigentes.

El iusnaturalismo racionalista se diferencia entre otras cosas del iusnaturalismo clásico en que el primero desvincula el derecho natural de Dios con la pretensión de elaborar un derecho natural desde la razón.

En el racionalismo perdura un cierto iusnaturalismo porque perdura la búsqueda de la esencia de la naturaleza humana y la exigencia de que las relaciones sociales se articulen con de modo que el hombre pueda alcanzar su plenitud de ser.

La autonomía de la voluntad como quicio de la filosofía de Kant por un lado y la justicia convencional que sustituye las instancias que deciden el contenido de la moral, han derivado hacia una antropología en la que se desvirtúa toda naturaleza y por tanto toda finalidad que proyecte al hombre hacia la felicidad.

La subjetividad individual transita hacia una subjetividad colectiva. La evolución de la ciencia y de la técnica amplía al hombre el dominio de la naturaleza, un dominio que es dominio en la medida en que no se respete el ámbito propio y por tanto el equilibrio de las esencias y sus destinos.

Las coordenadas de arbitrariedad, de ocasionalidad y de oportunismo político para determinar el deber ser de la justicia legal, convierten al hombre en un ser sin esencia y sin destino que ve sometida la justicia social a la dictadura de modas y de mayorías más o menos circunstanciales. La pregunta de hoy es: ¿Puede un parlamento aprobar la clonación de seres humanos?. ¿Cuál será la de mañana?.

De ahí la importancia de trabajar en primer lugar en la elaboración de una antropología contrastada, rigurosa, que mida su verdad por la felicidad estable de la persona, más que por el placer o interés inmediato y que comprometa los actos del poder legislativo, ejecutivo y judicial.

En segundo lugar no escatimar esfuerzos para consolidar como dogma jurídico universal el respeto del hombre y de su especie con la firmeza que requiere la condición racional humana.

Hay un tercer objetivo que considero prioritario para que las legislaciones contemporáneas se aproximen a la justicia, se trata del respeto de los derechos de terceros. Este principio formulado por Stammler conlleva importantes exigencias que comprometen el ejercicio de la libertad individual y de la soberanía de los estados.

Bibliografía

- Beccaria, C. (1968): *De los delitos y de las penas*, trad. cast. J. A. de las Casas, Alianza Editorial, Madrid.
- Bentham, J. (1990): *Falacias políticas*, trad. cast. J. Ballarín, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Descartes, R. (1954): *Discurso del método*, trad. cast. A. Rodríguez Huescar, Aguilar, Madrid.
- Hegel, G. (1955): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Trad. cast. W. Roces, Fondo de Cultura económica, México.
- Hobbes, Th.. (1940): *Leviathan*, trad. cast. M. Sánchez Sarto, Fondo de cultura económica, Mexico.
- Kant, I. (1932): *Fundamento de la Metafísica de las costumbres*, Trad. cast. García Morente, Espasa Calpe, Madrid.
- Locke, J. (1991): *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, trad. cast. Fr. Gimenez Gracia, Espasa Calpe, Madrid.
- Pufendorf, S. (1934): *De jure naturae et gentium*. Libri octo, Oxford: at the clarendon pres; London: Humphrey Milford.
- Radbruch, G. (1959): *Filosofía del Derecho*, ed. Revista de Derecho Privado, Madrid.
- Radbruch, G. (1962): *Arbitrariedad legal y Derecho suprallegal*, trad. cast. M^a Isabel Azareto, Aberedo-Perrot, Madrid, Buenos Aires.
- Rousseau, J. J. (1988): *El contrato social*, Tecnos, Madrid.
- Stammler, R. (1980): *Tratado de Filosofía del Derecho*, trad. cast. W. Roces, Editorial Nacional, México.

UNA APLICACIÓ PRÀCTICA DE LA TEORIA DE LA RACIONALITAT COL·LECTIVA DE JON ELSTER

Francesc J. Bibiloni Febrer

RESUM: Les teories socials fonamentades en plantejaments estratègics obren una altra perspectiva a l'anàlisi de situacions caracteritzades pels conflictes d'interessos entre els agents. Un dels autors europeus que més ha aprofundit en aquest corrent és l'autor noruec Jon Elster. En aquest treball s'ha realitzat una aplicació de la teoria de la racionalitat col·lectiva elsteriana en un context de greu manca d'aigua com és l'actualment existent a les Illes Balears.

ABSTRACT: Social Theories based in strategical formulations open a different view to analyse clash of interests situations. Norwegian writer Jon Elster goes deeply into this way. The aim of this work is an application of the joint action rationality theory to a dryness context in Balearic Islands.

1. Introducció

La teoria de l'elecció racional, inicialment patrimoni exclusiu de l'economia, ha estès la seva influència com a mètode d'anàlisi de la interacció social a gairebé tots els camps d'investigació de les ciències socials. Singularment la sociologia,¹ l'ètica² i la política³ són alguns dels camps on més han arrelat els estudis realitzats amb aquesta metodologia, que en el transcurs de les dues darreres dècades ha colonitzat totes les àrees de la investigació social. Un dels trets característics de les anàlisis fetes des dels pressuposts teòrics de l'elecció racional és el recurs habitual a models de la teoria de jocs per avaluar pregonament els aspectes estratègics de la interacció quan hi ha la possibilitat de conflicte entre els interessos dels agents.

¹ COLEMAN (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

² David GAUTHIER (1994). *La moral por acuerdo*. Gedisa, Barcelona.

³ M. TAYLOR (1988). *Rationality and Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press.

Un autor paradigmàtic en l'ús d'aquesta metodologia és el noruec Jon Elster. La pluridisciplinarietat de les seves recerques és habitual. Combina la sociologia amb l'ètica, la psicologia amb la política i la lògica formal amb la microeconomia. Tanmateix el seu tarannà no varia. Aplicació de tot l'instrumental analític de la teoria de jocs, o «teoria de les decisions interdependents» com l'anomena, des d'un individualisme metodològic que rebutja qualsevol vestigi de funcionalisme en la ciència social. La recerca dels microfonaments de l'acció individual està a la base del mètode elsterià. Això determina que, per a Elster, l'explicació científica en les ciències socials hagi de partir de la intencionalitat de les conductes individuals. A diferència de les ciències naturals, que requereixen una explicació exclusivament causal, o funcional en el cas de la biologia, l'explicació intencional és l'explicació característica de les ciències socials.⁴

L'explicació intencional de la conducta humana està lligada amb la seva possible racionalitat. Encara que assenyalava que no és evidentment el mateix, Elster indica l'estreta relació existent entre la conducta intencional i la conducta racional o irracional, i entre aquestes dues darreres i les estratègies maximitzadores que analitza la teoria de jocs. Intencionalitat, racionalitat i optimalitat són els pilars conceptuals on recolza la seva teoria.

Respecte de la noció de racionalitat, Elster l'analitza a partir de dos criteris: a) per l'oposició entre forma i matèria, que determina una perspectiva substancial i una altra de formal de la racionalitat; b) pel nombre d'agents, que determina una perspectiva individual i una altra de col·lectiva de la racionalitat. La intersecció d'aquestes oposicions permet a Elster construir una concepció general de la racionalitat subdividida en quatre vessants distints: una teoria estricta de la racionalitat individual, una teoria àmplia de la racionalitat individual, una teoria estricta de la racionalitat col·lectiva i una teoria àmplia de la racionalitat col·lectiva.⁵

2. Cas pràctic

Els exemples de situacions on es produeixen conflictes d'interessos i que demanen anàlisis estratègiques són aspectes recurrents a l'ampla obra d'Elster. Allò que s'ha realitzat en aquest treball ha estat l'adaptació a un context més pròxim a tots nosaltres d'un exemple que utilitza el filòsof noruec per il·lustrar la seva teoria estricta de la racionalitat col·lectiva. S'ha transformat la situació original per apropar-la a una problemàtica més actual a les nostres illes.⁶

Vegem seguidament la situació adaptada que ens permetrà una posterior anàlisi. Devers un centenar de propietaris de terrenys posseeixen pous d'aigua. Aquests pous, a causa de la proximitat de la mar, poden salinitzar-se. A cada parcel·la de terreny hi ha

⁴ Jon ELSTER (1997). *El cambio tecnológico*. Gedisa, Barcelona, pàg. 65.

⁵ Jon ELSTER (1988). *Uvas amargas*. Península, Barcelona, pàg. 12.

⁶ ÚLTIMA HORA. Palma, divendres, 19 de maig de 2000. Principal titular de portada: «El Govern prepara un decreto de emergencia para afrontar la sequía.» A la pàg. 16: «Hay que tener en cuenta que la mayoría de pozos agrícolas que existen en la isla se encuentran bajo mínimos con el consiguiente riesgo de salinización si se siguen realizando captaciones.»

possibilitat d'extreure aigua per a consum fins al nivell on s'arribi a la salinització. A mesura que els propietaris dels terrenys permeten el creixement del nombre de visitants estan obligats a augmentar les extraccions d'aigua dels pous destinada al consum. Quan s'extreu més volum de líquid del corresponent, es va salinitzant l'aigua que resta als pous sense extreure. Aquest procés afecta no tan sols el pou del qual s'extreu, sinó també els pous veïns. Tanmateix, una condició necessària perquè tingui lloc la salinització en cadascun dels pous individuals és que les extraccions excessives siguin als pous adjacents. Això és, cap amo de pou no pot perjudicar-se a si mateix si només ell extreu en excés l'aigua del seu pou, mentre que als pous veïns no es faci el mateix. Per tant, si tots els amos de pous n'extreuen de més per obtenir major quantitat d'aigua per a consum, aleshores tots n'obtenen de menys.

Les accions de cadascú són individualment racionals a partir de la creença que cap altre no farà una acció semblant. Però són col·lectivament irracionals, ja que el resultat conjunt obtingut per tots, una vegada decidits a esgotar l'aigua del seu pou, és sensiblement inferior a aquell que hagués obtingut cadascú d'haver mantingut les extraccions al nivell aconsellable.

Depenent de la relació que hi hagi entre les creences i els comportaments dels agents, els amos dels pous, es poden donar tres situacions diferents, que corresponen, cada una, a un model d'estructura diferent i que porta a resultats distints.

3. Dilema del presoner

En la primera situació partim del supòsit principal que l'extracció excessiva d'aigua en tots els terrenys adjacents és una condició necessària i suficient per a la salinització al terreny individual. A més, també suposam que l'augment dels visitants als terrenys provoca el creixement de les necessitats de consum d'aigua, al mateix temps que suposa l'enriquiment econòmic dels propietaris. Resulta clar, en aquest cas, que cadascun dels amos de pous es trobarà incentivats a esgotar el seu propi, cregui el que cregui d'allò que faran els altres, ja que només poden succeir dues coses: 1r.) Si no són tots els veïns que esgoten els seus pous, aleshores el propietari del terreny pot augmentar al màxim les extraccions dels seus pous i, així, donar cabuda a més visitants que li permetran créixer els seus beneficis sense risc de salinització; 2n.) Si tots els propietaris veïns esgoten l'aigua, almenys els ingressos obtinguts de l'esgotament del propi pou serviran per minvar les pèrdues generals que comportarà la salinització de l'aigua.

En aquest primer cas la creença dels propietaris envers de la conducta dels altres és irrellevant. Si l'amo del pou ho pensa bé, arribarà a la conclusió que els seus veïns esgotaran els seus pous, tanmateix, encara que no ho facin, sortirà beneficiat d'esgotar el seu. En la situació que representa aquest primer cas, l'agent no ha de menester arribar a una creença sobre allò que faran els altres agents abans de prendre la seva pròpia decisió. Les característiques de la situació reproduïxen el model del joc del dilema del presoner.

En la forma normal el joc s'esquematitza en una matriu de pagaments on es representen: 1r.) els dos jugadors, A i B; 2n.) les dues estratègies, *preservar* amb un consum responsable l'aigua dels pous de la salinització o *esgotar* l'aigua potable del pou, provocant-ne la salinització; 3r.) les conseqüències de les estratègies adoptades, que són els pagaments, els nombres d'utilitat. Els pagaments es representen numèricament a

les caselles de la matriu mitjançant parells de nombres separats per una coma, corresponent l'element de l'esquerra del parell al jugador de la fila i el de la dreta al jugador de la columna. La situació narrada anteriorment en la forma normal de representació corresponent al joc del dilema del presoner està representada a la figura I.

Figura I

		Propietari B	
		PRESERVAR	ESGOTAR
Propietari A	PRESERVAR	2, 2	0, 3
	ESGOTAR	3, 0	1, 1

Els nombres representen les utilitats⁷ i no les quantitats exactes de les retribucions de cada jugador. Serveixen per a l'ordenació de les preferències dels jugadors segons els estats de coses que resulten de cada parell d'estratègies. Aquesta ordenació de preferències permet elaborar la taxonomia dels distints tipus de joc, mentre que el fet de reflectir les quantitats concretes de cada situació només en dificultaria la posterior classificació.

En aquest cas l'ordenació de preferències, de major a menor preferència, ens dóna els resultats següents referits a A: 1r.) Preservar / Evitar; 2n.) Preservar / Preservar; 3r.) Esgotar / Esgotar; 4t.) Preservar / Esgotar.

Podem observar que el joc del dilema del presoner⁸ és un joc amb una estratègia dominant per als dos jugadors: esgotar el pou («desertar» en terminologia de jocs). Però ja que és una estratègia comuna per a tots dos, condueix a un resultat que és un subòptim de Pareto. És tracta d'un subòptim, perquè el resultat de la combinació de les estratègies dominades, preservar la salinització («cooperar» en terminologia de jocs), és superior a la combinació de les estratègies dominants.

4. Joc del gallina

En la segona situació suposam que la salinització ocorrerà en un terreny si i només si es fan extraccions excessives d'aigua als terrenys adjacents i al propi. D'aquesta

⁷ Martin HOLLIS (1998). *Filosofía de las ciencias sociales*. Ariel, Barcelona, pàg. 133. Hollis relaciona els nombres d'utilitats amb les unitats del calculus felicific que el filòsof Jeremy Bentham va construir per calcular «el major bé per al nombre major d'individus», que postulava l'utilitarisme.

⁸ William POUNDSTONE (1995). *El dilema del prisionero*. Alianza, Madrid, pàg.174. Segons Poundstone, la formulació original del dilema del presoner és d'A. W. Tucker i ha esdevingut un dels problemes clàssics de la teoria de jocs. Dos sospitosos d'haver comés un crim en complicitat són detinguts per la policia i empresonats en cel·les separades. Cada sospitós pot confessar el delictes o romandre en silenci. Si un sospitós parla i el seu còmplice no, el primer serveix de testimoni acusador de l'altre, al qual condemnarien a vint anys de presó, mentre que ell romandria en llibertat. Si tots dos confessen, tots dos anirien cinc anys a la presó. Si tots dos romanen en silenci, tots dos van a la presó per un any, acusats d'un càrrec menor, per exemple tenència il·lícita d'armes. Quina és la decisió racional de cada sospitós?

manera si es creu que els veïns esgotaran els seus pous, l'amo del pou té un incentiu per no fer el mateix i així preservar la salinització. Si, tanmateix, el propietari del terreny es pensa que alguns dels propietaris veïns no consumiran en excés, aleshores està incentivat a superpoblar el seu terreny per augmentar els beneficis a costa de realitzar un consum excessiu. Aquesta situació és especialment embolicada, ja que allò que interessa a tots és comportar-se de mode diferent a la manera com ho faran els seus veïns. D'una banda, la creença de l'agent sobre el comportament dels altres és fonamental per prendre la seva decisió, però per l'altra banda no hi ha cap mètode racional que li permeti formar una expectativa sobre allò que ells faran.

És tracta d'un joc que els teòrics anomenen el joc del gallina.⁹ A la figura II tenim la seva representació a través en forma normal en una matriu de pagaments.

Figura II

		Propietari B	
		PRESERVAR	ESGOTAR
Propietari A	PRESERVAR	2, 2	1, 3
	ESGOTAR	3, 1	0, 0

En el joc del gallina no hi ha una estratègia dominant, ja que tot depèn d'allò que faci l'altre jugador. L'estructura de preferències indueix cada jugador a fer el contrari d'allò que faci el seu contrincant. Elster qualifica de «perversa»¹⁰ l'estructura d'interacció que reflecteix aquest joc. Curiosament aquest joc fou un dels fonaments teòrics de la política MAD (*Mutual Assured Destruction*) seguida pels estratèges del Departament de Defensa dels EUA durant els anys de confrontació amb l'URSS en la Guerra Freda.

En el joc del gallina el resultat menys preferit és el provocat per la deserció mútua. A la matriu es representa pel parell de pagaments (0, 0) corresponent a les estratègies Esgotar / Esgotar. En canvi en el dilema del presoner el resultat menys preferit era aquell en què coincidí la cooperació amb la deserció de l'altre.

5. Joc de la seguretat

El tercer cas representa una situació en què els propietaris dels terrenys ja han experimentat la penosa experiència de la salinització dels seus pous, i es proposen aturar-

⁹ HOLLIS op. cit., pàg. 140. El joc rep el nom dels enfrontaments entre els adolescents texans a la dècada dels anys cinquanta. La denominació de gallina (chicken) es refereix a la conducta del que mostrava covardia. Cadascun dels dos joves muntava en un cotxe i se situava enfront de l'altre en una carretera estreta i solitària, a certa distància on es podien veure i al mateix temps accelerar al màxim el vehicle. En un moment determinat es dirigien a tota velocitat per la carretera avançant cap a un xoc frontal. El primer a girar el volant per evitar la topada era el «gallina». Per a ambdós competidors perdre prestigi seria terrible, però la col·lisió encara seria més terrible. El director de cinema nord-americà Nicholas Ray va reflectir la situació al film de l'any 1955 que en castellà es va titular *Rebelde sin causa*.

¹⁰ Jon ELSTER (1988). Op. cit., pàg. 47.

la restringint el creixement de visitants a nivells que no obliguin al consum excessiu de l'aigua. Per aturar la salinització en un terreny particular és necessari i suficient que no se n'extregui en excés dels seus pous ni dels pous dels terrenys adjacents. Si els veïns no continuen la sèrie de mesures estalviadores, l'aigua bona de tots els pous es perdrà per efecte de la salinització produïda per la mar. La solució de la situació passa pel fet que tots els propietaris de terrenys restringeixin l'excés d'ocupació del territori, la qual cosa suposaria un estalvi important de recursos hídrics. D'aquesta manera, participant tots en l'estalvi, ningú no té cap incentiu per fer el contrari i el resultat és millor per a tots que quan n'hi ha un que no hi participa. Ara bé, els propietaris participaran en les mesures d'estalvi només si creuen que els altres també ho faran, ja que cap d'ells està interessat a ser l'únic que hi participi en solitari. L'esquema que hi ha a la figura III representa la matriu de pagaments d'aquesta situació.

Figura III

		Propietari B	
		PRESERVAR	ESGOTAR
Propietari A	PRESERVAR	3, 3	0, 2
	ESGOTAR	2, 0	1, 1

Aquesta situació reflecteix l'estructura del model del joc de la seguretat. En aquest cas, i a diferència dels altres dos, la formació d'una creença sobre el comportament dels altres és fonamental. Per arribar a formar la creença que permeti obtenir el resultat millor basta conèixer dos factors: a) que la resta dels agents són racionals; b) que tenen tots la mateixa informació. El joc de la seguretat no té estratègia dominant, ja que aquí tot depèn també d'allò que faci l'altre jugador. Tanmateix l'estratègia d'evitar la salinització, cooperació conjunta, és aquella que permet obtenir el millor resultat individual i col·lectiu.

6. Anàlisi comparativa

Si comparem les tres diferents situacions en relació amb les creences dels agents, observem algunes característiques particulars de cadascuna: a) en la primera situació, aquella que representa el dilema del presoner, ens trobam en un cas on les accions individualment racionals condueixen a un resultat col·lectivament desastrós, independentment de la racionalitat de les creences dels agents; b) en la segona situació el desastre col·lectiu no està assegurat i depèn de les creences necessàriament no racionals que els agents tenen uns respecte dels altres, hi ha una indeterminació estructural; c) en la tercera situació, aquella que representa el joc de la seguretat, el desastre només s'evitarà si els agents tenen informació suficient perquè esdevingui racional la creença que tots col·laboraran per tal de salvar el perill que aboca al desastre.

La solució pràctica clàssica del dilema del presoner consisteix en la transformació de la seva estructura per convertir-lo en el joc de la seguretat. La transformació dels pagaments obtinguts per cada jugador indueix l'adopció de l'estratègia cooperativa en comptes de la contrària. Aquesta transformació difícilment s'aconseguirà únicament a través d'accions individuals sense recórrer a una intervenció d'un agent exterior que proporcioni als jugadors la informació adequada. L'agent exterior pot ser el govern o qualsevol altre representant de l'estructura política.¹¹ Aquest agent exterior, almenys, ha de realitzar les funcions mínimes de coordinació dels agents, subministrament de la informació i creació del clima de confiança necessari. La coordinació eficaç de les accions individuals potser condueixi cap a l'elecció d'estratègies cooperatives en el joc de la seguretat que permetin aconseguir un resultat òptim a nivell col·lectiu.¹²

Respecte de l'enfocament que l'autor noruec dóna a les situacions que requereixen l'aplicació d'accions col·lectives, és interessant veure que inicialment situa la seva anàlisi en un nivell estratègic per llavors situar-la en un nivell polític. Realitza el recorregut des dels microfonaments fins als macrofonaments. Partint de la interacció entre els individus arriba fins a l'element estructural, en aquest cas el sistema polític. L'anàlisi de la interacció ens permet observar elements de la situació que potser havien restat amagats des de la perspectiva habitual.

Fins aquí ens ha portat la interpretació segons el model elsterià de la greu problemàtica existent a l'illa de Mallorca en relació amb uns recursos naturals molt preuats, però evidentment escassos, especialment en allò que es refereix a l'aigua potable.

7. La guerra dels sexes

Tanmateix hi ha una altra estructura de la teoria de jocs que Elster no utilitza en aquest cas i que, tal vegada, tingui la seva importància per facilitar l'anàlisi de la present situació de Mallorca. Es tracta del joc anomenat «la guerra dels sexes».¹³ El joc representa la situació d'una parella que decideix sortir tots dos plegats a passar la vetllada. Ara bé, mentre que un membre de la parella vol anar a un espectacle, per exemple al cinema, l'altre membre prefereix assistir a un altre, per exemple a un concert. D'aquesta manera s'origina el conflicte que planteja el model.

Quins trets de l'actual situació mallorquina ens permeten analitzar-la mitjançant el model de la guerra dels sexes? La realitat insular per descomptat és molt més complexa que qualsevol joc i tots els models teòrics són simplificadors. Ara bé, allò que sí que hi ha evidentment a Mallorca són dues tendències, dos tipus generals, dues castes

¹¹ Jon ELSTER (1994). *Lógica y sociedad*. Gedisa, Barcelona, pàg. 164.

¹² Jon ELSTER (1988). Aquesta cita d'Elster pens que pot il·lustrar des d'un punt de vista teòric la greu problemàtica plantejada a nivell quotidià: «Podriem requerir molt més d'un sistema polític que doni una racionalitat col·lectiva en el sentit d'evitar resultats que són pitjors per a tots que algun altre resultat aconseguible, però això almenys se'ns apareixeria com una demanda mínima a fer-li a aquest sistema.» Op. cit., pàg. 49.

¹³ Morton D. DAVIS (1971). *Introducción a la teoría de juegos*. Alianza, Madrid, pàg. 103. La referència al sexe prové de l'home i la dona que formen la parella matrimonial que analitzava l'exemple original del joc descrit per R. Duncan i Howard Raiffa l'any 1957.

d'individus que cohabiten civilitzadament i gustosament al mateix territori, però amb unes preferències oposades respecte del seu entorn, el seu medi natural i social més directe. Per simplificar un poc més podem parlar dels desenvolupadors i dels protectors. Tots dos tipus volen viure i conuiu en un espai pel qual tenen una forta estimació i, naturalment, comptar amb tots els recursos naturals, paisatgístics i econòmics possibles. Evidentment no es pot tenir mai tot de tot i, s'han de decidir les prioritats. Tanmateix uns, els desenvolupadors, desitgen anar cap a una situació de màxima explotació dels recursos naturals, fins i tot mitjançant la creació artificial dels mateixos recursos, per obtenir els màxims avantatges econòmics, mentre que els altres, els protectors, prefereixen la màxima preservació dels escassos recursos naturals existents fins i tot a costa del creixement econòmic. La matriu de pagaments que reflecteix la situació està a la figura IV.

Figura IV

Desenvolupadors	Protectors	
	Protecció de l'Espai	Explotació de l'Espai
Protecció de l'Espai	3, 4	2, 1
Explotació de l'Espai	1, 2	4, 3

La situació preferible per als jugadors de fila, els desenvolupadors, és la de viure en un territori mínimament protegit i màximament explotat en els seus recursos, mentre que la situació que prefereixen els jugadors de columna, els protectors, consisteix a viure en un territori mínimament explotat i màximament protegit. Ara bé, tots els jugadors, desenvolupadors i protectors, valoren com a molt rellevant la possibilitat de continuar habitant pacíficament el territori. En podem dir mentalitat burgesa, excés de calma, etc., però sembla que hi ha un factor moderador d'una situació clarament conflictiva.

Precisament allò que resta al davall del model de la guerra dels sexes és el manteniment de la parella per sobre de disputes i baralles. Sembla que fins ara allò que ha succeït a Mallorca ha estat la prioritització de la convivència, de la cohabitació entre les dues tendències diferents.

Esperem que la situació actual d'agreujament dels factors negatius originats per l'excés de desenvolupament (sequera interminable, caos circulatori a les carreteres, superpoblació estival en continu augment, etc.), simplement produeixi un canvi en els papers de la parella de la guerra dels sexes. El membre dominant de la parella, els desenvolupadors, s'ha merescut sobradament cedir el seu poder decisor a l'altre membre de la parella, els protectors, que hauran d'adobar les greus errades comeses en nom del desenvolupament indiscriminat i el malbaratament dels recursos naturals. Cas de no produir-se promptament el canvi de papers indicat, no seria impensable que la situació evolucionés cap a un model menys simpàtic que el de la guerra dels sexes, com per exemple el dilema del presoner o el joc del gallina, amb la qual cosa, a més d'agreujar-se els conflictes, deixa d'haver-hi equilibris i desapareix de l'horitzó qualsevol estratègia cooperativa.

LA TRAGEDIA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL: LOS BIENES COMUNES

J. Valdivielso Navarro

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Desde sus inicios, la ecología política ha recurrido a la imagen de la *tragedia de los comunes* con un callejón sin salida de la racionalidad instrumental. De esa forma, la crisis ecológica puede ser descrita como un dilema del prisionero resuelto de la peor opción. Más allá de los límites de este tipo de imágenes en la explicación de la acción social, lógicas colectivas definidas por la opacidad de las relaciones causales y por mediaciones altamente abstractas, como es el caso de las externalidades en sociedades complejas globalizadas, tiene cierta utilidad. La cuestión reside en delimitar escenarios que favorezcan la expansión de sujetos e instituciones, guiados por otro tipo de razón, capaces de poner ataduras al Ulises social.

ABSTRACT: From its origin, political ecology has used the *tragedy of the commons* figure as an radical no-way-out of instrumental reason. Then, ecological crisis is described as a resolved *prisoner dilemma* into its worst option. Beyond the lacks of this kind of figures in the explanation o social action, it becomes useful in collective logics defined by opaque causal relations and high abstract mediations, as in external effects in complex and globalized societies. The challenge is to design appropriated contexts to build and spread out institutions and to capacite agents guided by another kind of reason and able to limit social Ulises.

Introducción

Que la reducción de la razón a un instrumento para determinar el camino más corto (para fines que ya han sido dados) tiene enormes limitaciones es una obviedad. Amén de su escaso poder explicativo, acaba llevando a callejones sin salida en la argumentación. Afortunadamente, el arsenal conceptual del pensar filosófico nos provee de múltiples herramientas, con recursos y formas variadas, para que podamos entender sobradamente que hay algo más. Y es que todavía nos alegramos de que nuestro actuar y decidir no nos lleve por el camino del torturado Juan Pablo Castels, el protagonista de *El Túnel*, encarnación del sujeto racional en el sentido instrumental.

En cualquier caso, el debate sobre los tipos de razón o racionalidad no puede prescindir del tratamiento de la razón medio-fin, independientemente de que pueda concederle un lugar subordinado en la teoría y en la práctica moral o política. Eso no impide que, en un sentido importante, vivamos la crisis de la razón instrumental, entendida como la dificultad de dotar de fines últimos, de definir proyectos sociales a partir de principios. Y es que en aquellos momentos de la acción social donde la

racionalidad instrumental parece jugar un papel más importante no es fácil controlar la lógica de los acontecimientos. En las próximas líneas se muestra brevemente un ejemplo de tratamiento de un problema social definido bajo esos presupuestos.

I

A finales de los años sesenta, el ecólogo y genetista Garret Hardin publicó un artículo, con el título de “La tragedia de los comunes”¹ de gran trascendencia en el ámbito de la ecología y la economía políticas. En él, Hardin, defendía la idea de que los *bienes comunes*, como los recursos naturales en general, tienden a ser sobreexplotados si cualesquiera productores pueden beneficiarse de su uso sin límite.

El argumento central parte de imaginar la explotación de un terreno bajo el régimen de propiedad comunal. Cada campesino es libre de llevar a pastar, conforme a su interés, tantas vacas como desee sobre las tierras comunales; cuando los pastos comiencen a escasear, cada vaca adicional hará disminuir el rendimiento lácteo por cabeza; pero esta disminución se hará en cargo de todos, y entonces cada uno tenderá a aumentar el número de animales. Las tierras de pasto están *al alcance de todos... es de esperar que cada pastor trate de alimentar la mayor cantidad de animales con esa pastura colectiva... como ser racional, cada pastor busca elevar al máximo su utilidad*. El animal adicional, como fuente de nuevos beneficios, representa utilidad; ahora bien, como consumidor de pastos, y creador de escasez, genera desutilidad. En el primer caso, la utilidad recae sobre el pastor individual, en el segundo la desutilidad *por igual sobre todos los pastores*.

*Al sumar las utilidades parciales de ambos componentes, el pastor racional concluye que la única opción sensata es añadir otro animal a su rebaño. Y otro, y otro... sin embargo, a esa conclusión han llegado todos y cada uno de los pastores racionales que comparten el pastizal, y precisamente en eso reside la tragedia. Cada hombre está encerrado en un sistema que lo obliga a incrementar su rebaño ilimitadamente, en un mundo limitado. La ruina es el destino al que todos los hombres se precipitan, cada uno persiguiendo sus óptimos intereses en una sociedad que cree en la libertad de los espacios colectivos. Esta libertad lleva a todos a la ruina.*²

II

Desde entonces, la *tragedia de los comunes* viene ilustrando la idea de que, en ausencia de propiedad, cualquiera de los agentes interesados en su uso acabaría sobreexplotando el bien en cuestión, y que eso produce un círculo vicioso de suma negativa en que cada agente se ve crecientemente perjudicado por las actividades ajenas,

¹ El artículo se publicó originalmente en 1968 (Science, 13 de diciembre, vol. 162, pp. 1245-1248). Una traducción en castellano se encuentra en Daly, H. (compilador), *Economía, ecología y ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Méjico, FCE, 1989, bajo el título La tragedia de los espacios colectivos, pp. 111-130.

² Idem, p. 115.

quedando como una de las ideas rectoras del análisis económico-político de la crisis ecológica. Por supuesto, se asume por descontado la premisa de que los sistemas naturales pueden ser explotados dentro de su capacidad de carga, que hay un umbral a partir del cual el rendimiento decrece. La idea es sencilla, y sin duda el éxito de Hardin radica más en la enorme difusión de la misma que en alguna otra razón de tipo intelectual.

Ahora bien, no es casual el ejemplo del pastoreo, con el que Hardin nos pone frente al problema de la alimentación, como un recurso escaso. Y es que Hardin es hallaba a finales de los sesenta comprometido con las propuestas conservadoras (norteamericanas) para controlar política y militarmente el incremento de población de los países pobres. No es otro su objetivo sino mostrar que la sobrepoblación lleva a la ruina, y que determinar el óptimo poblacional es un problema práctico insoluble bajo la suposición, central en el análisis racional, de que las decisiones individuales son, de hecho, las mejores para la sociedad en su conjunto. Esto no es nada nuevo en los análisis de tipo malthusiano, pero puede ser interesante recordar el momento en que Hardin lanza la propuesta, y el porqué de su difusión cuando simplemente se limita a repetir una obviedad: en el caso de bienes colectivos los límites no pueden ser definidos técnicamente, sino políticamente.

Ahora bien, Hardin también ilustra *la filosofía de los espacios colectivos* con otros ejemplos, como el del tráfico y el libre aparcamiento, de la explotación de los océanos, de la gestión de los parques nacionales (exceso de visitantes), e incluso para el caso de la contaminación. En todos ellos, para él, nos encontramos frente a consecuencias del crecimiento demográfico. Sin ser éste el objetivo de este escrito no le dedicamos esfuerzos a esta cuestión, ciertamente aparcada hoy en su formulación malthusiana original, pero presente sin duda en el debate social tras formulaciones más sutiles (por ejemplo, el exceso de población es la excusa principal de la industria agroquímica para justificar la necesidad, nunca suficientemente demostrada, de las tecnologías basadas en ADN recombinante -transgénicas). Sólo decir que los enfoques actuales no pueden prescindir de muchas otras variables a la hora de correlacionar destrucción ambiental y población: tecnología, renta, organización social (incluyendo estructura económica y división del trabajo), cultura política, etc.

Así no es de extrañar la adopción del silogismo según el cual se pasa de la negación del utilitarismo al darwinismo social. Según Hardin, la tragedia de los comunes muestra que, en contra del principio utilitarista, no pueden maximizarse dos o más variables al mismo tiempo, y eso choca con el objetivo de Bentham, de “el mayor provecho para el mayor número”. O se tiene el mayor número, y no el óptimo, o se tiene el mayor provecho, que, entonces, ya no es el máximo: como *la selección natural mide lo inconmensurable, y el hombre debe imitar ese proceso*, hay que determinar un óptimo poblacional. La desconcertante y contradictoria mezcla de posturas reaccionarias y liberales en los escritos de Hardin (no sólo en éste que ahora tratamos) acaba dirigiéndose hacia el problema demográfico, como un paradigma de cuestión sin solución técnica. Y ahí está su objetivo: refutar la idea de que la mano invisible regulará los problemas demográficos.

Dejando de lado el tema de las intenciones originales del autor, cabe decir alguna cosa sobre qué sea eso de un bien común. Las distintas tradiciones de la economía política, desde sus orígenes hasta sus formulaciones más recientes, han trabajado utilizando la distinción, dentro de aquellos recursos que, a diferencia del capital y la fuerza de trabajo, no son a su vez producidos, pero son necesarios para la producción,

entre los que son apropiables (como una mina), y por tanto, bienes económicos, y los que no (como el océano, o la fuerza de la gravedad). Para estos últimos se ha acuñado el término *bienes libres*, no apropiables ni enajenables, y por tanto no reductibles a la forma mercantil, bienes no económicos, quedando para los primeros el de *recursos naturales*. Ambos conforman la base biofísica de toda actividad.

Tradicionalmente el pensamiento económico ha dedicado pocos esfuerzos a esta categoría de los bienes libres, y puede decirse sin duda que la tarea que está asumiendo la ecología política y de la economía ecológica es sacarla de las cavernas. Pues bien, el término espacios colectivos o bienes comunes (*commons*) se refiere en Hardin, y, por su influencia, en muchos otros desde entonces, a ambos. Eso no significa que Hardin no distinga entre los que son apropiables y los que no, pero denota una separación más fundamental entre lo que es propiedad y lo que es no-propiedad: los espacios comunes son, según él, no propiedad. Ahora, que confundió no-propiedad con propiedad común (a pesar de que en algún momento señale su preferencia por *la propiedad pública*, y que *la propiedad social presenta muchas formas, que no tiene por qué coincidir con la estatal*) está fuera de duda.

Esta cierta ambigüedad del texto no debería hacernos pasar por alto que la encrucijada sigue siendo la misma, en tanto los costes acaban recayendo sobre la colectividad. Sin embargo, sentado que, para bienes públicos, el mercado no asigna eficientemente, pues no sabe de óptimos, no conviene olvidar que la estabilidad de los recursos en sociedades no modernas, e incluso en sociedades modernas en que el modo de producción capitalista no engloba todo el espectro de la formación social, los recursos comunes se regulan moral y culturalmente.³ No todo lo que no es propiedad privada es un estado de naturaleza de abundancia, abocado a la tragedia una vez que aparece el espíritu moderno. Ahora bien, *si esta es una forma perfectamente válida de limitar las explotaciones, (desafortunadamente) no es una que puedan utilizar con frecuencia las sociedades industrializadas a gran escala.*⁴

III

Hardin plantea dos vías posibles para evitar la tragedia de los comunes: *venderlos como propiedad privada o conservar su carácter público pero restringiendo el derecho de entrada*. Para los espacios colectivos como fuente de recursos (de alimentos en el caso de Hardin), *la tragedia se anula con la propiedad privada o algo que formalmente se le parezca*. Sin embargo, como sumidero (cloaca), *con leyes coercitivas o con impuestos que hagan que al contaminador le resulte más barato tratar sus contaminantes que desecharlos tal cual*. Esta tendencia a combinar la planificación central (con capacidad fiscal y jurídica) y el mercado, como privatización de lo colectivo, se halla presente en buena parte de los textos sobre gestión económica del medio ambiente (si bien siguen fórmulas diversas que no coinciden con la de Hardin);

³ Ver, por ejemplo, THOMPSON, E.P. *Costumbres en común*. Madrid: Alianza, 1995.

⁴ JACOBS, Michael. *La economía verde. Medio ambiente, desarrollo sostenible y la política del futuro*. Madrid: Icaria, 1996 (1991), pg. 85.

sin embargo, curiosamente Hardin ha sido recordado por una o por otra, no por la combinación de ambas.

Así, en coincidencia con el reavivar de las teorías neoclásicas y del liberalismo en los últimos dos decenios, la tragedia de los espacios comunes ha sido un referente constante en la literatura ultraliberal sobre gestión de recursos naturales. El tono ideológico del propio título (en apariencia, una respuesta a un tema central en la tradición socialista-marxista, el de la “tragedia de los cercados” en el tránsito hacia el capitalismo) obviamente ha facilitado una justificación, en cualquier caso previsible: sólo la propiedad privada asegura la gestión responsable, *ergo*, conviene la privatización de los comunes y su explotación en virtud de la oferta y la demanda. A ello colaboró no poco la ambigüedad dolosa de Hardin: cualquier manual de historia nos recordará que la tragedia de los *enclosures*, a la que se opone el título del artículo del genetista, no fue una tragedia para la naturaleza, sino para los propietarios de las tierras comunales. Antes de la extensión del régimen de propiedad privada para la tierra (y los recursos en general) ésta era en buena medida propiedad comunal, cuya explotación estaba fuertemente regulada: no era la pradera americana sin fronteras que iba a ser ocupada por los colonos.

Sólo en los últimos años, las nuevas propuestas de tinte keynesiano han recurrido al texto de Hardin, que, quieran o no, es ya uno de los referentes de la ortodoxia del mercado, para recordar justamente lo contrario. Jacobs, un prestigioso economista ecológico, en esta última línea, sostiene que *es verdad que un propietario formal, si pudiera controlar todo uso del recurso, querría evitar la sobreexplotación con el objeto de mantener el ingreso futuro. Pero la forma de hacer esto no sería hacer operar a las fuerzas del mercado. El “método de las fuerzas del mercado” significaría permitir que la cantidad de pesca fuera determinada de acuerdo con la demanda (...), pero las condiciones de la demanda y de la oferta no guardan una relación necesaria con el stock del recurso.*⁵ No es extraño que se refiera a las fuerzas de mercado, desde este punto de vista, como el “codo oculto” (como el codo de un corredor que desplaza y hace caer a los demás, a veces queriendo, a veces involuntariamente), y no como la mano smithiana, pues el mercado por sí sólo no determina óptimos, esa es la lección fundamental de la tragedia de Hardin. Hoy es incuestionable que la competencia empresarial está en el transfondo de la constante expansión de la producción que promueven las fuerzas del mercado.

El esquema argumentativo, por el que acciones privadas de agentes económicos (como productor o como consumidor) cuya soberanía no es cuestionada generan una lógica colectiva que les lleva a destruir la base material de sus actividades (transporte, pesca, extracción, emisión de residuos, urbanización, etc) se ha extendido rápidamente en la comprensión de la crisis ecológica. De hecho, la *tragedia* de los recursos comunes se define como un tipo de *externalidad* ambiental (efectos, normalmente negativos, no intencionales de la acción de un agente sobre otros), aplicable a la mayoría de ámbitos de degradación ecológica: *cualquiera puede pescar en los mares y no hay límite para la magnitud de la pesca recogida. Eso significa que cada barco pesquero tiene siempre el interés de pescar un poquito más. Aquí el problema es que, en el corto plazo, el coste total de la pesca excesiva no lo asume la gente que lo hace.*⁶

⁵ Jacobs, p. 84.

⁶ Idem, p.83

Antes de entrar en el argumento con mayor detalle, de ver ciertas implicaciones y consecuencias del mismo, no hay que perder de vista el contexto en que fue publicado. La intención de Hardin, en virtud de los argumentos utilizados en el texto, no está encaminada tanto a ofrecer buenas razones para establecer algún tipo de control sobre los mercados que están presumiblemente en la raíz del problema. En tal caso cabría modificar de alguna manera aquellas actividades que más efecto tienen sobre los principales bienes comunes (aire, agua, suelo...) para evitar su degradación (contaminación líquida, sólida, gaseosa, radioactiva; agotamiento y destrucción, etc.). Sin embargo Hardin, en un tono apocalíptico propio de los años en que las primeras interpretaciones de la crisis ecológica iban abriéndose paso (el mismo año se publicó *Silent Spring* de R. Carson, y dos después *The Limits of the Growth*, el primer informe al Club de Roma, considerados los hitos iniciales del ecologismo como fuerza sociopolítica), quiso ver la solución a tal problema en las políticas de control de natalidad, haciendo de la cuestión de que la transgresión de la capacidad de carga lleva a la ruina un argumento malthusiano.

IV

Desde el punto de vista del proceso por el cual se llega a la tragedia, y aunque aparentemente hay un sólo escalón, podemos descubrir tres o incluso cuatro pasos desde la abundancia a la tragedia.

1. En un primer momento hay recursos suficientes para que cada productor aumente su producción manteniendo el rendimiento por unidad adicional (en este caso una vaca) y sin afectar a los otros. La abundancia de recursos y no interferencia entre los agentes no puede dejar de recordarnos el estado de naturaleza lockeano, elemento central del imaginario en que surge la utopía liberal.

2. Más tarde, al incorporarse nuevas unidades, el rendimiento por unidad adicional baja, pues se hace más difícil encontrar pastos. Aún así, aumentar la producción genera beneficio para cada productor, si bien hace que, para todos, el beneficio por nueva unidad sea menor que antes, así como el rendimiento medio de cada unidad. Aparen, pues, efectos no deseados de las acciones individuales que generan costes para el resto. Aún así, los costes colectivos, para cada individuo, son menores que los beneficios si bien, en el largo plazo, ya puede ser insostenible (así, el óptimo ecológico, como principio de reproducibilidad indefinida, puede no ser respetado). Esta situación corresponde a la descripción dominante de la crisis, como un sumatorio de subproductos (externalidades) aislados (y controlables técnicamente).

3. Finalmente, el costo individual de las nuevas unidades supera el beneficio individual del incremento de la producción. O sea, el rendimiento medio desciende más rápidamente que aumenta el número de unidades productivas. Es un juego social de suma negativa en que los costes sociales son mayores que los beneficios privados, pero los costes de oportunidad (aquellos que deja de ganarse, o se pierde, si uno actúa de otra forma) de cada individuo de cambiar su actitud son aún mayores. Esta situación corresponde a la descripción de la crisis como una *sociedad del riesgo*, como una contrafinalidad (en el sentido de Sartre) generalizada, como un estado en que los límites son sistemáticamente superados y el subproducto social es estructuralmente mayor que el producto.

Una posibilidad cuatro podría ser el colapso socioecológico, tal como se halla previsto en los primeros informes al Club de Roma, de principios de los setenta, o las proyecciones que realizan regularmente instituciones como la ONU (en su Programa de Medio Ambiente) o asociaciones ecologistas.

El primer estado supone que el óptimo colectivo se logra cuando la riqueza total crece sin que la ventaja de unos suponga la desventaja de otros, como resultado de la persecución por parte de cada uno de su interés particular en un medio de escasez creciente. Esta idea, que apenas pudo ser coherente en un medio como fue América del Norte durante la colonización (que es cuando se fragua el contrafáctico lockeano), supone, entre otras cosas, que es, cuando menos, imaginable que nadie sea impedido en su derecho al uso soberano de la racionalidad instrumental.

El óptimo económico dentro de la capacidad de carga del medio natural estaría entre 1 y 2, es decir, la gestión ecológicamente sostenible es difícil si hay una excesiva presión en contra de la regeneración natural del medio. En estos momentos, las aproximaciones (si bien insuficientes, cada día mayores) de la *main stream* de la economía consideran que la crisis ecológica corresponde como mucho al caso 2, siendo un caso, o mejor, un conjunto de casos más o menos aislados, de generación de subproductos económicos (en este caso ecológicos) cuando el producto generado compensa los mismos. El resultado total del juego social es, incluso si descontamos los costes negativos no deseados, positivo.

Sin embargo, la perspectiva de la literatura de la ecología política, y de buena parte de la teoría social crítica, considera que estamos en 3, en una situación en que el producto generado es menor que el subproducto, en que, según la fórmula de Beck,⁷ la sociedad genera más riesgos que riqueza, siendo la suma total de la interacción social negativa. Desde esta perspectiva la tragedia de los bienes comunes es ya un hecho, independientemente de que no adopte la forma de una hecatombe global (referida como *doom's day* en aquel primer informe al Club de Roma). La coincidencia con Hardin, en el tercer caso, está en que la tragedia es inevitable: todos incorporan nuevas unidades para mantener la cuota de producción, pero, siendo el rendimiento constantemente decreciente, el aumento nunca es suficiente. No obstante, no es fácil reducir a una sola dimensión (por ejemplo, la monetaria) los distintos ámbitos y efectos de la acción social, de forma que pueda decirse, sin abstraer en exceso, cuando el juego deja de dar un saldo positivo y entramos en los números rojos.

Aún así, es un círculo vicioso que conduce a la vez a la sobreexplotación y destrucción del entorno biofísico, a la ruina social y a la individual. Es una contrafinalidad pura a muchos niveles, y es que *se sabe que, en un medio de escasez, las acciones individuales que persiguen su ventaja directa son totalizadas por el campo material de una manera que va al encuentro del fin de cada uno y, según la expresión de Marx, "descuadra sus cálculos, aniquila sus esperanzas"*.⁸

Sólo en el primer caso no hay motivo para preocupación. Curiosamente es la imagen que tenían en mente los padres del liberalismo, en los siglos XVII y XVIII, a la hora de

⁷ BECK, U., 1986: *Risikogesellschaft*, Frankfurt-an-Main: Suhrkamp [La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad, Barcelona: Paidós, 1998]

⁸ GORZ, A: *Metamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris: Galilée. *Critique of Economic Reason*, London: Verso, 1989, p. 86.

enfrentarse al problema de la relación entre la libertad y la propiedad. Enseguida volveremos a ello.

V

El escenario puede ser descrito (lo es a menudo) como un ejemplo para la teoría de juegos, Es, en cierto modo, un dilema del prisionero⁹ a muchos niveles y a gran escala. Imagina sujetos aislados en su soberanía, libres para decidir, pero impelidos a orientar sus acciones teniendo en cuenta las de los demás. Actuando racionalmente cada uno de ellos al final pierden todos.

En el caso de la tragedia, es un estado en que, siendo todos robinsones, la necesidad de la base material de sus actividades es incompatible con su soberanía, con su derecho a ser racionales. Se trata de un número importante de decisiones privadas con consecuencias públicas, por un lado, siendo que cada uno puede razonablemente pensar que los demás pueden hacer lo propio y que de nada serviría su comportamiento altruista habida cuenta el elevado número de actores. Como los prisioneros, cada sujeto tiene una estrategia dominante, preferida a cualquier movimiento ajeno: la inercia.¹⁰

Las características propias de la crisis añaden nuevos aspectos a los elementos del dilema, como la opacidad causal de los mecanismos sociales y naturales implicados en la tragedia, la no correspondencia entre beneficiarios y perjudicados (máxime en el largo plazo), o la obtención de un beneficio (o de evitar costes mayores) inmediato y perceptible. Ha sido definida como una estructura de desequilibrio, una dinámica perversa de la acción social.¹¹ Y es que parece que no hay modo de coordinar los propósitos, y que sólo queda la huida hacia adelante.

Como en el dilema, cada agente es racional en el sentido de la racionalidad instrumental: lo racional es evaluar y elegir las acciones como medios dirigidos al mejor resultado final, la utilidad máxima posible; lo importante son las consecuencias, no los procedimientos. Pero, y aquí empiezan problemas serios de tipo filosófico, en el texto de Hardin, como en gran parte de la obra dedicada a problemas de racionalidad, no está claro quién es el individuo racional. A veces es un pastor, pero, en palabras del propio Hardin, a veces *empresarios, libres, racionales e independientes*; lo que está claro es que *como ser racional, cada pastor busca elevar al máximo su utilidad*. Incluso, según el ecólogo, en el caso de que, con buenos argumentos, fuese exhortado a variar su conducta, la propia apelación moral es una forma soterrada de racionalidad egoísta: *la responsabilidad es una impostura verbal para el quid pro quo real. Es un intento de conseguir algo a cambio de nada*.¹² Ya tenemos, pues, el individuo maximizador de la

⁹ Recordamos el dilema: Dos prisioneros de los que se sospecha que han colaborado en un delito son puestos en celdas separadas. El policía le dice a cada uno que será liberado si denuncia al otro y el otro no lo denuncia. La pena total a repartir es de seis años, tres para cada uno, seis para uno solo si es el único delatado. Sin denuncia alguna, le corresponde un año a cada uno.

¹⁰ OVEJERO LUCAS, F., 1994: *Mercado, ética y economía*. Madrid: Icaria.

¹¹ Ver Ovejero, op. cit. y también ELSTER, J.: *Nuts and bolts*. Cambridge: Press Syndicate U.P., 1989 [*Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Madrid: Gedisa, 1995].

¹² Hardin, p. 121.

teoría microeconómica como transfondo de la racionalidad de la tragedia de la comunes, profusamente elevado al rango de universal antropológico en la filosofía moral, política, social (pensemos en Gauthier, Nozick o M. Olson, como referentes paradigmáticos).

Pues bien, la tragedia expresa que este tipo de razón no determina óptimos, sino sólo máximos. En la teoría microeconómica —basada sólo en este tipo de razón— es evidente en la imposibilidad de determinar óptimos (como el stock de un recurso) a partir de los determinantes de la oferta y la demanda. Ello es a la vez una refutación de la existencia de una mano oculta, de un agente macroeconómico de creación de orden social, también como una contrafinalidad generalizada, pero en este caso positiva. La similitud del análisis de la autorregulación y de la tragedia como externalidades, si bien muy distintas, lleva a pensar que las *fuerzas del mercado*, como sumatorio de las decisiones individuales tomadas a nivel de empresa y de consumidor tomadas en mercados ¿Qué hace particulares estas decisiones respecto a otras? Que nadie determina sus consecuencias colectivas, que *el resultado general de las decisiones individuales tomadas en los mercados no es planificado*.¹³

La relación entre escenario tipo dilema de prisionero, fuerzas de mercado y racionalidad instrumental es de cajón. Según Jacobs, un bien libre acaba llevando al dilema del prisionero, pues *un sistema de fuerzas de mercado no puede darle a la gente aire limpio por muy dispuesta que esté a pagar con él*.¹⁴ La idea, sencilla, descansa en la suposición de que nadie pagará pues si se limpia se beneficiará igualmente, como se beneficiarían todos los que no pagasen incluso si él pagase. En tal caso, sin contrapesos suficientes de tipo cultural o moral (más adelante diremos alguna cosa), y sin autocontrol desde el mercado, la vía de la contención pasa al plano político.

Lo que está claro es que los robinsones, si dependen de la materia viva que les rodea (y es difícil pensar como podrían no hacerlo) no pueden ser robinsones indefinidamente, excepto si se cumple algo así como las condiciones de apropiación de Locke.¹⁵ Cuando John Locke sentó las bases de la teoría liberal de la propiedad, en un texto que en esencia no es descartado por la teoría liberal contemporánea (por algunos radicales es incluso un punto de partido inquestionable), imaginó un estado de naturaleza originario en que los bienes pertenecen por común a toda la humanidad. A medida que los individuos van aplicando su trabajo a la naturaleza van cambiando el régimen de propiedad de las cosas, que pasan a ser privadas, suyas, exclusivo su uso y disfrute, puesto que cada uno ha puesto en ellas algo suyo e inalienable, su trabajo.

Incluso Locke se dio cuenta de que su artilugio contrafáctico, imaginado en los inmensos territorios despoblados (de blancos) de América del norte, no servía en exceso para explicar la propiedad privada en áreas muy pobladas, donde la escasez es la norma. Estipuló entonces una serie de condiciones en la apropiación (*lockean proviso*) que, como normas de razón, debían ser cumplidas en la apropiación original. Uno puede hacer algo suyo, además de siempre que haya impreso en ello su trabajo (como habilidades, conocimientos, fuerza), siempre que quede para los demás tanto como hubo para él, y siempre que los productos no se echen a perder. Estas *normas de razón natural* eran

¹³ Jacobs, op. cit., p. 76.

¹⁴ Idem, p. 86.

¹⁵ Ver *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza, 1990.

respetadas incluso en una economía de mercado definida por la escasez de tierras, ya que el dinero, como medio abstracto de conservación del valor, permite la acumulación sin desperdicio, y ya que la organización del trabajo de una sociedad compleja de mercado eleva la productividad del trabajo espectacularmente. Así, aun cuando la abundancia de recursos libres ha pasado a la historia, la riqueza social es mucho mayor, y las condiciones de apropiación respetadas. Este paso, desde una justificación procedimental de la apropiación (basada en el modo de llevarla a cabo) hacia una centrada en las consecuencias (de riqueza social en un medio de escasez relativa) da pie a pensar, no sólo que hay dos etapas distintas en el estado de naturaleza¹⁶ sino que algún cabo puede quedar suelto (incluso desde los postulados individualistas de Locke, podemos imaginar, sin hacer grandes esfuerzos, un estado en que un individuo queda excluido de la riqueza social, ¿de qué le sirve un orden socioeconómico más productivo?)

Para responder a estas cuestiones en el caso de Locke deberíamos hilar fino con su idea de persona y de trabajo, y eso no es el tema ahora. Lo importante es que (como le reprocharon los críticos liberales del innatismo) una racionalidad de ese tipo, con límites, difícilmente es instrumental. Además, nos lleva también a los orígenes de uno de los mitos modernos más cuestionados por la crítica ecológica, constante, si bien formulado con gran sofisticación posteriormente, en la historia del pensamiento occidental en los últimos tres siglos: que el valor de cambio conserva el valor de uso de las cosas, y que puede (ambos) crecer indefinidamente. Este es un pilar de uno de los mitos de la Modernidad, el productivismo.

VI

La propia teoría de la elección racional considera que buena parte del sustrato de nuestro actuar no puede explicarse en estos términos. Primero, que hay aspectos “irracionales” (si es que, como en la teoría del *rational choice* lo que no es instrumentalmente racional, es irracional) de la conducta, expresados en las emociones o las normas sociales, evidentes en el hecho de que no somos “faustos” y poco más. Segundo, al mismo tiempo, y como en el dilema, algunas formas de acción racional son irracionales (por ejemplo, miopes en el largo plazo), ya que pueden llevar al peor resultado posible. La razón instrumental, cerrada a sí misma, conduce a un callejón sin salida.

Desde postulados muy diferentes, y con un análisis incomparable al que parte de la teoría de juegos y del individualismo metodológico, la remembranza del análisis de Horkheimer y Adorno es inevitable:¹⁷ la razón (instrumental) como dominio (moderno) negando toda posibilidad de limitar su propia praxis. La Modernidad, en *Dialéctica de la Ilustración*, como un proyecto que *pretendía disolver los mitos* ha creado sus propios

¹⁶ Véase MACPHERSON, C.P.: *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella, 1970.

¹⁷ HORKHEIMER, M. y ADORNO W., 1974: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt-am-Main: S. Fischer Verlag [*Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994.]. Offe añade a la lista de coincidencias a Weber, Benjamin, Schumpeter, estableciendo un vínculo en la historia del pensamiento que lleva al olvido de la posibilidad de límites. Ver *Ataduras y frenos*, en OFFE, C., 1992: *La gestión política*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

mitos, una huida en falso del sujeto de las potencias míticas, tan diáfana en la figura de Odiseo, representación de la racionalidad universal frente al destino ineluctable, adoptando precauciones ante el canto de las sirenas:

*Este momento irracional de la racionalidad encuentra su precipitado en la astucia en cuanto adaptación de la razón burguesa a toda irracionalidad que se le oponga como fuerza exterior. El astuto peregrino solitario es ya el homo oeconomicus a quien todos los dotados de razón se asemejan (...) Desde el punto de vista de la sociedad de intercambio desarrollada y de sus miembros individuales, las aventuras de Odiseo no son más que la exposición de los riesgos que componen el camino del éxito.*¹⁸

El recurso al héroe del poema épico, coincide en Elster (como Ulises), como un ejemplo de razón que abdica (estratégicamente) de la razón (instrumental), autoimponiéndose límites. Es un ejemplo de autolimitación racional de uno de los mitos modernos: la idea de que “siempre más” es viable.

IV

Por supuesto las metáforas (el prisionero y Ulises) tiene enormes limitaciones, obvias a partir de nuestra experiencia común. Por ejemplo, es palpable que las relaciones microsociales (comunidad, familia) están atravesadas de obstrucciones cognitivas a la acción (de forma que se impiden las externalidades), inexplicables desde supuestos subjetivistas de la racionalidad. La interacción está siempre mediada por elementos simbólicos e instituciones que canalizan las decisiones en virtud de los valores predominantes, nunca hay prisioneros absolutos, ontológicamente aislados. Sí se dan, no obstante, lógicas de la acción que son incompatibles con el funcionamiento sistémico del entorno biofísico, y se dan, en ella, consecuencias no intencionales a menudo fruto de opciones individuales.

Sin embargo, hay escenarios en que la razón práctica no es capaz de corregir su propia praxis, tal y como le ocurre al prisionero, si bien ya hemos visto antes que la crisis ecológica, por su profundidad, complejidad y difusión, es difícilmente explicable como un subproducto de acciones individuales. Las relaciones causales del entramado de la crisis ecológica discurren, mayor y crecientemente, como flujos sin una conexión espacio-temporal perceptible, en relaciones altamente internacionalizadas y difusas, con efectos que se dilatan en periodos de décadas o siglos, y mediadas de forma altamente abstracta, a través del dinero, por ejemplo, o de canales y códigos de información electrónica. En muchos casos, los sujetos de la acción no son individuos (a los que se limita la teoría de juegos) sino también para instituciones, como empresas, o Estados, a los que puede seguirse como agentes racionales, en el sentido instrumental, en su quehacer público. Basta ver como se negocian los protocolos de protección ambiental, o los tratados comerciales.

La falta de ataduras para el Ulises de las sociedades avanzadas anuncia la tragedia de los comunes, y es que en la vida real los dilemas se resuelven, si bien el término resolver tiene aquí un significado formal, heredado de la matemática. Así, en sociedades de mercado el dilema se resuelve con la transformación de los bienes comunes en

¹⁸ Horkheimer y Adorno, p. 113.

mercancías o en propiedad pública regulada institucionalmente. La resolución del dilema puede devenir real cuando el bien en cuestión ha quedado altamente deteriorado sino destruido, perdiéndose sus propiedades originales.

Pensemos en el primer caso: la absorción de un bien libre por la tendencia (creciente durante toda la Modernidad) a la mercantilización. Pensemos, por ejemplo, qué diría Adam Smith, que ponía como ejemplo de bien libre el aire, si se pasease por Pekín, una ciudad contaminadísima, y accediese a uno de los bares de oxígeno, donde uno puede airearse suficientemente. Es decir, el dilema del prisionero de los bienes libres a menudo se resuelve desde el punto de vista de la decisión, no desde el entorno, transformando los costes en disponibilidad de pago

Desde este punto de vista, incluso conclusiones como la de Jacobs, cuando sostiene que *siempre que las externalidades afecten a bienes públicos, las fuerzas del mercado no pueden generar la solución óptima* asumen a la ligera la separación entre recursos —divisibles y enajenables— y bienes públicos, como el aire. Pero la distinción no es pertinente del todo: la crisis ecológica está mostrando que los bienes libres acaban convirtiéndose en recursos por múltiples vías. El mercado, o mejor dicho, la tendencia a la creciente mercantilización que presentan las sociedades avanzadas (si se quiere de forma irregular, pero constante) sigue, en cierto modo, el esquema binario del derecho: lo que no se prohíbe, queda permitido, y se hará, si es que ya no se hace; 0 ó 1, no hay término medio. Algo así ocurre con los bienes libres, si no son regulados de alguna forma, acaban siendo absorbidos por la lógica aplastante de la mercancía. Esto no significa que la fuerza de la gravedad pueda ser mercantilizada (al menos cuesta mucho pensar en ello), y que por tanto no haya bienes libres no enajenables, pero la frontera entre lo apropiable y lo inapropiable es más difusa y móvil de lo que pensó Smith.

La regulación pública, que sigue el mismo esquema dicotómico, se enfrenta además a otro tipo de problemas, que no se tratan aquí. En cualquier caso, y por dejar constancia de una de las dimensiones de la acción social que más nos llaman la atención hoy, hay que recordar que en las sociedades globalizadas, hoy día, no existe una institución marco que condicione la estructura de la acción colectiva en una dirección no instrumental. Por supuesto las hay que propician una lógica tipo tragedia de los comunes, como la Organización Mundial del Comercio; y por supuesto las hay que podrían imponer ataduras de orden inferior, como la Unión Europea, pero el lienzo de la acción social no contempla de momento una Constitución planetaria (incluso aunque se den disposiciones morales en ese sentido).

En sociedades complejas, además, las condiciones de posibilidad de la acción moral responsable microsociales no apuntan, por sí solas, a una dimensión universal. En ámbitos microsociales, como la familia y la comunidad, lógicamente no es tan fácil externalizar costes, y los prisioneros rara vez pueden delatarse mutuamente. Un número pequeño de agentes, en un ambiente próximo, con contactos frecuentes, fuerza el compromiso (de un tipo u otro). *Por contra, en comunidades numerosas es mayor la probabilidad de que alguien se sienta tentado de aprovecharse de los demás y es más fácil que aparezca la conducta insolidaria, incluso, si se quiere, más razonable (precisamente por su alta probabilidad).*¹⁹ Es evidente que, si bien hay conductas individuales de tipo kantiano,

¹⁹ Ver Ovejero, p. 112.

como el consumo responsable, en aquellos aspectos en que las sociedades están más secularizadas y el anonimato juega un papel mayor, un compromiso moral limitador de la acción instrumental es más difícil.

En estos términos, el dilema real a resolver es el de las condiciones y los sujetos para la adopción de límites a ciertas lógicas de la acción social, cuando la capacidad restrictiva de las instituciones estatales no puede hacerlos suficientemente,²⁰ es decir, bajo qué circunstancias la capacidad moral de los individuos va a converger con un compromiso responsable, cuando la razón práctica parece recluida en la resolución de problemas sociales estructurales.

La cuestión se irá dilucidando en la medida que en que una cultura ciudadana y un orden jurídico vayan perfilando el escenario. Un marco que privilegie actitudes no instrumentales, en una actitud cívica de tipo republicano (tal como está presentada, por ejemplo, en la ética del discurso: basada en principios, atendiendo a razones, haciendo fines de los procedimientos) puede ser una vía válida. Sin embargo, y como señala Offe, el ánimo de la actuación moral depende de marcos asociativos institucionales, de estructuras de mediación que motiven y canalizen la disposición moral en una dirección u otra (ello implica ciertos diseños asociativos, identidades colectivas, incluso otra división de trabajo). Pero es que además, en un proceso de interpenetración cultural, social y económica tan intenso, la autodisciplina moral autónoma guiada por una ética de la responsabilidad no será probablemente suficiente sin una regulación jurídico-política al más alto nivel.

Las asociaciones a un nivel intermedio (entre las organizaciones transnacionales y los ciudadanos) son instituciones filtro de la racionalidad instrumental que, fracasada como proyecto social, puede ser limitada por arriba y por abajo, incentivando la capacidad de compromiso y presionando hacia un ordenamiento constitucional global (que no tiene por qué asumir la forma de un ordenamiento estatal a otro nivel).

²⁰ Offe, en diálogo con Habermas, lo plantea en *Ataduras y frenos*, op. cit., al que sigo en este punto.

RAZÓN Y POLÍTICA. PHRÓNESIS Y DEMOCRACIA RADICAL

Mirta A. Giacaglia

Facultat de Ciencias de la Educación - U.N.E.R.
Argentina

RESUMEN: La razón alcanzó en occidente una síntesis particular que le permitió un inédito desarrollo científico y tecnológico, constituyéndose como única, totalizadora y superior, capaz de conocer la legalidad del mundo tanto natural como social. Esta racionalidad confundió sus procedimientos y construcciones cognitivas con la realidad misma. De este modo vino a ocupar el lugar de lo divino, del fundamento. Pero esta razón se constituyó, al mismo tiempo, como razón crítica, argumentativa, capaz de enjuiciarse a sí misma y poner en cuestión, desde el campo del arte, la ciencia y la filosofía, sus aspectos totalitarios y falsamente universales. Esto ha permitido avanzar en la posibilidad de sostener una racionalidad ampliada o pensar otras formas de racionalidad, saliendo así del cerco trazado por la razón científico-tecnológica moderna. En el campo de la política, el concepto aristotélico de phrónesis permite escapar a los límites trazados por el universalismo abstracto de la Ilustración. Esta razón práctica, que alcanza la verdad a través de la prudencia, consiste en la capacidad de deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles. Es un tipo de racionalidad propia de la praxis humana que posibilita distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo e ilegítimo pero sólo dentro del ámbito de una tradición dada, en tanto depende de las costumbres y de las condiciones culturales que se dan en una comunidad. Esta concepción constituye hoy una perspectiva valiosa para pensar el concepto de democracia radical y plural, dentro del contexto de una filosofía política posmetafísica, que reconoce la inerradicabilidad del antagonismo y afirma que todo acuerdo no es más que el resultado de una operación hegemónica.

ABSTRACT: Reason reached a particular synthesis in occident which enabled an unprecedented scientific and technological development, establishing itself as unique and superior, able to know about the legality of both the natural and the social world. This rationality mistook its procedures and cognitive constructions with reality itself. Thus, it took the place of the divine, of foundation. But this reason, established itself, at the same time, as critical, argumentative reason, capable of making a judgement of itself and of questioning, from the field of art, science and philosophy, its totalitarian and falsely universal aspects. This has made it possible to advance in the possibility of sustaining a widened rationality or to think about other forms of rationality, moving away, thus, from the frame delimited by the modern scientific technological reason. In the field of politics, the Aristotelian concept of phronesis allows an escape from the limits set by the abstract universalism of the Enlightenment. This practical reason, which reaches truth through prudence, consists of the capacity to deliberate and judge conveniently on the things that can be good and useful. It is a kind of rationality proper of the human praxis that makes it possible to distinguish fair from unfair, legitimate from illegitimate but only within the scope of a given tradition, as it depends on customs and cultural conditions given in a community. This conception constitutes today a valuable perspective to think about the concept of radical and plural democracy, within the concept of a political post-metaphysical philosophy, which acknowledges the social antagonism and states that every agreement is nothing but the result of a hegemonic operation.

La racionalidad en occidente, nace en Grecia, al inaugurar el logos una nueva relación con la palabra y la verdad. En tanto se concibe al mundo como un cosmos y al hombre como aquel ser que a partir de su razón puede conocer la inteligibilidad del mundo, ya no será la palabra revelada por los dioses la palabra verdadera. A partir de este momento el orden del mundo debe sostenerse con argumentos. Esta es la gran revolución con la que se inicia la filosofía: el mito cede ante la razón. Pero no nace en Grecia la razón, sino una razón históricamente condicionada.

Más tarde, con el cristianismo, surge la idea de que Dios crea el mundo desde la nada. El mundo tiene, entonces, un fundamento: Dios. La modernidad une la idea de fundamento con la de razón, y deposita el fundamento de todas las cosas en la razón, la cual pasa a ocupar el lugar de lo divino. La razón es capaz de conocer el mundo, representarlo y construir verdades objetivas y absolutas. Esta racionalidad alcanzó en el occidente moderno una síntesis particular que le permitió lograr un inédito desarrollo científico y tecnológico, constituyéndose como única y totalizadora, capaz de desentrañar la legalidad del mundo tanto natural como social, y creyéndose, en tanto tal, superior. El hombre occidental, portador de esa razón se erigió en amo y señor del mundo, confundiendo sus procedimientos y construcciones cognitivas con la realidad misma. Fue esta estrategia, que configuró la razón como naturaleza, la que legitimó su expansión y dominio.

Pero esta razón se instituyó, al mismo tiempo, como razón crítica, argumentativa, capaz de enjuiciarse a sí misma. En el siglo XIX algunas voces comenzaron a poner en cuestión, desde el campo del arte, la ciencia y la filosofía, sus aspectos totalitarios y falsamente universales, y a quebrar esta ilusión de poder que surge de la pretensión de que el orden y la conexión de las ideas del hombre occidental, es idéntico al orden y la conexión de las cosas. “Dios ha muerto” y nada hay más allá de las interpretaciones. Esto ha permitido avanzar en la posibilidad de sostener una racionalidad ampliada o pensar otras formas de racionalidad, saliendo así del cerco trazado por la razón científico-tecnológica moderna.

En el campo de la política, en relación al intento de deconstrucción de la razón, creemos que resulta sumamente productivo retomar el planteo de Chantal Mouffe en su libro *El retorno de lo político*¹ en el cual esta autora afirma que la creciente insatisfacción que produce el universalismo abstracto del Iluminismo explica la rehabilitación del concepto de *phronesis* (razón práctica) de Aristóteles, contrapuesto al de razón práctica kantiana que se sostiene en principios universales.

En el Libro Sexto de *Moral a Nicomaco*, al hablar de la teoría de las virtudes intelectuales, Aristóteles divide el alma racional en dos partes: una que nos hace conocer aquellas cosas cuyos principios no pueden ser nunca distintos de lo que son y otra que nos permite acceder a las cosas cuya existencia es contingente y variable. Llama a la primera parte científica y a la segunda razonadora y calculadora, en tanto deliberar y calcular son, en el fondo, una misma cosa, ya que a nadie se le ocurre deliberar sobre cosas que no pueden ser de otra manera que como son. La verdad es igualmente el objeto de las dos partes racionales del alma. Entre los medios a través de los cuales alcanza el alma la verdad se encuentran la ciencia y la prudencia. Los juicios de la ciencia son

¹ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 33-35.

necesarios, absolutos y universales. En cuanto a la prudencia, su rasgo distintivo es la capacidad de deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles. De esto se sigue que la prudencia es diferente de la ciencia, en tanto ésta es susceptible de demostración sobre cosas cuya existencia es necesaria. La prudencia, concluye Aristóteles, corresponde a la parte racional del alma cuyo objeto es la opinión, en tanto ésta se aplica a todo lo que puede ser distinto de lo que es, es decir, a todo lo que es contingente.² Esta forma de conocimiento, diferente de la forma de conocimiento propio de las ciencias (*episteme*), depende de las costumbres y de las condiciones culturales e históricas que se dan en una comunidad, e implica renunciar a toda pretensión de universalidad. Es un tipo de racionalidad propia de la praxis humana, que demanda la existencia de una “razón práctica” no caracterizada por la necesidad de juicios apodócticos y en la cual lo razonable prevalece sobre lo demostrable.

Aristóteles distingue también entre argumentos dialécticos y argumentos analíticos. Los primeros son razonamientos que se hacen no a partir de proposiciones necesarias, como los analíticos, sino a partir de proposiciones aceptadas. El razonamiento dialéctico tiene como efecto modificar el campo de lo razonable a partir de argumentaciones que tratan de establecer un acuerdo intersubjetivo que no remite a pruebas, campo en el que se acepta que haya una pluralidad de posiciones, a diferencia de los argumentos analíticos a partir de pruebas, que afirman la unicidad de la verdad.

Esta tradición, que tiene su origen en Aristóteles fue ocluida por la fuerza del pensamiento kantiano. Kant elaboró una noción diferente de razón práctica, en tanto sus juicios requerían validez universal. Como señala Ch. Mouffe esta perspectiva abrió el camino al positivismo en las ciencias humanas. Paul Ricoeur, agrega dicha autora, observa que: *Al elevar la regla de la universalización al rango de principio supremo, Kant inaugura una de las ideas más peligrosas que habrían de prevalecer desde Fichte hasta Marx: la de que la esfera práctica debía estar sometida a un tipo de conocimiento científico comparable al conocimiento científico que se requiere en la esfera teórica.*³ También Gadamer en *Verdad y Método*⁴ considera que la noción aristotélica de *phrónesis* (virtud de la racionalidad práctica) es más adecuada que el análisis kantiano del juicio para tratar de explicar la clase de relación existente entre lo universal y lo particular en la esfera de las acciones humanas. *Pero entre los extremos del saber y del hacer está la praxis, que es el objeto de la filosofía práctica. Su verdadero fundamento es el puesto central y el distintivo esencial del ser humano en virtud del cual éste no desarrolla su vida siguiendo la pulsión de los instintos, sino guiándose por la razón. Por eso la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra phrónesis. Hay que explicar conceptualmente por qué, además de la pasión del saber hay otro tipo de uso omnicompreensivo de la razón, que no consiste en una capacidad que puede ser objeto de aprendizaje o en un ciego conformismo, sino en una autorresponsabilidad racional.*⁵

² Ver para este tema Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 203-207.

³ Mouffe, Ch., *idem*, p. 33.

⁴ Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1994, tomo II, p. 293-318.

⁵ Gadamer, H-G, *Idem*, p. 313-314.

Chantal Mouffe, afirma que la filosofía postempiricista de la ciencia converge con la hermenéutica para desafiar al modelo positivista de racionalidad dominante en las ciencias. Teóricos como Thomas Kuhn han contribuido en gran medida a esta crítica señalando la importancia de los elementos retóricos en la evolución de la ciencia. *En la actualidad hay acuerdo en que necesitamos ensanchar el concepto de racionalidad para dar cabida en él a lo “razonable” y lo “plausible” y reconocer la existencia de múltiples formas de racionalidad.*⁶ Afirmar que no existe un fundamento racional de carácter universal no significa “que todo vale” ni hundirnos en el nihilismo. Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo e ilegítimo, pero sólo dentro del ámbito de una tradición dada, a partir de los criterios que dentro de la misma se construyen. Lo que no puede sostenerse es la existencia de un punto de vista externo a toda cultura desde el cual se puedan afirmar juicios universales.

Estas ideas son cruciales, como sostiene Mouffe, para pensar el concepto de democracia radical dentro del contexto de una filosofía política posmetafísica. Poner en cuestión la concepción iluminista de razón no significa defender el irracionalismo sino sostener que según las distintas prácticas humanas surgen otras formas de racionalidad en el campo de la política y la moral (ámbitos de la persuasión y los acuerdos intersubjetivos), diferentes de la científica, en tanto no operan a partir de pruebas y razonamientos necesarios. Se puede afirmar, entonces, en un intento de ir más allá de los alcances de la razón cognitiva, que hay distintas dimensiones de la racionalidad en relación a distintos objetos y prácticas. No se trata, tampoco, de una crítica total a la razón que derive en una diseminación permanente e incontrolable de los sentidos, sino de ir avanzando en la superación del falso dilema entre universalismo y relativismo. El grito nietzscheano “¡Dios ha muerto!” significa la caída de toda idea de fundamento, sea Dios, la Idea, el Bien, la Razón, pero esto no implica la caída en el irracionalismo sino una nueva manera de considerar la razón (una razón que pueda operar con y dar cuenta de la incertidumbre, el caos, la anarquía) con el propósito de conjurar la hegemonía y los efectos devastadores de la razón instrumental. Esta expansión del campo de la razón permite la ampliación de sus lógicas argumentativas en un sentido radicalmente nuevo. *resulta sintomático que la racionalidad quede ahora recuperada por la teoría del caos y aplicada a la comprensión de las inestabilidades. Moverse en la incertidumbre es el desafío de la nueva ratio. La cuestión no radica en estabilizar el mundo por vía de una razón reguladora, sino en habitar la inestabilidad mediante una razón que sabe cuándo y dónde desregular.*⁷

Repensar la política es hoy una de las tareas más urgentes, frente a los límites que impone el capitalismo neoliberal que instituye democracias débiles, restringidas y excluyentes desde el punto de vista económico-social. Dentro del imaginario social moderno la democracia surge en tanto se piensa lo social como autoinstituido. La sociedad se presenta, entonces, como un espacio a ser inventado, organizado y modelado por los hombres. La democracia en tanto “lugar vacío” al decir de Claude Lefort (porque ningún grupo o individuo puede serle consustancial ni apropiarse de él) es, por lo tanto,

⁶ Mouffe, Ch., *idem*, p. 34.

⁷ Hopenhayn, M., *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1997.

escenario de antagonismos y luchas por alcanzar la hegemonía, en la medida que la ausencia de un fundamento trascendente abre la posibilidad de un cuestionamiento ilimitado. Hoy la democracia se ha extraviado y debe ser reconstruida a partir de la idea de justicia, retomando el proyecto político de la Ilustración, si bien renunciando a sus fundamentos epistemológicos, y reformulando sus valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación a la articulación de democracia y socialismo, con vistas a la construcción de una democracia radical centrada en la apertura, el pluralismo, la argumentación y la constitución de nuevos horizontes éticos. En tanto toda representación es siempre incompleta y el derecho contiene siempre desigualdad, hay democracia en la medida en que hay debate de ideas y, en consecuencia, desacuerdo. La política debe ser definida como articulación de diferencias, acuerdo provisorio entre adversarios, que no erradica el conflicto sino que reconoce el carácter constitutivo del mismo.

El concepto de universalismo introducido por la racionalidad moderna y su visión iluminista de la historia, elevó una particularidad (la modernidad europea) al rango de universal, negando de este modo a las otras culturas. Pero este proyecto político moderno sostuvo valores que adquieren un carácter formal planteados en el contexto de un universalismo abstracto que obtura toda diferencia, careciendo, en consecuencia, de efectividad política. La tensión entre las categorías de universalismo y particularismo no puede ser erradicada, sino que constituye, por el contrario, el horizonte en el que se conforman las identidades, siempre precarias, contingentes y provisorias. Todo universal no es más que un particular que se ha situado en el lugar de lo universal a partir de una operación hegemónica, y todo consenso acerca de la enunciación formal de ciertos valores como universales supone reconocer la necesidad de dotar de un contenido específico a dichos enunciados.

Las categorías de Wittgenstein de juego de lenguaje y formas de vida, constituyen hoy aportes esenciales para la propuesta de una democracia radical, en tanto ofrecen valiosos argumentos filosóficos para romper la concepción esencialista de lenguaje, sujeto y objeto, a fin de pensar la ética y la política, brindando una alternativa a la perspectiva racionalista tradicional, y permitiéndonos pensar en términos de prácticas y discurso, entendiendo éste como una totalidad relacional abierta que articula prácticas lingüísticas y extralingüísticas.

La construcción de una alternativa democrática implica domesticar el conflicto haciendo compatible la dimensión antagónica y la del consenso, transformando la relación amigo-enemigo, característica de la política, en amigo-adversario, lo cual implica el reconocimiento del derecho de éste último de defender sus ideas y, por tanto, el reconocimiento de la legitimidad de las diferencias⁸ al interior de la comunidad política. La concepción aristotélica de *phrónesis* constituye, entonces, una perspectiva valiosa para pensar el concepto de democracia radical y plural, dentro del campo de una filosofía política posmetafísica, que reconoce la inerradicabilidad del antagonismo y afirma que todo acuerdo no es más que el resultado de una operación hegemónica, entendiendo hegemonía como una práctica articuladora de un conjunto de opciones para

⁸ Ver Chantal Mouffe, *idem* p. 16.

la reestructuración de lo social y la subversión de las prácticas opositoras. Se trata, pues, de multiplicar las prácticas, las instituciones y los juegos de lenguaje que constituyan las condiciones de existencia de nuevas formas de identidad democrática, a partir del reconocimiento de la historicidad del ser, el carácter discursivo de la verdad y la renuncia a la idea de un fundamento trascendente último. Un argumento fundado en la necesidad de la conclusión es un argumento que no admite ni discusión ni pluralidad de puntos de vista; un argumento que trata de fundarse en la verosimilitud de sus conclusiones es, por el contrario, esencialmente pluralista, porque hace referencia a otros argumentos y, en tanto supone un proceso abierto, puede ser contestado y refutado.

Como ha expresado Deleuze *la razón no es una facultad, sino un proceso, y consiste precisamente en actualizar una potencia o formar una materia. Hay un pluralismo de la razón, porque no tenemos ningún motivo para pensar la materia ni el acto como únicos.*⁹

Bibliografía

- Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
 Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1998.
 Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁹ Deleuze, G., *Pericles y Verdi. La filosofía de Francois Châtelet*, Pre-Textos, Valencia, 1989, p. 8.

UNA CRÍTICA AVANT LA LETTRE A LA RAÓ MODERNA: MONTAIGNE I EL PROBLEMA DE LA INTERCULTURALITAT

Joan Lluís Llinàs Begon
Universitat de les Illes Balears

RESUM: La comunicació s'estructura en tres parts. A la primera, s'analitzen les diverses maneres que hi hagué al segle XVI d'abordar el problema dels pobles americans, humans però tan diferents en els seus costums als europeus, i de la forma com aquestes maneres, malgrat les diferències, responien a una concepció d'ésser humà universal, amb un sol origen. A la segona s'analitza la posició de Montaigne respecte d'aquesta diversitat cultural, radicalment distinta a la de la seva època. A la tercera, es fa un salt a l'actualitat, d'una banda, mostrant com les posicions monogenistes han configurat la raó moderna i com aquesta ha resultat incapaç de resoldre els problemes derivats de la multiculturalitat; i d'altra banda, suggerint un retorn a la posició montaniana per tal de reflexionar més acuradament sobre aquests problemes.

ABSTRACT: This paper is organized in three parts. In the first one, several ways that existed in the XVIth century to deal with the problem of American peoples —human people but so different in their customs from European people— are analysed. It is also examined how these ways, in spite of the differences, answered to a conception of universal human being with an only origin. In the second one Montaigne's attitude towards this cultural diversity is analysed, attitude which was radically different from the one at his time. In the third one, there is a jump into present time. On the one hand, showing how monogenistic attitudes have shaped the modern reason and how it has proved to be unable to solve the problems derived from cultural diversity. On the other hand, suggesting a return to Montaigne's attitude in order to reflect on these problems more accurately.

Partiré d'un fet observable, la diversitat cultural, i d'un problema relacionat amb aquell, el de la validesa de les conductes dels distints pobles que es deriven d'aquesta diversitat. No vull entrar, però, en el debat del relativisme moral, sinó més aviat fer-ne una genealogia, per tal d'esbrinar l'aparició del problema tal com es produeix actualment i avaluar en quina mesura aquest descobriment ens situa en una millor posició per abordar-lo. Aquest origen, l'hem de cercar en el descobriment europeu d'Amèrica.¹ Fins en aquell moment no existia l'Altre. Sí que és cert que existien els altres, altres pobles

¹ Aquesta comunicació beu en part del suggeridor llibre de Ferran Sáez Mateu, *La invenció de l'home*, Barcelona: Pòrtic, 1998, assaig que tracta la qüestió de la formació del concepte Home en l'origen de la modernitat.

amb costums diferents, llengües diferents, i això és quelcom que els grecs tenien clar (llegiu, per exemple, Heròdot). Aquest seguit d'observacions provocaren la discussió, en la qual no entraré, sobre el que és natural i el que és cultural, ja que semblava que, per sobre de les diferències, alguns aspectes romaniens comuns (posem per cas, el fet de vestir-se). El plantejament aristotèlic de la qüestió fou recuperat a l'Edat Mitjana amb l'èxit que coneixem: la distinció entre llei natural i llei positiva efectuada per Tomàs d'Aquino, en un intent de fer coherent Aristòtil amb la religió cristiana. Però l'arribada a Amèrica suposava un repte explicatiu: com classificar els indígenes? Aquests tenien costums no tan sols diferents, sinó tan diferents en alguns casos (la nuesa, l'antropofàgia) que semblaven xocar frontalment amb el que es considerava la llei natural. En la síntesi aristotelicotomista dominant, les transgressions a la llei natural eren produïdes per individus concrets o petits grups, que s'allunyaven simultàniament de la natura i de Déu, éssers perversos i en pecat. Però ara la situació era quantitativament i qualitativament diferent, ja que es tractava de tota una comunitat i que a més no tenia cap coneixement del Déu cristià. Com explicar l'absolutament altre, aquell que en la seva acció quotidiana infringeix *naturalment* el que es considerava la llei natural humana? Una de les idees que vull apuntar és que la resposta que es va donar a aquesta qüestió se situa a la rel del problema actual de la diversitat cultural.

El descobriment d'Amèrica donà lloc a multitud d'escrits sobre la qüestió, que plantegen punts de vista diversos, encara que no tant com sembla.² Dues opcions varen ser descartades d'entrada. En primer lloc, es podia haver sotmès a revisió el que es considerava la llei natural, però això hauria implicat revisar els principis cristians, ja que coincidien amb aquella, i això era, en aquells moments, molt difícil, almenys de manera directa. En segon lloc, es podia haver negat la humanitat als indígenes. Al cap i a la fi, les bèsties no transgredien la llei natural humana, senzillament perquè seguien una altra llei natural, la pròpia de la seva espècie. En la pràctica, ningú no va adoptar aquesta posició. D'una banda, l'observació, entre altres coses de la morfologia, semblava conduir a afirmar la humanitat dels americans. Els americans pareixien humans, encara que no es comportaven com el que s'esperava d'un humà. Però la mera observació de la semblança morfològica no hauria estat suficient si no hi hagués hagut un rerefons teòric al qual interessava afirmar la humanitat dels americans. Aquest rerefons és la religió cristiana i la seva vinculació al poder polític. Recordem que molts dels qui escriuen sobre els indis americans són religiosos i que els indis poden ser convertits només si són humans. I aquesta tasca de conversió estava lligada a l'expansió de l'Imperi, ja que aquesta rebia la seva justificació per l'expansió de la veritat cristiana. Així, només si els indis eren humans podien passar a ser súbdits de la corona.

Així doncs, hi hagué unanimitat en el fet que els americans eren humans, ja que afirmar això era coherent amb la síntesi aristotelicotomista: si per a Aristòtil els esclaus també eren humans, per què no ho havien de ser els americans? Ara bé, eren humans, però no eren iguals als europeus. Calia classificar-los, i el patró de classificació fou,

² Destaquem, entre altres, la 'Història general de les Índies' (1552), de López de Gómara; la 'Història del nou món' (1565), de Girolamo Benzoni; la 'Història de les Índies' (1560) de Bartolomé de Las Casas; el *De Indis* de Francisco de Vitoria; les 'Curiositats de la França Antàrtica' (1558), d'André Thévet; i la 'Història d'un viatge a Brasil' (1578), de Jean de Léry.

evidentment, l'europeu. Si eren humans, volia dir que eren els nostres semblants, que no eren l'altre, sinó uns altres d'una mateixa humanitat. Però la semblança, per a l'europeu, anava més enllà de la merament morfològica. La humanitat, vinculada a la llei natural de la síntesi aristotelicotomista, era definida per un origen i una història comuns, l'origen i la història cristians. Això volia dir que els americans tenien, com els europeus, el pecat original, i que, com es podia observar a simple vista, estaven més endarrerits respecte d'aquesta història comuna.

Molts dels escrits sobre els americans suposen aquest mateix origen, i la divergència es produeix en la manera com s'ha de tractar aquests «fills de Déu». Així per exemple, quan Francisco de Vitoria critica els actes antinaturals dels indis considera legítim que siguin corregits mitjançant el càstig i la privació de llibertat si és necessari. I quan Bartolomé de Las Casas defensa els drets dels indis basa la seva argumentació en el fet que són súbdits de la corona, és a dir, «són dels nostres» i així han de ser tractats (no poden, doncs, ser esclavitzats). En tots dos casos, el punt de partida és el mateix: un mateix origen, una mateixa història, una mateixa llei natural. Amb violència o amb pietat, el que hi ha darrere és la legitimació de la conquesta a partir de l'absorció de l'altre dins el nosaltres.

Vull remarcar que aquesta posició concreta descansa en una de més ampla que afecta tots els àmbits. Quan Descartes suposa una raó universal per damunt dels costums apel·la a una sola humanitat, a uns trets comuns per sobre les diferències. La racionalitat és una i és possible adequar-s'hi, és possible situar els assumptes humans sota un ordre racional. I pot veure's el projecte il·lustrat com l'intent d'aplicació de la raó única cartesiana en tots els àmbits de la vida. Així, es parla de minoria d'edat, de progrés, de llum de la raó. No puc entrar aquí a discutir si el projecte il·lustrat ha fracassat o si encara no s'ha consumat. Simplement vull fer notar que en el rerefons del projecte il·lustrat hi ha la qüestió que he plantejat de l'aparició de l'altre amb el descobriment d'Amèrica. En el projecte il·lustrat es tracta de treure els homes, tots els homes, de la minoria d'edat, i confiar només en la Raó, en una raó que, per sobre de les diferències, és una, i a partir de la qual tots —independentment quina sigui la nostra història— ens hauríem d'aplegar. Els il·lustrats no parlen dels homes; estudien els homes, sí, però darrere aquest estudi hi figura, imponent, l'universal Home al qual els homes s'han d'adequar. El projecte il·lustrat, doncs, s'amplia fins a l'àmbit de la moral, confiant en l'existència d'uns universals morals que ens permetin jutjar la conducta dels homes i llurs comportaments culturals. Si la Raó pot emprar-se de forma correcta i sabem com fer-ho, vol dir que disposam d'un criteri per jutjar els diferents pobles. Existeix, doncs, per al projecte il·lustrat (que, recordem-ho, és el pilar fonamental de la modernitat), el Progrés.³

Però no totes les interpretacions del segle XVI foren tan convergents. Perquè si bé la posició que hem descrit fins ara fou la més estesa, n'hi hagué una altra, seguida per molt poca gent, totalment diferent, i representada notablement per Montaigne i per Giordano Bruno. A més de no considerar els indis humans o considerar-los semblants a nosaltres,

³ Si bé els il·lustrats no neguen la diversitat cultural, ni volen suprimir-la per la força, sí que pretenen que és possible crear una societat objectivament millor, basada en la raó.

⁴ *Essais*, I, 31, 205a. La xifra romana remet al llibre dels *Essais*, la primera xifra aràbiga al número de capítol, i la segona al número de pàgina. La lletra remet a l'edició dels *Essais*: a=1580, b=1588, c=Exemplar de Burdeus i 1595. Cit per l'edició de Villey-Saulnier, *Essais*. Paris: PUF, 1978. La traducció és meua.

hi ha una altra possibilitat: podem acceptar que són humans i al mateix temps afirmar que tenen un origen i una història diferent de la nostra.. Deixaré de banda Bruno i em centraré en Montaigne. D'entrada, a «Del costum» (I, 23) s'acumulen exemples destinats a mostrar com el que és estrany per als europeus, en altres societats és absolutament normal. La conclusió és senzilla: allò que ens pensam que són lleis naturals deriva del costum, i aquest és increïblement divers. A «Dels caníbals» (I, 31) s'insisteix en la mateixa idea. Resulta que els caníbals no coneixen l'escriptura ni l'aritmètica, ni la riquesa ni la pobresa, ni els magistrats ni els contractes. Són bàrbars? No, «cadascú anomena barbàrie allò que no és conforme al seu costum».⁴ Només podem dir que els indis són salvatges en el mateix sentit que ho diem de les plantes. El desmarcament de la línia imperant s'observa d'entrada en les fonts que interessin Montaigne. A «Dels caníbals» afirma que prefereix la informació del seu criat a la dels cosmògrafs, ja que aquests tenen una idea prèvia del que volen dir. Per això no s'interessa tant per les obres de Gómara, Thevet o Léry (que coneixia) com pel que pugui esbrinar en una conversa amb un indígena brasiler arribat a França..

Montaigne, doncs, considera que els indis tenen la seva pròpia història, diferent de la nostra i no reduïble a aquesta.. Vol dir això que no existeix la naturalesa humana, que no tenim res en comú amb aquests indis? Montaigne no dubta en cap moment de la humanitat dels indis, però hem de parlar d'humanitat en minúscules. Què vol dir això? Que d'entrada no existeix la llei natural: si n'hi hagués, ens diu a l'«Apologia de Ramon Sibiuda», tots els homes la durien impresa en la consciència i no es donaria la diversitat que observam.⁵ I si aquesta existeix, no té sentit de parlar de desviacions, sinó més aviat de diferències. Tanmateix, això no significa una absoluta disjunció entre els indis i els europeus, si no hi ha naturalesa humana, sí que existeix el gènere humà, delimitat pels instints que li són propis. El problema, però, resideix en el paper de la raó en el comportament humà, que el condiciona i determina. Dit d'una altra manera, la diferència entre els homes i la resta d'animals resideix en el fet que aquests tenen uns instints que fixen llurs conductes (l'ovella no caça llops), mentre que en l'home els instints no tanquen la seva conducta. Aquesta està oberta en la mesura que és completada per la raó. Les lleis naturals que trobam fàcilment en la resta d'animals queden amagades en el cas de l'ésser humà i, per tant, no poden complir la funció d'instància classificadora. És natural tenir fam i menjar. Però podem menjar amb les mans, dins un plat de fang o amb una vaixela de porcellana. Responen a diferents costums, a diferents maneres d'usar la raó. Perquè els caníbals dels quals parla Montaigne també empren la raó, però de manera diversa a la manera com l'empram nosaltres. La raó té moltes cares i, lluny de proporcionar una sola línia conductual, les diversifica. Per una part, la raó és allò que ens fa humans; per l'altra, a través d'aquella ens diferenciam. Montaigne, doncs, no parla de l'Home, sinó dels homes, en tota llur diversitat cultural, en tota llur pluralitat d'històries.

Si la posició de Vitoria o Las Casas condueix a la Il·lustració i als problemes que se'n deriven,⁶ la posició de Montaigne pot conduir al relativisme cultural. Aquest produeix comunament dubtes i incomoditat, perquè si acceptam la diferència en tant que

⁵ II, 12. Vegeu tota la primera part, on es respon a la primera objecció efectuada a Sebond.

⁶ Es pot arribar, en nom de la raó, al colonialisme o a l'extermini d'un poble. Suposem un poble amb un costum considerat aberrant, com l'infanticidi. El discurs del progrés considera que aquesta pràctica és

diferència els conflictes morals no tarden a aparèixer. Mentre parlem de vestits o de menjar no hi ha problema, però si acceptar la diferència suposa acceptar l'antropofàgia o l'ablació del clítoris no sembla que estiguem molt disposats a fer-ho. Què passa quan ens trobam davant fets culturals que consideram moralment indesitjables? Tornam a una posició etnocèntrica? O ens exposam a assumir la «immoralitat» o potser millor dit l'amoralitat?⁷

Quina és la posició de Montaigne? En primer lloc, prefereix el costum a la raó. Si cada costum compleix la seva funció i la raó és sempre doble, és millor no canviar per canviar. La crítica a les «*nouvelletez*» és contínua al llarg dels *Essais*. Per exemple, critica els caníbals per deixar-se dur pel desig de «*nouvelletez*» i interessar-se pel món europeu, com també critica les lluites de religió en tant que generen desordre. El costum no té fonament, però el temps en valida la utilitat. Per exemple, no hi ha manera de saber quina és la religió vertadera, però, si és així, no té sentit canviar si el canvi ha de suposar guerra i destrucció. En segon lloc, el fet de ser conscients del nostre etnocentrisme no ens impedeix jutjar. Montaigne ho fa contínuament, però simplement mentre ho fa sap que se situa en una perspectiva determinada, no en la perspectiva absoluta o «bona». És per això que pot defensar que els caníbals no són més bàrbars que nosaltres i al mateix temps criticar llur canibalisme. Parlant del canibalisme ens diu:

«No m'apena que comprovem el bàrbar horror d'aqueixa acció, però sí que ens ceguem davant les nostres faltes sense deixar de considerar les d'ells. Pens que hi ha major barbàrie en el fet de menjar un home viu que en el fet de menjar-lo mort, a estripar amb tortures i turments un cos encara sensible, torrar-lo poc a poc, donar-lo als porcs i als cans perquè el mosseguin i el destrossin [...] que torrar-lo i menjar-lo després de mort.»

»Els podem anomenar bàrbars si consideram les normes de la raó, però no si ens consideram a nosaltres mateixos que els superam en tota classe de barbàrie.»⁸

En tercer lloc, si no existeix una llei natural en sentit aristotelicotomista, cal viure amb la llei positiva, l'única de què disposam. Però la llei positiva no posseeix unes característiques que permetin fonamentar uns principis universals. És canviant, arbitrària i contingent, però és el que tenim i sembla assenyat seguir-la. Si no la seguim, tenim perill de caure en l'anarquia i la vida col·lectiva esdevindria gairebé impossible. Però al mateix temps no convé seguir les normes (siguin en forma de lleis o de costums) de forma absolutament acrítica. Cal jutjar i ser conscients de la «municipalitat» de les

inhumana i antinatural, i que cal eliminar-la. Si són humans, i no dubtam que ho són, i duen a terme aquesta pràctica, això significa que en aquest aspecte estan en un estat de barbàrie, i per tant, és del tot necessari que prenguem les mesures necessàries per corregir aquesta pràctica i «civilitzar» aquest poble, és a dir fer-lo «progressar». Tots d'acord? Resulta que aquest mateix discurs serveix per defensar el colonialisme (aquests pobles han de ser ensenyats, educats, per una cultura superior) o també l'extermini (hi ha pobles que no tenen remei, són bàrbars i si no volen corregir-se, ens és lícit prendre mesures dràstiques).

⁷ Fins i tot, el relativisme també pot donar lloc a una situació paradoxal, ja que si bé l'absoluta dispersió de les cultures pot servir per defensar la igualtat de les cultures, també pot servir per justificar el racisme, en la mesura que el relativisme arriba a implicar que cada cultura només pot ser compresa des de la mateixa cultura (perquè les cultures són incommensurables). Així, proclamar la incommensurabilitat de modes de ser pot dur a renunciar a la comunicació i a justificar l'extermini (pensem en el hitlerisme: l'absoluta diferència legítima l'acció violenta).

⁸ «Des cannibales», I, 31, 209-210a.

normes. Però com conjuminar l'acceptació amb la crítica? La solució de Montaigne ens pot semblar actualment insatisfactòria: es tracta de distingir entre l'home privat i l'home públic, entre la consciència interna i l'acció externa. Podem criticar la norma, però cal evitar el canvi pel canvi, el canvi que provoca desordre i caos, i, per tant, cal complir amb la norma. Aquesta, doncs, no rep el seu fonament per alguna instància externa o superior, com podria ser la raó, sinó que el rep de si mateixa: «Les lleis no són lleis perquè siguin justes, sinó perquè són lleis.» És a dir, cal mixtificar les normes, tot i que sapiguem (o precisament per això) que no podem fonamentar-les racionalment. Pobra solució, però solució al cap i a la fi, fins i tot solució que paradoxalment fa més possibles els canvis. Defensar l'ordre i evitar les «*nouvelletez*» pot significar ser conservador, però també fa més factible el canvi social: la Raó és intemporal, única, bona, i, per tant, basar-s'hi suposa dirigir el canvi cap a una sola direcció. Saber, en canvi, que el nostre ordre és convencional, ens permet de canviar-lo si ho consideram convenient (s'exigeix més al nostre judici) i alhora ens fa més responsables de les nostres decisions.

Ens serveix Montaigne per solucionar un problema actual com el de la convivència de distintes cultures en un mateix espai? A «De l'educació dels infants» (I, 26), capítol al qual Montaigne parla de la formació de l'ésser humà, recomana viatjar per dur a terme aquesta formació. Però no es tracta de viatjar de qualsevol manera: d'allò que es tracta en el viatge és de fer una mena d'estudi antropològic, basat en la quotidianitat, que ens sigui útil per a l'activitat i la formació del nostre enteniment. L'objectiu del viatjant és, doncs, conèixer la manera de pensar i viure dels llocs que visita per tal d'entendre, d'assimilar allò altre dins allò seu. És la quotidianitat dels altres la que hem d'observar. I són els altres els que hem d'observar, no els monuments. I dels altres hem de cercar allò que ens poden oferir: els seus humors. *Humeurs* significa caràcter (el resultat de la proporció dels humors), maneres de ser, i això és el que cercam sobretot en la relació amb els homes, maneres de ser i pensar diferents. Viatjar és una experiència profitosa per formar la vida, perquè l'home és divers en tant que es realitza diferentment, es concreta de pensament i d'acció de moltes maneres diferents. Viatjar ens permet de constatar aquest fet. Però Montaigne també afirma: «Cada home porta en ell la forma sencera de la condició humana», i això significa que, malgrat les diferències, tots som homes.⁹ Tots responem a una mateixa condició, i en aquest sentit és profitós el viatge i el fregament del nostre cervell amb els d'altri: tot allò estrany és en certa manera nostre, és potencialment la nostra forma concreta.¹⁰ La diversitat, doncs, ens ajuda a fer-nos més homes.

⁹ «Du repentir», III, 2, 805b.

¹⁰ La idea de fons recorda la que tenia Maquiavel respecte de la història: és profitós l'estudi de la història, perquè essencialment hi ha una mateixa natura humana, que fa possible que puguem aprendre dels esdeveniments del passat. A la vegada, Maquiavel es recolza en una idea estesa en el Renaixement respecte de la relació amb els antics, basada en Ciceró, que animava a prendre dels antics idees o frases i adaptar-les al pensament i als escrits propis. És a dir, per sobre de les diferències, es pensa que hi ha una unitat de la veritat, i que en cada pensador hom pot trobar elements que s'hi acordin. Per tant, l'estudi del passat no és ociós, perquè, si bé la veritat no es troba enlloc en la seva totalitat, en pot aparèixer una part en qualsevol indret. No és estrany, doncs, que l'*Adagia* d'Erasmus, que recollia i ordenava un gran nombre de cites i anècdotes, tingués tant de ressò i ús. Aquesta creença en la unitat de la veritat està present en autors tan diversos com Cusa i Giovanni Pico (vegeu Kristeller, «La unidad de la verdad», capítol de *El pensamiento renacentista y sus*

D'altra banda, observar com viatjava el mateix Montaigne pot servir-nos. Sabem com ho feia pel seu *Journal de Voyage*, escrit no destinat a la publicació, i que era el diari que va dur a terme Montaigne mentre viatjava per Alemanya, Suïssa i Itàlia amb l'excusa de prendre banys termals. Sabem que s'interessava pels costums i creences dels llocs per on passava, i també que s'hi adaptava mentre era allà: menjava, dormia i fins i tot parlava com es feia allà on anava. L'objectiu era assajar per complet la diversitat d'usos i costums, és a dir, provar-los, experimentar-los.¹¹ Perquè, malgrat la diversitat, en tant que homes ens ha de ser possible fer el que fan els altres homes. Per això un dels eixos de la proposta educativa de Montaigne és educar per a la flexibilitat. Com més flexibles siguem, més assolirem la diversitat de la condició humana, més humans serem, menys ens encorsetarem en un sol punt de vista, més capaços serem d'adaptar-nos a una altra manera de viure. La possibilitat de multiplicar els punts de vista, en definitiva, ens fa més lliures.

Ara bé, hi ha uns límits a la flexibilitat. No sembla que ens puguem adaptar a l'infanticidi, nosaltres que hem estat educats dins una cultura en què l'infanticidi és considerat aberrant. No tot, doncs, *a nosaltres*, ens és igualment paible (som el que som a partir de les nostres experiències, que ens constitueixen, que ens determinen). Però ens ho és, no perquè vagi en contra de la Raó o de la Llei Natural, sinó perquè contradiu els fonaments en què descansa la nostra societat. Aquí hi ha la clau del problema de la convivència de persones amb cultures diferents: si té solució no pot passar per les idees derivades d'una posició monogènica (Raó, Progrés...), sinó per la constatació d'un origen cultural divers sense que això signifiqui pèrdua de la condició humana, pel descobriment que cada cultura, cada persona, construeix un petit fragment d'aquesta humanitat, i per la constatació que el diàleg, precisament a causa de la condició humana, és sempre possible.

Potser Montaigne no ens proporciona solucions concretes a problemes concrets, però el que ens interessa per abordar els problemes actuals és el seu plantejament general, el seu diferent punt de partida. Stephen Toulmin defensa la tesi que han existit dues modernitats.¹² Una, ja la coneixem prou bé: és homogeneitzant, universalista, formal. És la modernitat que arranca amb Descartes, i hauria desplaçat la primera modernitat, més plural, local i també escèptica. És la modernitat de Montaigne. La segona modernitat sembla que està exhaurida. Potser, doncs, és el moment de pegar una ullada a la primera modernitat, ara que vivim moments on domina el pluralisme, la dispersió, la provisionalitat. Potser és el moment de tornar a Montaigne, a la consciència d'estar en una perspectiva, a la consciència de la debilitat de la raó, a la consciència de l'absència de l'Home, i repensar els problemes des de les diferències, des dels homes.

fuentes, 263-279). Però Montaigne es diferencia de Maquiavel en la mesura que no hi ha una mateixa natura humana de fons, sinó que afirma la unitat dels homes en tant que en cada un d'ells figura la total diversitat de la natura humana. En altres paraules, cada home pot arribar a fer el que fa un altre, perquè en ambdós hi ha les mateixes potencialitats humanes. Així per exemple, és tan humà ser covard com valent, sincer o mentider.

¹¹ Aquest és un dels sentits del mot que és el títol del llibre, *essai*.

¹² *Cosmopolis. A hidden agenda of modernity*. New York: Free Press, 1990.

LES FORMES DE GOVERN LUL·LIANES: CRISI O DESPLEGAMENT DEL RACIOCINI

Antoni Bordoy Fernández
Universitat de les Illes Balears

RESUM: Aquest estudi pretén ser una reflexió sobre la manera com Ramon Llull intentà evitar el conflicte existent entre dos elements medievals, el feudalisme i el dret natural clàssic, en el camp de la raó humana. El sistema feudal, per una banda, presenta alguns elements democràtics a l'hora d'elegir rei, però, per l'altra, el dret natural clàssic nega tot ús de la raó humana en aquest camp. Així, segons on Llull posi l'accent, serà considerat un pensador més modern o més medieval.

ABSTRACT: In this work we present a reflection on how Ramon Llull try to erase the conflict that exists between to medieval elements, the feudal system and the classic natural right, in the area of the human reason. If the feudal system has got some «democratic» elements, the classic natural right doesn't permit the use of the human faculties. We try to study where Ramon Llull puts the accent: if he puts it on the human reason, he's a modern philosopher, but if he puts it on the classical natural right, he's a medieval author.

La filosofia al servei de la teologia fou la consigna dels pensadors cristians durant l'Edat Mitjana. En molts de casos, aquest pensament va portar una submissió del pensament a la fe, del raciocini a la confiança en una Divina Providència incompreensible per a un ésser humà limitat. La visió de l'home com a servent de Déu, el monopoli d'interpretació de les Sagrades Escripures, la creació de la figura de l'heretgia i altres elements introduïren en l'home medieval un cansament de la raó, una por a pensar. El resultat és evident per a alguns autors moderns i contemporanis: una crisi de la cultura en tots els seus aspectes, des de l'expressió literària fins a la ciència més «estricta».

Aquesta és la visió que de l'home presenten les diferents antropologies medievals; des d'Agustí d'Hipona fins a Tomàs d'Aquino l'home apareix com un ésser que viu per a la mort i, amb més precisió, per a una vida posterior a la mort. La salvació o el càstig dependran del fet quines foren les accions en vida: l'home que segueix sense dubtar Déu gaudirà del paradís etern, aquell qui el contradiu patirà el càstig o, en el millor dels casos, romandrà en un purgatori fins a haver-se exculpat. L'home es veu guiat per un principi que no pot entendre, un principi en el qual sols pot confiar, un principi que anul·la la confiança en les seves capacitats.

Dins aquest marc apareix Ramon Llull, filòsof i teòleg del segle XIII, un segle d'expansió econòmica, demogràfica i social, que portà una revolució cultural capaça

d'arrelar les bases del pensament renaixentista.¹ L'objectiu d'aquest estudi és mostrar si el pensament d'aquest autor representa un pas cap a una nova forma d'entendre l'home i les seves capacitats o si, en cas contrari, és un dels últims grans esglaons del pensament medieval. La política sembla l'àmbit idoni per analitzar: feudalisme enfront de dret natural clàssic apareixen units indissolublement en una teoria del govern i la societat que reuneix aspectes d'un home dedicat a Déu amb una confiança sense precedents en les capacitats humanes de raciocini. L'estudi, doncs, se centrarà sobre el feudalisme i les teories sota les quals es justifica partint de la idea que Llull representa un pas important cap a la concepció d'un nou home: l'home que és capaç de triar mitjans per aconseguir un determinat fi que ell mateix ha decidit mitjançant aquestes mateixes qualitats.

I. La societat feudal i el seu reflex al *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull

El feudalisme fou el model econòmic i social més potentat després de les continuades recessions econòmiques i del clima d'inseguretat generat per les intrusions víquings en tot Europa. L'estat de guerra amb els musulmans fou també un factor impulsor d'aquest nou model socioeconòmic a causa que la insuficiència del poder militar reial requeria la presència dels senyors feudals, ajudes que cobraven amb franquícies i terres.

El segle XIII fou diferent en tots els aspectes: el creixement econòmic i demogràfic, la millora de les condicions de navegació i les noves tècniques marítimes, les noves rutes comercials i el restabliment de les comunicacions, l'aparició de noves classes socials —com ara els burgesos i les classes industrials— i la preocupació per la cultura, entre d'altres, foren les causes impulsores d'una nova forma de veure el món i l'home: la vida no és ja per a la mort, no passa sens més, la vida té un sentit per si mateixa que cal entendre. Aquest fet es reflecteix en les obres d'art plàstic, en la literatura, en la filosofia i en el mode de viure, però no es reflecteix en les estructures socials: el feudalisme segueix sent el marc per establir qualsevol relació comercial, personal o política. L'ordre feudal no pot ser qüestionat, ni tan sols per les noves classes socials: «*El objetivo de los burgueses no es tanto el de destruir el orden feudal —auténtica quimera, por otra parte— como el de conseguir un lugar en él.*»²

En aparença, el feudalisme pot semblar sols una forma d'organitzar la societat sota els principis de reciprocitat, funcionalitat i organicisme.³ Tot i això, una reflexió més profunda sobre aquest sistema i el seu reflex històric deixa entreveure una interessant

¹ En temps de Llull la vida dedicada a Déu ha començat a perdre força: la figura del comerciant, del banquer i de l'home de negocis comença a substituir la figura del monacat com a exemple a seguir. El clergat ha deixat ja els monestirs per passar als convents i adaptar-se a uns nous temps de revolució econòmica, cultural i demogràfica. Al començament del *Llibre de meravelles* escriu Llull: «Amable fill, quaix morta és saviea, veritat e devoció; e quaix pocs són los hòmens qui són en la fi a la qual nostre senyor Déus los ha creats. No és la fervor ni la devoció que ésser solia en lo temps dels apòstols e dels màrtirs, que per conèixer e amar Déus llanguien e morien.»

² Mitre, 1995: 205.

³ Mitre, 1995: 194: «El equilibrio y el buen funcionamiento de la sociedad cristiana, se pensaba, había de basarse en las buenas relaciones y servicios recíprocos que se prestasen estos tres órdenes (*bellatores, oratores i labratores*).»

paradoxa: mentre que, per un costat, es veu la societat com un perllongament del reialme de Déu, per l'altre, es veu com la verdadera justificació del monarca procedeix d'una elecció democràtica. El senyor feudal o monarca adquireix uns drets de govern que remetent al període adànic, però la seva concreció no és factible fins que els nobles i senyors que l'envolten el ratifiquen. En la majoria dels casos es feia costat al nou monarca o senyor, però, quan es responia amb una negativa, el dret d'herència passava a la persona designada com a governant.⁴

Llull accepta aquest mode d'elecció en la seva totalitat. Al *Llibre de les bèsties* (LB) proposa com a punt de partida l'elecció d'un rei que domini els diferents tipus de bèsties habitants del bosc.

«En una bella plana, per on passava una bella aigua, estaven moltes bèsties que volien elegir rei. Acord fo emprès per la major part que el Lleó fos rei; mas lo Bou contrastava molt fortment aquella elecció.»⁵

En aquest paràgraf se sintetitzen els majors temors polítics medievals: el rei, figura d'imparcialitat, és posat en dubte per alguns dels subgrups que formen la comunitat orgànica i, en conseqüència, pateix una possible deslegitimació. Dos són els oponents que entren en discussió: els animals que mengen herba enfront dels animals que mengen carn, els més poderosos enfront dels més dèbils, en definitiva, el poder eclesiàstic enfront del polític.

Les bèsties cerquen que el rei els sigui útil per poder complir el principi de reciprocitat feudal, és a dir, per poder arribar a repartir de forma equitativa el que el poble prèviament ha cedit. Els nobles cerquen que es compleixin sis característiques diferents en el rei:

1. *Imparcialitat*. El monarca ocupa el vèrtex de la piràmide feudal i, en conseqüència, esdevé el màxim responsable que tots aquells béns materials i espirituals rebuts siguin redistribuïts per igual i segons necessitat a tota la població.

2. *Capacitat de mantenir l'ordre social*. Un bon monarca hauria de tenir suficient poder material per mantenir equilibrats i sense lluites els diferents grups socials.⁶ Aquesta capacitat implica: a) controlar els diferents estaments nobiliaris i clericals, b) evitar les lluites entre nobles i c) defensar el poble del senyor feudal.

3. *Noblesa*. Qualitat de tipus cristià que obliga el rei a mantenir la seva paraula i a no desviar-se dels camins que dictamina Déu, assegurant, d'aquesta forma, que la distribució del poder entre súbdits i rei sigui equitativa i funcional.⁷

4. *Humilitat*. El rei és un element més del corpus social i, com tota persona, és un element funcional. El rei, per tant, ha d'entendre que els súbdits estan al seu servei en la mesura que ell està al servei dels súbdits.

⁴ Llull, 1286: 26 (correspon al pròleg escrit per Armand Llinarès). El cas dels monarques imperials alemanys és l'exemple més clar d'aquesta forma electiva: elegits pels diversos nobles, incorporava cada un d'ells un dret d'herència adànica no transmissible a la seva descendència.

⁵ Llull, 1286: 41.

⁶ Llull, 1286: 43.

⁷ Llull, 1286: 98 ss: «E per ço és bo que vós auciatz Na Renard, e que hajatz bon consell, e siatz franc en vostre senyotatge, e no sotsmetat a malvada persona la noblesa que Déus vos ha donada per llinatge e per ofici».

5. *Respecte i temor.* Ha de fer-se respectar i témer en la mesura adequada i, alhora, ha de saber respectar i témer el poble i Déu.

6. *Capaç de continuar el camí de l'Església.* Com a responsable de les accions del seu poble, ha de ser capaç d'assegurar la salvació dels seus súbdits en la vida després de la mort, no sols defensar-los de perills externs materials —com ara guerres o fam.

Tot i que moltes d'aquestes característiques fan referència a valors introduïts per la fe cristiana, coincideixen amb dos principis «laics»:

1. *El judici d'elecció del rei no és una revelació, sinó un càlcul.* Aquells qui tenen dret a votar en aquesta «democràcia» restrictiva (menys d'un 1% del total de la població) elegeixen amb llibertat i segons els seus interessos aquell qui els ha de governar. No és Déu el qui garanteix l'elecció per mitjà de la ciència infusa; és el càlcul de beneficis futurs, espirituals o materials, el que impulsa les decisions. En aquest sentit el judici pot ser erroni: es pot elegir un rei que es torni en contra del que s'havia pensat o que sigui incapaç de complir la seva funcionalitat. El raciocini humà, per si mateix, s'enfronta a l'error sense ajuda de la fe.⁸

2. *Els criteris depenen de la pròpia construcció personal i no dels designis divins.* La salvació ve pel mèrit i aquest és inexistent si l'home no gaudeix d'un mínim de llibertat per autoconstruir-se. Aquest mínim és el que diferencia un home de la resta dels mortals: el monarca ha d'autoconstruir-se dins aquesta llibertat i no gràcies a un do natural. En aquest sentit, arribar a monarca o a senyor feudal depèn, en gran part, no sols de l'herència, sinó també dels fets personals. Les característiques de l'elector i de l'elegit són, per tant, intrínsecament dependents de l'ésser humà.

Interpretant el sistema feudal en el seu marc teòric i fàctic, s'arriba a la idea que és un sistema que potencia al màxim la confiança en el raciocini humà. Aquesta raó sembla composta per dos elements: 1) el mecanisme de càlcul i 2) el contingut moral cristià.⁹ L'home elegeix i calcula segons les seves preferències, les quals seran marcades pels valors personals que, alhora, són la conseqüència directa de la moral cristiana. D'aquesta manera, el camp que abans ocupava la fe deixa lloc a un raciocini humà que de cada cop pot prendre decisions més importants: l'elecció d'un monarca determina el futur d'un país i, en cas que s'ostenti el títol imperial, dirigeix el futur de tota l'Europa cristiana.

Llull entén que l'ésser humà polític és responsable dels seus fets, és a dir, lliure d'elegir. Aquest fet es lliga també amb la idea lul·liana del rebuig de les «auctoritates» en el camp del pensament: l'home és lliure de pensar per si mateix i d'usar el seu raciocini de la forma més convenient per a ell.¹⁰ Aquesta confiança en l'ésser humà ha de portar a l'estabilitat social: si tot home calcula amb llibertat, sense limitacions

⁸ Maquiavel valorava de Cèsar Borgia la seva capacitat de predir els esdeveniments i controlar-los, però li va retreure la seva negligència a l'hora d'elegir successor al Pontificat: Cèsar, tot i que no podia imposar el Papa que ell desitjava, sí que podia evitar que ho fossin els seus enemics, fet que no va dur a terme i va significar el principi del seu final.

⁹ La idea d'una raó amb contingut s'estendrà fins a la Modernitat de la mà de J. Locke i servirà com a contraargument de les idees de Hobbes, que presentaven un tipus de raó que més envant serà la que triomfarà: la raó calculística.

¹⁰ ATCA, 5, 1986, 34: «No curam tractar en aquest tractat d'autoritats, com sia això que autoritats pusca hom expondre en diverses maneres e haver d'elles diverses opinions, per les quals se multipliquen paraules e esdevé enteniment en confusió, adoncs com los uns hòmens disputen ab los altres per autoritats.»

materials o espirituals, entendrà que és millor la salvació eterna que el delit mundà, el que permetrà que la convivència política es regeixi en el fons per les normes morals cristianes. El sistema feudal de Llull i del seu context polític no és una utopia, sinó una realitat factible que dóna a l'ésser humà una confiança fins aleshores mai vista.

II. El dret natural clàssic i el seu lloc en la monarquia lul·liana

La teoria social més estesa durant l'Edat Mitjana fou l'anomenat «agustinisme polític», teoria segons la qual la societat és una transposició de la ciutat de Déu.¹¹ La monarquia i l'aristocràcia es justifiquen a través d'un dret diví procedent de la línia directa de descendència d'Adam, el pare de tots els homes.¹² Aquest dret natural clàssic (DNC) actua a mode de justificació del poder monàrquic un cop s'ha produït la ratificació, si escau, per part dels electors; però aquest fet es dóna *de facto* i no en la teoria política.

Llull veu correcte l'ús justificador d'aquest DNC: cada home té accés a uns determinats afers o a uns determinats poders depenent de la natura que posseeix. El ca i el moix, per exemple, són els dos únics animals que poden servir el rei, ja que són els únics que foren creats per Déu amb la capacitat de ser domesticats i servir. Els animals herbívors desconfien del domini dels carnívors a causa que la seva natura els impulsa a matar i devorar els més dèbils.¹³ Llull parteix de la idea que s'ha d'elegir rei, però no presenta diferents candidats, sinó que exposa el Lleó, rei de totes les feres per naturalesa, per designi diví, com el monarca.¹⁴ La història del LB no és la història de l'elecció d'un rei, sinó la història de la manera com un rei aconsegueix fer triomfar la seva natura per sobre de les dificultats que els accidents comporten.

La justificació de la monarquia a través del DNC implica una desconfiança respecte del raciocini humà en dos punts:

1. *Incapacitat de l'home per autogovernar-se.* El DNC suposa la destrucció d'un individu autàrquic que és capaç d'entendre i calcular quina és la millor forma en la qual vol ser, vol viure, tot creant un individu que no pot pensar per si mateix, que requereix un intèrpret d'una paraula d'un Déu que no entén i en el qual sols pot tenir fe.

2. *Incapacitat de l'home per elegir un règim polític.* Pocs són els homes que segueixen les doctrines de Déu i, per tant, sols els elegits poden governar. En certa mesura se suposa a un monarca la naturalesa més noble que la resta del poble i, per tant,

¹¹ Mitre, 1995: 99.

¹² J. Locke ofereix una definició negativa però clarificadora d'aquesta justificació: «Como todas estas premisas han quedado probadas, según pienso, claramente probadas, es imposible que quienes ahora gobiernan la tierra se beneficien en modo alguno o deriven la menor traza de autoridad de lo que se considera fuente de todo poder: el dominio privado y jurisdicción personal de Adán». *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil.* Alianza, Madrid 1994.

¹³ Llull, 1286: 41.

¹⁴ Llull, 1286: 41-42: «Senyors —dix Na Renard—, con Déus creà lo món, no el creà per entenció que hom fos conegut ne amat, ans ho féu per ço que ell amat e conegut per hom; e segons aital entenció, Déus volc que hom fos servit per les bèsties, jatsia que hom viva de carn e d'herbes. E vosaltres, senyors, no devets esguardar a l'entenció del Bou qui desama lo Lleó, per ço car manuga carn; anss devets seguir la regla e l'ordonança que Déus ha donades e posades en creatures.»

ell té la missió de reconduir pel bon camí i mitjançant les lleis temporals un poble mancat de voluntat.¹⁵

Aquesta justificació del monarca no sols apareix al *corpus* lul·lià, sinó que és una constant de la política feudal i del seu marc teòric des dels intents de regeneració de l'ideal monàrquic portats a terme en temps de Carlemany.¹⁶ El més important del cas no és, emperò, que aquesta sigui una teoria que es va desenvolupar a nivell teòric, sinó que fou també una idea estesa entre totes les capes socials amb un nivell d'arrelament molt fort. El poble confiava en el rei a causa que creia que aquest el defensaria enfront dels nobles que sols cercaven el seu benefici sotmetent el poble de forma cruel i sense límits.¹⁷

La fonamentació per mitjà del DNC va tenir una conseqüència negativa per al desplegament del raciocini humà: la teoria política havia de quedar rellegada a esbrinar quina hauria de ser la millor forma d'aconseguir la transposició del regne de Déu. El filòsof o el pensador, que abans haurien cercat la millor forma de govern, es veuen reduïts ara a l'àmbit del consell; el rei s'havia d'envoltar d'aquells que fossin capaços d'ajudar-lo a complir una finalitat prèviament donada i que no calia discutir. En Llull es ressaltava molt aquesta importància del consell:

«Senyors, volentat és de vosaltres que jo sia rei. Tots sapiats que ofici de rei és molt perillós, e és de gran treball [...] E cor sia gran treball a rei governar si mateix e son poble, per açò vos prec tots ensems que em donets consellers qui m'ajuden e que em consellen en tal manera que sia salvament de mi e de mon poble. Aquells consellers que em daretz vos prec que sien hòmens savis e lleials, e tals que sien dignes d'ésser consellers, e en paria de rei.»¹⁸

El DNC anul·la les capacitats humanes de raciocini en les decisions importants: la forma en què es governa, de gran transcendència per als súbdits, és una decisió que no pot ser presa per ells, sinó que depèn dels designis divins transmesos per dret consuetudinari. L'home no és capaç de decidir per ell mateix el camí del seu destí, necessita un pastor que li negui i restringeixi aquella llibertat per a la qual encara no està preparat del tot.

¹⁵ Llull, 1286: 71: «Saviesa de senyor és significança en missatgers savis, bé parlants, bé aconsellants, bé acordants; e noblesa de senyor és significança en missatgers que honradament messió, e que sien bé vestits, e hagen companya ben nodrida e bé arreada, e que los missatgers ni llur companya no hagen avarícia, ni nulla luxúria, supèrbia, ira, ni nengun altre vici.»

¹⁶ Mitre, 1995: 99: «La monarquía se convierte en monarquía de derecho divino, en tanto los reyes son mandatarios de Dios y son reyes por la gracia de Dios.

»Sin embargo [...], la subordinación del poder político al espiritual resultó cada vez más problemática. En torno al 800, por ejemplo, el papel preponderante de Carlomagno sobre el conjunto de la sociedad cristiana no era discutido por nadie, ni tan siquiera por un Papa que debía al monarca franco su seguridad.»

¹⁷ Llull, 1286: 78-79: «Dementre lo rei estava ab missatgers, quatre ciutats trameteren vuit prohòmens al rei, al qual feien clams dels oficials que tenia en aquelles ciutats, los quals eren hòmens mals e pecadors, es destrovien sa terra. Los vuit prohòmens pregaren lo rei, per tota la universalitat de les ciutats, que els donàs bons oficials.» Aquesta idea, emperò, forma més part de la literatura medieval i posterior que no pas d'una realitat en la qual els drets dels senyors sobre els seus súbdits no excedien els d'èpoques passades o posteriors. La literatura romàntica i les preconcepcions que sobre l'Edat Mitjana es tenen des del Renaixement han portat a agreujar aquesta «mitologia» molts de cops exagerada.

¹⁸ Llull, 1286: 47.

III. La solució lul·liana a la paradoxa del raciocini humà

El DNC és el fonament d'una monarquia feudal que de fet es troba construïda per una «democràcia» altament restrictiva. Cal tenir en compte, a més, que en el període medieval la diferència entre *theoria* i *praxis* no és tal com en altres èpoques: és un curiós període on coincideixen, a causa que l'Església és l'únic teoritzador autoritzat i el poble segueix aquesta amb una fidelitat excepcional. Per aquest motiu, la teoria del feudalisme electiu funcionava tant en la realitat com en les grans teories; les primeres paraules del LB diuen que «en una bella plana, per on passava una bella aigua, estaven *moltes* bèsties que volien elegir rei». ¹⁹ El problema de la manera com combinar l'elecció amb el DNC és, per tant, una paradoxa que no podia eludir el pensador cristià.

Al capítol VI del LB, després d'haver exposat els arguments a favor i en contra de l'elecció d'un rei i d'un consell en política tant interna com externa i d'haver definit les relacions i els objectius de cada col·lectiu, Llull s'enfronta a aquesta paradoxa i hi dona una solució mixta que restringeix i alhora desplega el raciocini humà. Dos animals, el Lleopard i l'Onsa, s'enfronten per saber si el rei és o no culpable d'haver atemptat contra els drets privats del primer i, per tant, si pot ser o no qualificat de traïdor. Dos són els punts que cal destacar d'aquest enfrontament: 1) qui venç i les motivacions de la victòria i 2) la consciència que en tenen els dos participants.

1. La victòria final cau en mans del Lleopard per un simple motiu: aquest defensava la veritat, mentre que el seu adversari la mentida. ²⁰ En les decisions importants, com pot ser l'elecció d'un governant, el raciocini humà emet un judici, el judici de confiança en la seva fe, i el dret diví s'ocupa de fer triomfar l'opció correcta. La raó humana, doncs, actua sols fins a un cert grau: decideix què ha de fer, però és incapaç d'arribar per si mateixa a una solució adient amb un alt grau de seguretat. La fe, la confiança en la divinitat, o la creença en la Divina Providència i, per tant, la negació del raciocini humà, s'ocupen d'omplir aquell buit al qual l'home no sap arribar. L'home és lliure d'elegir o no el camí de Déu, però no pot controlar-ne les conseqüències ni suplir-ne els efectes mitjançant una comprensió racional del món.

2. Els personatges que lluiten, per altra banda, tenen consciència clara del que fan:

«Per gran deshonor que el rei prenia can lo Lleopard lo reptava de traïció, e car l'Onça airà lo Lleopard quan lo rei dels hòmens l'havia honrat més que ella, per açò l'Onça près la batalla e escondí lo rei de traïció. Emperò consciència havia, car sabia que lo rei havia feta malvestat e engan contra lo Lleopard, qui lleialment l'havia servit tot lo temps de sa vida.» ²¹

La llibertat de l'ésser humà i, per tant, l'ús sense restriccions de llur raciocini, apareix aquí amb tota la seva força. L'Onsa pot triar prendre o no part en el combat, en un o altre costat, sense tenir en compte les veritats divines i sols confiant que les seves capacitats plenament materials l'impulsaran a vèncer el combat. El raciocini humà és l'impulsor cap a una determinada via d'acció material, és a dir, pot conduir-se cap al bé o cap al

¹⁹ Llull, 1286: 41.

²⁰ Llull, 1286: 85: «Batalla fo atrobada per ço que veritat confusés e destróvis falsa. E Déus és veritat; per què tota persona qui mantenga falsedat, se combat ab Déu aquesta veritat.»

²¹ Llull, 1286: 84.

mal, segons el que més li convengui o el satisfaci: l'Onsa pren la part del rei no perquè tengui confiança en la veritat, sinó perquè desitja venjança respecte del Lleopard.

Les conseqüències d'aquestes accions són, emperò, incontrolables, dependents dels designis de la divinitat. Aquest fet no significa, emperò, una reducció del potencial de la raó a causa que l'home coneix aquestes conseqüències i la seva incontrolabilitat, així com que té lliure elecció respecte de les accions que vol prendre enfront d'aquelles. Res no restringeix l'home quan es tracta de seguir el bé o el mal: el pur càlcul de beneficis i perjudicis és el que impulsarà un o altre camí.²²

El mapa del raciocini lul·lià queda dividit en dos àmbits oposats i complementaris alhora: 1) l'àmbit de la decisió humana i 2) l'àmbit de la decisió divina. Els dos àmbits s'estructuren en forma piramidal: en la seva base hi ha multitud de decisions que es prenen durant la vida de l'ésser humà, són les decisions quotidianes que apropen o allunyen l'home de Déu. A mesura que la base es va estrenyent les decisions es fan menors en nombre i majors en importància alhora que passen de ser decisions del tipus 1) a ser decisions divines. El vèrtex de la piràmide l'ocupa l'àmbit de comprensió divina, on el raciocini humà no es pot apropar, s'hi situen aquelles veritats que transcendeixen la realitat i que no poden ser compreses per una ment tacada de materialitat i limitació.

Definir quines són les decisions humanes i quines les divines no presenta dificultat quan s'està en un o altre extrem. D'aquesta forma és clar que un home decideix si fer o no un negoci que li pot portar un benefici i que Déu decideix quan serà el dia del judici final; la dificultat es troba en els passos intermedis i continus de difícil separació entre el que és plenament humà i el que depèn de la divinitat. La teoria política es troba dins aquest marc difuminat: per un costat és suficientment important per no caure en l'àmbit de les decisions quotidianes, però per l'altre no té tanta importància com per caure dins una decisió divina en exclusivitat. Sembla que Déu vulgui donar a l'home la capacitat d'autodeterminar-se fins a un cert punt en el qual es limiten les possibles opcions per poder garantir una major veritat en l'opció elegida.

El rei ha de ser elegit, però sols un nombre limitat de personatges pot optar a ocupar aquest lloc; alhora, els electors tenen llibertat total, però sols poden ser uns quants que estan preparats i alliberats de certes condicions i que, per tant, tenen major determinació en la decisió. Sembla com si Déu garantís una certa llibertat al raciocini humà en tant que aquest es va allunyant progressivament de les condicions materials. El DNC és la forma en què la divinitat limita aquesta capacitat humana d'elegir i ajuda la salvació del major nombre de persones: permetre una democràcia radical equivaldria a abandonar l'home als seus instints i falsos raonaments; sotmetre els súbdits a una tirania absoluta equival a no donar aquest mínim de llibertat que els pot garantir la salvació.

El problema que es genera a continuació és aclarir fins a quin punt aquesta teoria política lul·liana i el seu reflex social representa una crisi o un desplegament del raciocini. Pot ser interpretat com a crisi des del moment en el qual l'home no es considera en possessió de les facultats necessàries per regir per complet la seva vida: la introducció del DNC redueix el camp d'accions a un món mancat, en certa mesura,

²² Per norma general se segueix aquest principi, tot i que en certs casos, com podria ser el de les cinc aparicions que sofrí Llull, Déu intervé en les decisions humanes. Fins i tot en aquest punt, emperò, l'home és lliure per decidir si segueix o no els designis divins; Llull podria haver elegit continuar la seva vida sense immutar-se, però va decidir seguir el camí de Déu i acomplir els seus tres objectius.

d'importància, un món en el qual les decisions no poden transcendir més que de les conseqüències particulars. En el moment en què la potencialitat d'afectar s'expandeix a més d'una persona i a mesura que va augmentant el seu àmbit, la capacitat del raciocini humà es redueix fins a arribar, al punt més alt de la piràmide, a desaparèixer.

Tot i això, existeix un desplegament de les capacitats racionals en el sentit que, en decisions que poden afectar més d'una persona, l'home pot afirmar la seva opinió en el cas que estigui lliure de les condicions materials i dels prejudicis que se suposen en tot home sotmès i sense domini sobre altres homes. D'aquesta forma, igual que Kant preveia una opinió pública capaç de fonamentar una democràcia radical si s'alliberava de les condicions materials, l'home de Llull pot també sorgir d'aquest estat de tutela divina, directa o mediada per institucions, i autodeterminar-se, afectant, alhora, individus que estan més enllà d'ell mateix.

Si es té en compte el procés històric i es localitza Llull en aquesta línia, la resposta és menys ambigua. És evident que comparant aquesta teoria política amb la d'autors posteriors com Maquiavel,²³ Llull apareix com un autor tancat sota la figura de Déu, que tem sortir més enllà del que aquest li permet. Si es compara Llull amb autors anteriors, com ara Agustí d'Hipona, l'home sembla molt més revalorat i sobre ell es deposita una confiança major, ja que li és obert un àmbit de decisió lliure molt més gran i important. Tot i això, aquestes dues comparacions són extreure de context Llull i comparar-lo amb èpoques radicalment diferents: ni l'Alta Edat Mitjana ni el Renaixement tenen a veure amb el segle XIII.

Per entendre què significa el pensament de Llull cal veure la seva època. El segle XIII fou un segle de grans canvis: creixement demogràfic, revitalització econòmica, augment de les relacions, millora de les tècniques de cultiu, creixement de l'urbanisme, etc. Aquest autor no va fer sinó teoritzar aquest nou marc; la seva teoria reflecteix un moment de vivacitat de l'home, un moment en el qual es comencen a deixar enrere uns anys foscs on l'home era autohumiliat enfront de la divinitat, on la cultura mancava d'importància i esplendor. Les seves intencions són les de crear un marc teòric que s'adapta al nou home, i ho aconsegueix, en certa mesura, amb la seva teoria política: reconquereix llibertats paral·lelament al que succeeix a les ciutats, confia en l'elecció humana de la mateixa forma que els nous governs, il·lustra l'home com ho fan les universitats.

La teoria política de Llull, doncs, ha de ser entesa dins un marc de revitalització matisada de l'home, un home que comença a confiar en ell mateix, però que no és capaç de deixar de banda les antigues formes medievals. Crisi o desplegament; cal entendre-ho en el seu context, un desplegament que permet començar a sortir d'una crisi que va començar amb l'arribada de l'Edat Mitjana i que, segons alguns autors, acabarà amb l'arribada del retorn al culte a l'home en la forma d'un Maquiavel, un Descartes, un Rousseau, un Hume o un Kant.

²³ El final del capítol XXV d'*El Príncep* de Maquiavel resulta paradigmàtic d'aquesta fe en el raciocini humà: «Concluyo, pues, que, puesto que la suerte cambia y los hombres se obstinan en sus actitudes, tienen éxito mientras se muestran acordes, y fracasan cuando son discordes. Y estoy convencido de lo siguiente: es mejor ser impetuoso que prudente, porque puesto que la suerte es como una mujer, para someterla hay que pegarla y maltratarla. Y se puede ver que se deja vencer más fácilmente por los que actúan así que por los que proceden fríamente, y por eso, como mujer que es, siempre es amiga de los jóvenes, porque son menos cautelosos, más fieros y la gobiernan con más audacia.»

Recapitulant: la teoria política de Llull intenta donar joc a dos elements; per un costat el feudalisme que, en les seves formes més modernes, pot ser qualificat, amb matisos, de «democràtic», i, per l'altre, un DNC que fonamenta una monarquia com a forma de govern i que no permet a l'home desenvolupar les seves capacitats crítiques. Aquest joc es concreta en una piràmide on les decisions humanes són més, però ocupen major espai i les divines menys, però més importants; l'espai intermedi es compon per decisions combinades. El que fa que Llull sigui un punt de sortida d'una possible crisi del raciocini humà creada durant l'Edat Mitjana és que eleva aquest grau intermedi de la piràmide molt més amunt del que tenia en els seus predecessors i dóna més importància a l'home en les grans decisions, tot i que encara no li permet assolir la piràmide completa.

Referència

- Llull, R. (1286): *Llibre de les bèsties*. Ed. 62, Barcelona. La primera edició és de 1985 i la vuitena edició correspon a 1995. Estudis introductoris a càrrec d'Armand Llinarés i Jordi Rubió.
- Llull, R. (1286): *Llibre de meravelles*. Ed. 62 – “la Caixa”, Barcelona. La primera edició d'aquests escrits és de 1980, la quarta correspon a 1993.
- Maquiavel, N. (1513): *Il principe*. Ed. Espasa Calpe, Madrid. La primera edició és de 1939, la 27a. correspon a 1997.
- Mitre, E. (1995): *Historia de la Edad Media en occidente*. Ed. Cátedra, Madrid.

Bibliografia

- Heers, J. (1995): *La invención de la Edad Media*. Ed. Crítica, Madrid.
- Le Goff, J. (1990): *El hombre medieval*. Ed. Alianza, Madrid. N' existeix una tercera edició de 1995.
- Llinarés, A. (1968): *Ramon Llull*. Ed. 62, Barcelona.
- Mitre, E. (1992): *Textos y documentos de época medieval (análisis y comentario)*. Ed. Ariel, Barcelona.
- Ramón, R. (1996): *Historia de la Filosofía Medieval*. Ed. Akal, Madrid.
- Rubió, J. (1997): *Las bases del pensamiento de Ramon Llull*. Institut Universitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, València/Barcelona.
- Vauchez, A. (1995): *La espiritualidad del occidente medieval*. Ed. Cátedra, Madrid.

IRRACIONALITAT, RACIONALITAT I TRANSRACIONALITAT EN EL PENSAMENT DE JOAN MASCARÓ FORNÉS

Joan Miquel Mut Garcia

RESUMEN: En aquest article l'autor descriu les idees següents de Joan Mascaró i Fornés relacionades amb el coneixement i la raó:

Descripció de la teoria dels tres ulls del coneixement (coneixement sensorial, coneixement racional i coneixement transracional) de Ken Wilber com a marc de comprensió i sistematització dels conceptes emprats per Mascaró.

Llum com a metàfora mascaroniana del coneixement transracional lligat a l'experiència mística, que a la vegada està relacionada amb les experiències emocionals i estètiques.

El coneixement irracional lligat, amb el fanatisme, al mite.

El paper de la raó com a discriminador entre el coneixement irracional i el coneixement transracional.

Descripció de la impotència de la raó per assolir l'aprehensió dels aspectes emocionals, estètics i espirituals de l'experiència humana. Crítica al cientisme, la fe cega en les possibilitats de la ciència: no és més que una forma de mite, el mite de la ciència com a potencialment omniscient i potencialment omnipotent per resoldre tots els problemes humans.

ABSTRACT: In this article, the author explains the following ideas of Joan Mascaró Fornés about knowledge and reason:

Description of the theory of the three eyes of knowledge (sensorial knowledge, rational knowledge and transrational knowledge) by Ken Wilber as a frame for understanding and to systematise the Mascaró's concepts.

«Light» as a metaphor of the transrational knowledge which is joined with the mystic experience, which at the same time is bound to the emotional and aesthetic experiences.

Irrational knowledge as fanaticism and myth.

The role of reason as discriminator between irrational knowledge and transrational knowledge.

Description of the inability of reason to understand the emotional, aesthetic and spiritual aspects of the human's experience. Critics to scientism, to the blind faith in the science's possibilities: this is another kind of myth, the myth of the science as potentially omniscient and potentially omnipotent for solving all the human problems.

a) Breu notícia de la figura de Joan Mascaró

«Si la ciència és una, la religió ha de ser una.
La Ciència es basa en l'experiment,
la religió s'hauria de basar en l'experiència.»¹

Joan Mascaró Fornés (1897-1987), filòleg, orientalista, traductor..., va néixer al poble mallorquí de Santa Margalida i després d'una llarga carrera va arribar a ser professor d'anglès, a pesar que no era la seva llengua materna, i de llengües orientals a la Universitat de Cambridge. El seu prestigi i fama deriva sobretot de la seva tasca com a traductor d'obres espirituals hindús i budistes des de les seves llengües originals, sànscrit i pali, a l'anglès.

Fent un recorregut ràpid per la seva obra, ens adonam tot d'una que totes les seves obres importants estan lligades al pensament oriental i a l'espiritualitat. En primer lloc, trobam la compilació de fragments de caire espiritual, provinents de totes les èpoques i tradicions espirituals, la qual, en honor a l'esperit de Sant Joan de la Creu, va anomenar: *Lamps of Fire* (1958). D'altra banda, trobam les ja esmentades traduccions des del sànscrit i pali a l'anglès: *The Himalayas of the Soul* (consistent en una selecció dels *Upanishads* realitzada l'any 1938), *The Bhagavad Gita* (1962), *The Upanishads* (1965) i *The Dhammapada* (1973). Les traduccions han estat, des de la seva publicació, objecte de polèmica pel fet d'ajustar-se poc a la lletra, ja que la seva intenció, més que la de presentar rigor i puresa filològica, fou sempre la de transmetre l'esperit, la poesia de les obres originals a la traducció; com ell mateix comenta: «És la lluita constant entre la lletra que mata i l'esperit que dona vida.»² Mascaró estava més preocupat per intentar transmetre el sentit poètic de les obres originals que no pel rigor filològic i erudit de les traduccions; aquesta actitud ja ens dona un indicador què era allò que considerava realment important —la poesia entesa com a expressió del sentit espiritual, d'allò que és inefable..., i què secundari —les paraules, el coneixement erudit, l'acumulació de coneixements... Totes aquestes obres són precedides d'introduccions redactades per Mascaró, que constitueixen vertaderes introduccions a l'espiritualitat, a la filosofia oriental i, com no podria ser d'altra forma, al seu pensament.

A més de les obres principals, podem trobar informació sobre el seu pensament a la seva nombrosa correspondència, als seus articles (vegeu bibliografia), així com a l'obra *La creació de la Fe* (1993). Mascaró escrigué uns seixanta quaderns que contenien pensaments en forma d'aforismes de caire, sobretot, espiritual; amb la intenció de fer-ne una selecció que havia d'ocupar cent planes. Aquesta obra havia de ser la culminació de la seva vida i obra, un company permanent per a la vida del recercador espiritual. Dissortadament morí abans de poder-la finalitzar. La versió publicada per Ed. Moll és una selecció realitzada per la vídua i el seu deixeble William Radice; i ens dona un indicador quina era l'actitud vital de Mascaró. Malgrat el seu indubtable valor, mai no podrem tenir accés a la selecció que hauria fet ell mateix en persona. Malgrat aquesta circumstància, emprarem aquesta obra com a font per al present treball, ja que, malgrat

¹ Mascaró (1993: 45).

² Mascaró (1965: 10). Per a més informació sobre la polèmica de les traduccions de Mascaró vegeu l'article d'Oscar Pujol a López/Mas (1997: 197).

que desconeguem la prioritització mascaroniana, constitueix una síntesi del seu pensament.

«100 pàgines escrites amb paraules clares serien un amic per la vida.»³

b) Introducció: la teoria dels tres ulls del coneixement

«Hi ha observació interior i experiment
i observació exterior i experiment.

De la primera ve la poesia,
la visió espiritual i tots els valors humans;
de la segona, la ciència i la tecnologia.»⁴

Abans de començar a analitzar la concepció de racionalitat a l'obra de Joan Mascaró, convé presentar una sèrie de definicions que ens serviran per classificar el seu pensament d'una forma més acurada. Amb aquesta finalitat, seguirem l'exposició que presenta Ken Wilber al seu llibre *Los tres ojos del conocimiento* (1983),⁵ on desenvolupa la teoria que postula l'existència de tres formes d'aprehendre la realitat, allò que, parafrasejant sant Bonaventura, anomena: *ull de la carn*, *ull de la ment* i *ull de la contemplació*; o també d'acord amb Hug de Sant Víctor: *cogitatio*, *meditatio* i *contemplatio*. Per al nostre petit recorregut per la concepció mascaroniana de coneixement, aquesta classificació ens servirà per poder sistematitzar i classificar els conceptes que empra Mascaró i facilitar-ne la comprensió al lector.

L'*ull de la carn* és el que ens permet percebre els objectes del món exterior en l'espai i el temps, és el coneixement sensorial. Sant Bonaventura considerava que qualsevol coneixement havia de consistir en una *illuminatio*. Curiosament, la metàfora que empra Mascaró en parlar del coneixement transcendent (*jñana*) és precisament *Llum*. El coneixement sensorial, l'*ull de la carn*, o en terminologia mascaroniana, *la llum dels sentits*, és per a sant Bonaventura una *illuminatio* exterior i inferior. *Exterior*, perquè prové de l'exterior de l'home, la percebem com una «segregació» d'alguna cosa aliena a nosaltres, i *inferior*, perquè està allunyada de la transcendència, de la Realitat Suprema. El món sensorial és qualificat aquí com a *inferior* al món mental i al món transcendent.

L'*ull de la raó* és una *illuminatio* interior que ens permet arribar al coneixement lògic, matemàtic..., en dues paraules: el coneixement *a priori* kantianà. El domini mental inclou però transcedeix el domini sensorial. No tot el coneixement prové del món sensorial, el coneixement matemàtic és, en paraules de Wilber, apriorístic i transempíric; la llum de la raó està més enllà de la llum dels sentits. Cada ull té un àmbit d'aplicació on pot arribar a aprehendre el tipus de coneixement per al qual està preparat, cada ull té un objecte diferent.

El *coneixement científic* constitueix una simbiosi entre el coneixement sensorial i el coneixement lògic: la metodologia de la ciència i tota la sistematització sobre la teoria del coneixement científic són aplicacions de la racionalitat al coneixement empíric.

³ Mascaró (1993: 99).

⁴ Mascaró (1993: 5).

⁵ Planes 13 i següents.

Només la raó pot rompre les percepcions de l'empirisme ingenu, que veu la terra plana, i només l'experiència pot rompre les deduccions de la raó ingènua, que pensa que els objectes més feixucs cauen a major velocitat que els més lleugers. Wilber, citant Witehead, comenta el fet que la ciència va tenir com a origen un moviment *antiracional*, s'inicià com un moviment antiintel·lectual, com un retorn a l'observació dels fets purs.⁶ Resulta, però, evident que les percepcions pures, sense la intervenció de la raó com a factor sistematitzador, no permeten arribar a cap coneixement coherent. En tota metodologia científica l'ús de la raó resulta imprescindible; les formes de mesura, el plantejament d'hipòtesis, expressió de teories o lleis, etc., no són neutres ni independents de la raó.

En una altra dimensió, podríem demanar-nos si l'avanç del coneixement científic seria possible usant exclusivament l'ull de la carn i l'ull de la raó. Mascaró ens diria: «Si usam el pensament tot sol, només tindrem pensaments més complicats.»⁷ La raó és incapaç d'autotranscendir-se. L'atzar i la intuïció transracional tenen un paper clau a l'hora de plantejar la possibilitat d'un canvi de paradigma científic. A la vista del treball de T. S. Kuhn⁸ sobre les revolucions científiques, resulta poc plausible pensar que sigui possible que el funcionament lineal de la raó en interacció amb la percepció del món exterior, i sense la intervenció de l'atzar i de la intuïció, puguin ser realment el motor del progrés científic. També postula que cada paradigma constitueix una «visió» del món, el paradigma «il·lumina» la percepció de la realitat més enllà del contingut racional, constitueix un model mental d'interpretació de la realitat. Però aquestes consideracions no són l'objectiu d'aquest article.

El coneixement que deriva de l'ús de l'ull de la carn o de l'ull de la raó pot estar subjecte a error, però sempre estarà més enllà de l'irracionalisme, el mite i la superstició. Per al nostre objectiu, aquests tipus, els anomenarem com a coneixement *racional*, ja que, a pesar de la seva no-infallibilitat, estan subjectes a la crítica i avaluació de la raó. Al contrari, emprarem també la categoria *irracional* en referència a tot pseudoconeixement que accepta continguts de forma acrítica, perquè deriven del costum, de l'autoritat, etc. La defensa del «coneixement» irracional implica que, en cas de col·lisió amb continguts racionals, es desqualifiqui automàticament la raó, només, pel fet d'anar en contra de la «Veritat», la veritat de l'autoritat. Com ja veurem, Mascaró destacava com a característica de la irracionalitat, la seva intransigència, el fanatisme que es deriva de la seva posició.

Però no s'acaba aquí la possibilitat de coneixement. A més del coneixement irracional i del coneixement racional, trobam en l'obra de Mascaró allò que, en terminologia de Wilber, podem anomenar *coneixement transracional*. Tal vegada, des del punt de vista de la *Crisi de la Raó*, serà l'aspecte del coneixement més interessant d'analitzar. De la mateixa forma com l'ull de la ment és transsensorial, *l'ull de la contemplació* és transracional, transcendeix el coneixement sensible i el coneixement racional, en paraules de Wilber: «*El ojo de la razón es transempírico, pero el ojo de la contemplación es transracional, translógico y transmental.*»⁹ *La Crítica de la Raó Pura*

⁶ Wilber, K. (1983: 19).

⁷ Mascaró (1993: 69).

⁸ Vegeu bibliografia.

⁹ Wilber, K. (1983: 17).

no és més que la crítica de l'intent d'assolir el coneixement transracional mitjançant la raó: la raó és incapaç d'aprehendre l'Absolut. Qualsevol intent d'arribar al coneixement transcendent mitjançant l'ull de la ment ens duu a la paradoxa: allò que s'afirma en un moment determinat es pot negar a continuació sense caure en l'absurd. De fet, l'obra de Kant constitueix una delimitació de les possibilitats de l'ull de la ment des de les possibilitats de la simbiosi de l'ull de la carn i l'ull de la ment que constituïa la situació del seu temps; de l'optimisme cec sobre les possibilitats del progrés científic.

Per finalitzar aquesta breu introducció citarem la crítica que fa Wilber —i que després trobarem en Mascaró— al cientisme. Els èxits de la ciència varen conduir a unes expectatives exageradament optimistes sobre les possibilitats de progrés de la simbiosi empirisme-raó, de la racionalitat positivista. Tota l'esfera dels sentiments, del valor, de la qualitat; d'allò que podem anomenar en sentit estricte *humanisme*, queden fora de les possibilitats d'explicació de la ciència. En un altre nivell, el mateix s'ha de dir del que podem anomenar coneixement transcendent, si és que podem dir que existeixi. En terminologia kantiana, una cosa és criticar la possibilitat d'aprehensió d'aquest tipus de coneixement per part de la raó pura i un altre de molt diferent és negar l'existència d'aquesta Realitat: *Déu existeix* o *Déu no existeix* són afirmacions que des del punt de vista de la percepció sensorial, de la raó o de la ciència no tenen cap tipus de valor, són irracionals, perquè estan més enllà de la raó, que no vol dir que siguin antiracionals, ja que no tenen perquè anar contra la raó.

Resumint les categories expressades, podem trobar coneixement: *l'antiracional* —oposat a la raó—, *l'irracional* —obviant l'existència de la raó, però que molt sovint condueix a l'antiracionalitat—, el *sensible* —derivat de la percepció sensorial—, el *racional* —basat en la raó pura—, el *científic* —en simbiosi entre sensible i racional— i el *transracional* —que seria el situat més enllà de la raó.

Mascaró és conscient de la impotència del llenguatge per expressar l'experiència del Transcendent, però considera que la poesia és un dels mitjans que ens poden acostar a l'aprehensió d'allò que és inefable, la poesia ens pot mostrar l'aroma, el sabor d'allò que és més enllà de les paraules:

«Tenim el llenguatge de la prosa i el llenguatge de la poesia per expressar idees científiques i poètiques, però no tenim cap llenguatge per expressar la més alta experiència espiritual.»¹⁰

c) La metàfora de la Llum com a coneixement transcendent (*vidya*)

«La bellesa, la bondat i la veritat són llum:
la lletgesa, el mal i la falsedat són foscor.»¹¹
«El cervell és el meu instrument de pensament.
Sent que el meu cervell és el meu servent.»¹²

¹⁰ Mascaró (1993: 78).

¹¹ Mascaró (1993: 4).

¹² Mascaró (1993: 78).

Mascaró, molt en línia de les expressions dels místics de tots els temps i tradicions, emprava la metàfora de la Llum, com a símbol del que anomenam coneixement transracional. De fet, la paraula sànscrita *vidya*, que es tradueix per coneixement, ciència, doctrina, disciplina, etc.,¹³ té la mateixa arrel que la catalana *veure* i, la visió està lligada amb la llum. El concepte *Vidya* no té, però, el sentit de ser una mera acumulació de coneixements racionals, té un caire existencial, és una llum que transforma la percepció de la Realitat. Aquest sentit queda clarament expressat en analitzar el seu oposat: *Avidya* és ignorància, és incapacitat de *veure* la vertadera realitat, és creure que el món il·lusori (*maya*) és la realitat. *Avidya* no és, doncs, un terme neutre, és una il·lusió contrària a la percepció correcta de l'autèntica Realitat, un engany que ens fa creure que allò que se'ns presenta davant nostre mitjançant percepcions sensorials o mentals és Real.

La metàfora mascaroniana del coneixement real, del coneixement transracional, rep els noms de Llum, Visió, Fe, Imaginació Creadora.

Ara bé, de quin tipus de coneixement parlem? Mascaró ens diria del de «conèixer» l'Esperit, la Realitat que rep infinitat de noms: *Brahman*, Déu, l'Absolut, etc. Ja a la introducció al llibre de poemes de Keats (1955) selecciona un fragment dels seus poemes al qual es presenta l'equivalència entre Veritat i Bellesa i quina era la importància que donava al coneixement transracional per a la vida de l'home:

“Bellesa és veritat; veritat, bellesa —això és tot
el que saps en la terra, i tot el que necessites conèixer.

[...] Veure la bellesa de la natura i de l'art és veure la veritat de l'art i de la natura, i veure la bellesa de l'univers és veure la veritat de l'univers.»¹⁴

Com hem pogut comprovar, la metàfora del coneixement com a visió, com a *illuminatio*, és evident. A més, el coneixement que considerava com a realment important per a l'home és el coneixement transracional. El coneixement que té sentit des de l'aspecte emocional —el sentiment de bellesa— i la percepció de bellesa resulta un indicador d'haver assolit la visió de la Veritat. Emoció de Bellesa i coneixement autèntic són per a Mascaró inseparables i, és més, la profunditat de l'emoció que ens provoca l'aprehensió de l'objecte de coneixement indica la profunditat del coneixement. En aquesta dimensió, el coneixement sublim, el coneixement de l'Absolut només pot ser assolit mitjançant la unió amb Ell, que és la percepció de la Bellesa absoluta i de l'absoluta joia.

«Un dels missatges dels Upanishads és que l'Esperit només pot ésser conegut a través de la unió amb Ell, i no pel simple aprenentatge. Pot qualsevol quantitat d'aprenentatge fer-nos sentir amor, o veure la bellesa o escoltar la “melodia silenciosa”?»¹⁵

La unió a què es refereix Mascaró no és més que l'estat de Ioga, l'estat d'aprehensió de la Realitat Suprema a través de la unió mística. A la introducció a *Llànties de foc*, Mascaró sembla que empra la mateixa terminologia que sant Bonaventura i que podem

¹³ Panikkar, R. (1997: 131).

¹⁴ Mascaró (1955: 5).

¹⁵ Mascaró (1938: 16).

rastrear en totes les expressions del fenomen místic: «Llavors ell sap que no pot conèixer amb la ment allò que només pot ser vist amb l'esperit [...] I comprèn les paraules no amb el seu pensament lògic, sinó amb tota la seva ànima.»¹⁶

Nogensmenys, Mascaró no reserva la possibilitat de coneixement transracional, de l'aprehensió espiritual al fenomen de la mística. El sentiment estètic o l'amor desinteressat —del qual podríem fer una comparació fenomenològica amb l'amor diví lligat a la mística— entre d'altres, són esferes de la realitat humana que transcendeixen l'explicació racional, però que, malgrat això, són reals. Així ho expressa a l'article *Una estrella de l'orient. Un comentari sobre el Bhagavad-Gita*:

«La llum de la raó superior és també la llum de Déu. Però res no pot ésser més lluny de l'esperit del Gita que una concepció de la vida merament intel·lectual [...] El botànic i el poeta poden mirar la mateixa flor, però el poeta no la veu només amb la ment: la veu amb el cor. I així Wordsworth pogué dir: "To me the meanest flower that blows can give me thoughts that do often lie too deep for tears" (Per a mi, la més humil flor que floreix em pot donar pensaments que són més enllà de les llàgrimes). Abans de tenir gramàtica hem de tenir paraules vives, i abans de tenir teologia hem de tenir experiència espiritual: abans de tenir una interpretació de la vida hem de tenir vida.»¹⁷

Ens podem acostar a una flor com un florista, considerant-la com un objecte de transacció econòmica; com un científic, analitzant-la, o com un poeta, aprehent-ne la bellesa. Les tres actituds són vàlides, però la del poeta és la que més s'acosta al sentit de la Vida, al sentit de l'amor a la vida.

En relació amb l'amor, el seu amic i mestre, Joaquim Xirau, ja expressava en la seva obra *Amor y Mundo* (1940) la consideració que una vida sense amor és una vida sense sentit, una vida grisa, una vida que no pot rebre la qualificació «d'humana». L'amor transforma la percepció de la realitat i canvia el seu sentit. Així expressà Mascaró l'efecte transformador de l'amor en una carta a Carles Pi Sunyer de l'any 1941:

«Els déus. Brahman, Allahs, Déus són visions poètiques. El que no pensen és que la visió poètica és una realitat tan real com la visió normal però més elevada. Quan un home il·lumina la dona estimada amb el resplendor del seu amor, veu en ella un àngel i no una dona: i quan, després de la il·lusió, ve la dona normal, així com la veuen els altres, quina de les dues dones és més real? La primera: és una realitat més elevada [...] En realitat, tal vegada les dues visions són necessàries. Del món de l'Esperit hem de davallar al de la realitat de cada dia, i del món de cada dia hem de pujar envers el món de l'Esperit. Tot home espiritual accepta la primera proposició; però gairebé cap home materialista no accepta la realitat de l'Esperit...»¹⁸

Trobam també aquí la crítica de Mascaró al dogmatisme. En aquest cas ens parla del dogmatisme del materialisme contrari a la possibilitat d'aprehensió o existència de cap cosa situada més enllà de l'experiència ordinària. A l'altre costat del dogma materialista, existeixen dogmes de fe relatius a Déu, però, si no han estat experimentats, «vists» directament per l'home, no tenen gens de valor. No podem pretendre imposar conceptes

¹⁶ Mascaró (1958: 10).

¹⁷ López/Mas (1997: 72).

¹⁸ Sunyer/Mascaró (1994: 31).

des de *l'ull de la ment* a *l'ull de la contemplació*, són àmbits diferents: o percebem la *Llum* de l'inefable o no la percebem. Si la *contemplatio* —considerada com a habilitat potencial— no està suficientment desenvolupada, la fe autèntica no pot existir, és una imposició mental, es converteix en fanatisme. De la mateixa forma, l'ateisme no és més que un altre tipus de dogmatisme: la impotència per aprehendre el Suprem es converteix en sinònim de la negació de la seva existència, aquesta negació és un altre tipus de fanatisme o de superstició, la raó no pot arribar ni a l'aprehensió de l'existència de Déu, ni tampoc a l'aprehensió contrària. L'actitud correcta del que no hi arriba seria la de Wittgenstein: «D'allò que no es pot parlar, val més callar.»¹⁹ La defensa de l'existència o de la inexistència de Déu, com a construccions de l'ull de la raó, tenen el mateix valor, és a dir: cap. Només l'aprehensió transracional pot donar sentit a l'actitud davant el Suprem. Aprofundirem després en la diferència que estableix Mascaró entre fe i fanatisme.

d) El coneixement irracional (*avidya*)

«La matèria és una il·lusió.»

«Només l'Esperit és real. La resta és aparença.»

«Els fets són molts, però la veritat és una.»²⁰

Ja hem vist que *avidya*, la ignorància existencial, té un caire metafísic, és la incapacitat de *veure*, d'aprehendre la Realitat que s'amaga davall la il·lusió del món sensible. Dins allò que anomenam coneixement irracional queden inclosos el mite, la fantasia, el fanatisme. En un context més extrem lligat al *darshana* indi *Advaita Vedanta*,²¹ el món sensible és una il·lusió (*maya*) i l'única realitat és *Brahman*, l'Absolut, al qual només es pot arribar en un procés de negació i silenci. Creure que el món sensible és real és *avidya*; en canvi el savi diu *neti, neti* (no és això, no és això). És a dir, arribam a *vidya* (al coneixement real) a través del desvelament de la ignorància (*avidya*), d'apartar el vel de la il·lusió. Així en un sentit limitat *avidya* seria la ignorància, tot allò que no pot rebre el qualificatiu de coneixement; en el sentit del *Vedanta*, qualsevol idea sobre la realitat que no sigui afirmar que tot és *Brahman* i que fora d'ell només existeix il·lusió, seria *avidya*: només el coneixement *transracional* pot ser considerat coneixement. El coneixement derivat de l'ull de la carn, de l'ull de la raó i el coneixement científic no són reals, oculten la Realitat transcendent.

Seguint amb la línia de Wilber, intentar aplicar l'ull de la carn o l'ull de la ment per conèixer el transcendent ens duu a la confusió mental, a la ignorància. Cada «ull» té el seu àmbit d'aprehensió potencial: pretendre demostrar, emprant la raó, l'existència o la

¹⁹ Wittgenstein, L. (TLP, n. 7).

²⁰ Mascaró (1993: 21).

²¹ *Darshana* en sànscrit vol dir «visió», però aquí es refereix a un dels sis sistemes (*darshanas*) del pensament ortodox hindú. *Advaita Vedanta* és una subdivisió del *Vedanta* (allò que ve després dels *Vedes*) de caire monista: *Advaita* (no dual). Postula que l'única realitat és *Brahman*, que podem traduir per Déu, l'Absolut, l'Ésser, etc. També postula que l'essència real de l'home (*atman*) és idèntica a *Brahman*, es a dir, pel procés de negació d'allò que no és real en l'home (*neti, neti*) arribam a trobar la Realitat, que no és sinó Déu.

inexistència de Déu ens duu a la il·lusió i al fanatisme, ja que fem un ús inadequat de les eines i els nivells de coneixement.

Mascaró, per parlar-nos del coneixement irracional, empra les paraules: il·lusió, quimera, fanatisme, foscor...; i precisament les enfronta a les que empra per referir-se al coneixement transracional: imaginació, fe, llum...

A la cita següent, que prové de l'article de Mascaró «Clàssics hindús per a lectors anglesos», trobam una primera aproximació a la relació entre irracionalitat, racionalitat i transracionalitat:

«Mentre que el regne de la imaginació i la fe veritables és per damunt de la raó però no és irracional, hi ha una regió irracional per davall de la raó on en comptes de fe trobam superstició i en comptes d'imaginació simple quimera.»²²

e) El paper de la raó com a discriminador entre transracionalitat i irracionalitat

«Si la visió interior és clara podem veure les coses tal com són.
Si no podem veure-hi clarament només veim les ombres de les coses,
no les coses mateixes.»

«Visió sense raó —misticisme quimèric. Raó sense visió —autoengany.»²³

Una vegada que hem definit els nivells de coneixement que Mascaró considerava possibles, hem d'analitzar les relacions entre els quals, i en aquest cas, la raó actua com una frontissa, com el factor que pot ajudar l'home a distingir entre irracionalitat i transracionalitat. Ja hem citat Joaquim Xirau i la seva importància en el pensament mascaronià. A continuació reproduïm un fragment d'una carta que Mascaró li va remetre l'any 1942, en la qual expressa la teoria de les tres regions del coneixement, en què presenta precisament la idea de la raó com a frontissa entre coneixement irracional i coneixement transracional:

«Darrerament he pensat molt en el significat de la imaginació reveladora i creadora. Hi ha un camí pla, una línia recta de pensament matemàtic, raó universal, $4+7=11$, igual per tothom. Damunt hi ha la regió de les intuïcions supremes, de les visions eternes en el temps i en l'espai, de la fe espiritual, de la poesia. Aquesta regió és racional, la raó i el pensament no la pot destruir, sinó que li pot ajudar. És la visió de l'Infinit en la gran varietat de l'espai, de l'Eternitat en un moment del nostre temps. Això és la imaginació reveladora i creadora. Però davall la ratlla plana de la raó matemàtica universal hi ha la regió de la imaginació-il·lusió anti-racional, del fanatisme petit i limitat, de la literatura imaginativa dolenta, del dogmatisme irracional, de les passions no harmonitzades, de les fantasies destructores [...] Tenim així dues regions emocionals: una creadora, i una destructora. En la regió creadora hi ha l'amor. Per això amor, poesia, vida i creació estan interrelacionades. És la regió de la imaginació ajudada del pensament, és la imaginació en llibertat sotmesa a una alta harmonia. En la regió baixa de fantasia, hi ha tots els egoïsmes [...] La regió baixa és egoïsta, i tot egoïsmes és irracional, és fill d'una il·lusió, d'una manca de visió i contacte d'amor amb les supremes realitats.»²⁴

²² López/Mas (1997: 51).

²³ Mascaró (1993: 39).

²⁴ Mir, G. (1998, II: 276).

A més de la teoria de les regions del coneixement i del paper de la raó com a factor discriminador, al final de la cita, també trobam expressada una de les idees clau de la filosofia hindú i budista: la de la insubstancialitat de l'ego, la consideració del jo com a qualque cosa irreal i irracional. Com a exemple d'aquesta concepció tan lligada al pensament indi, des del punt de vista del Ioga clàssic, Patanjali als *Yoga Sutras*²⁵ afirma que una de les afliccions que pertorben l'equilibri de la consciència és precisament *asmita*,²⁶ la il·lusió de considerar el jo com qualque cosa real. Com diu Mascaró, el jo és una il·lusió i l'egoisme, per tant, és fruit de qualque cosa irracional, que està per davall la raó. Postula la necessitat de traspassar aquesta situació per trobar el vertader sentit de l'home més enllà de la raó, per damunt aquesta. En aquest sentit de recerca del sentit ètic de l'home més enllà de l'egoisme, el mateix any escrivia a Salvador de Madariaga:

«¿Cómo cambiamos? ¿Cómo transformar nuestro egoísmo en altruismo? [...] ¿Cómo vivir en las altísimas regiones del Espíritu donde hay paz, amor y sacrificio? Estoy ahora navegando en el océano del MahaBharata y parándome en la isla del Gita. Donde hay poesía y sabiduría hay eternidad, y me he formado una teoría propia como andamiaje para construir mi casa. Más o menos es así

Infinito

IMAGINACION CREADORA

Campo de visión poética e intuición de lo bello y lo bueno

Línea de la razón científica

IMAGINACION DESTRUCTORA

Campo del egoísmo

Un Don de Oxford

[...] Por encima de la razón hay fe racional. Por debajo, el fanatismo irracional. La poesía e intuición nos dan algo eterno en nuestro tiempo y espacio. El vuelo espiritual es poesía del Infinito. Poesía y valores espirituales es lo mismo. Nos dan verdades poéticas y espirituales que están más allá de las verdades matemáticas, hijas una y otras de la facultad de síntesis y visión, y de la facultad de análisis y razonamiento. Debajo de la línea hay toda la literatura sin valor creador. La imaginación la defino como "that faculty which most Oxford or Cambridge dons do not possess or only possess in a very minor degree."²⁷

Aquí Mascaró ens introdueix en la seva visió crítica de l'eruditisme, de l'acumulació de coneixements i de paraules que no tenen cap utilitat per superar el sense sentit de la Vida, per orientar l'home per *viure*. A la introducció als *Upanishads* quan es refereix a l'esperit antireligiós de l'espiritualitat autèntica ens fa pensar com li pareixien semblants l'academicisme i la religió organitzada: «Trobem en els *Upanishads* una reacció contra la religió externa [...] És la lluita permanent entre la lletra que mata i l'esperit que dóna vida.»²⁸ Podríem trobar més texts mascaronians criticant l'academicisme, però crec que

²⁵ II. 3.

²⁶ Les altres són: *avidya* (ignorància), *raga* (desig), *dvesha* (aversió) i *abhinivesha* (temor a la mort).

²⁷ Mir, G. (1998, I: 212).

²⁸ Mascaró (1965: 10).

ha quedat ben definit quin era el tipus de coneixement que realment considerava important per a l'home: el que li permetria viure una vida més plena.

Aquesta actitud crítica amb l'academicisme no significa, ni molt menys, que caigués en l'acceptació acrítica d'allò que podríem situar a la vorera oposada del coneixement acadèmic. Així ho expressa en una carta a Maria Solà l'any 1972:

«Jo vaig començar interessant-me per l'ocultisme, teosofia, hipnotisme, astrologia, màgia, i altres coses semblants. Com jo no tenia el sentit crític en els 15 anys —que molts no tenen en els 60—, i no tenia un bon director de seny i visió de poesia espiritual me vaig desorientar en lloc d'orientar-me [...] El valor d'ella [A. Bessant] era polític i social, però no era un valor, crec jo, ni literari, ni d'erudició, ni de poesia. Allà a on no hi ha valor de poesia no hi ha valor espiritual gran, ja que els alts valors espirituals, són almenys valors de bellesa i d'amor, és a dir valors de poesia. A dins les coses indicades [...] hi ha coses interessants però en els nivells més baixos hi ha perills grans per als joves i els vells que no tinguin el sentit crític, el sentit crític de poder distingir l'or del llautó, la poesia bona i vertadera de la imitació baixa, la fe, del fanatisme, l'alta imaginació creadora de la baixa i petita i desorientadora, fictícia, quimèrica, fantasia destructora de tots els alts valors espirituals que sempre són alta poesia.»²⁹

Com a resum, hem vist que als extrems trobam Fe vs. Fanatisme, Visió vs. Il·lusió, Imaginació vs. Fantasia..., però!, com pot ajudar la raó a discriminar irracionalitat de transracionalitat?: «Per llurs fruits els coneixereu.»³⁰ Mascaró ens diu que la Visió i la Fe accepten i són acceptats per la raó, mentre que il·lusió i fanatisme rebutgen i són rebutjats per la raó; la tolerància és l'indicador de la maduresa i congruència de la visió, així com l'exclusió indica la manca de coherència, la por a poder qüestionar els dogmes o mites que suporten la visió del món. Les actituds tancades, intolerants vers la possibilitat de ser qüestionat demostren la manca de solidesa real del coneixement que suporta l'esmentada actitud.

Per finalitzar aquest capítol, vegem el resum que apareix a *La Creació de la Fe* en el qual ens presenta la seva concepció d'imaginació com a oposada a la quimera i la seva relació amb la raó:

«La imaginació és forta i creativa. La quimera és feble i passiva. Una al·lucinació és una quimera poderosa que subjuga la raó. La imaginació és creativa i per damunt de la raó. La quimera és passiva i davall de la raó. Aquesta és també la diferència entre la fe i el fanatisme. La fe és per damunt la raó. El fanatisme és per davall de la raó.»³¹

f) Incapacitat de la raó i crítica al cientisme

«L'univers vist amb el pensament és l'univers de la ciència.
L'univers vist més enllà del pensament és l'univers de la poesia.»³²

«El món necessita una nova religió,
una nova filosofia de la vida
lliure del dogmatisme de la ciència i de la tecnologia
i lliure del dogmatisme de la religió organitzada.»³³

²⁹ Mir, G. (1998, II: 227).

³⁰ Mascaró (1958: 9).

³¹ Mascaró (1993: 68).

³² Mascaró (1994: 54).

³³ Mascaró (1993: 35).

La raó és impotent per aprehendre el coneixement transcendent, així com és incapaç de poder explicar allò que podríem anomenar com a *transracional*: l'amor, el sentiment estètic, l'angoixa, l'experiència espiritual, etc. Com ja hem vist, l'única forma de poder arribar a conèixer aquesta realitat és a través de l'experiència, de la visió, la Llum. A *La Creació de la Fe* trobam una crítica genial sobre la capacitat de la raó: «Amb pensaments tots sols, només podem tenir pensament més complicat. No podem tenir res per damunt del pensament.»³⁴ La raó només es pot moure en la seva dimensió, és impotent per autotranscendir-se, per elevar-se per damunt del seu nivell de funcionament.

En el cas de la Realitat Transcendent, només podem arribar a aprehendre-la mitjançant la unió mística amb el Suprem, l'estat de Ioga. Aquesta aprehensió es realitza a través del significat d'una de les paraules clau del pensament de Mascaró, *el silenci*: «L'Eternitat se sent en el silenci de la contemplació.»³⁵ Com a expressió paral·lela, provinent del Ioga Clàssic, Patanjali, de la mateixa forma que ho expressen els místics de totes les tradicions espirituals, descriu l'estat de Ioga, d'unio mística, com *la cessació dels moviments de la ment*.³⁶ Quan la ment s'atura, quan arribam al silenci mental, llavors l'ànima s'adona quina és la seva essència autèntica, que no és més que la identitat amb *Brahman*. Els *Upanishads* expressen que així arribam a l'estat de Sat-Cit-Ananda: Ser, Consciència i Joia, més enllà de la percepció sensorial i mental, pur ésser, pura consciència, pura joia:

«L'espendor de l'Infinit és per tot, però les nostres orelles no el poden sentir i els nostres ulls no el poden veure: l'Etern no pot ésser aprehès pels sentits transients ni per la ment transient. Això és bellament expressat en el Taittiriya Upanishad: "Les paraules i la ment van a Ell, però no el troben i retornen. Però el que coneix la joia de Brahman no tem pus".»³⁷

Però, quina és realment la crítica que fa Mascaró a la ciència? Bàsicament en trobam dues: d'una banda, la manca d'humanisme, el materialisme salvatge que rebutja els valors humans i espirituals i que poden conduir l'home a la destrucció. Critica la posició del cientisme materialista que oblidia l'aspecte més humà de la realitat i la possibilitat de l'existència de qualque cosa espiritual. D'altra banda, critica l'actitud fanàtica del científista que, al·lucinat pels èxits de la ciència, crea una fe cega, que realment és fanatisme, sobre les potencialitats infinites del camí de la ciència, oblidant que el coneixement transcendent i els factors emocionals de l'home son més enllà de la percepció del microscopi i del telescopi. El científista més fanàtic nega la possibilitat d'aprehensions «cognitives» fora del seu àmbit. Mascaró rebutjava qualsevol tipus de fanatisme, fos quin fos el seu origen, per això criticava tant el fanatisme científista com el fanatisme de caire religiós. Així ho expressava en una carta a Gabriel Alomar l'any 1941:

«La seva paraula (de J. Xirau), claror i foc [...] Crec que hi ha valors espirituals eternals. No tenen res a veure amb les coses eclesiàstiques, però se troben en els llibres sagrats de les religions semítiques i hindús [...] els valors espirituals es troben més enllà del pensament

³⁴ Mascaró (1993: 78).

³⁵ Mascaró (1993: 39).

³⁶ Y.S. I. 2

³⁷ Mascaró (1938: 18).

lògic i científic si bé no el contradiuen. La raó és camí, uns dels camins (però). La vida material està enfora de la plena explicació intel·lectual, i la vida espiritual molt més enfora [...] El materialisme científic, filosòfic o polític és el perill més gran que veig en els temps d'ara. Anhels de justícia i veritat i fins i tot d'humanisme il·luminen amb ràpida claror de llamp la fosca d'egoismes individuals i nacionals, però sols el Sol de l'altruisme, d'un altre «Jo som» etern, ens ensenya el camí i la fi [...] El gran problema no està en donar vida a coses mortes sinó en trobar la vida de les coses eternes [...] Jo crec més en la visió platònica que en la lògica aristotèlica però sobre tot en les visions de vida espiritual de tots els llibres sagrats.»³⁸

L'any 1942, en una carta a Xirau, mostra la seva crítica a una concepció de la vida sense poesia, a una vida que es mou per davall de la línia de la raó superior, que és fanatisme, sigui erudit o sigui pseudoreligiós. La raó no pot donar sentit a la vida:

«Del Bhakti, o amor que adora, de l'escola d'amor de l'Índia antiga ningú en sap res [a Oxford] ni en volen saber [...] És l'eruditisme realista o més ben dit materialista de tants d'erudits. És el materialisme psicològic destructor de valors, o un dogmatisme tradicional mort que encara domina moltes esglésies, sense perfum ni color, ni poesia, és a dir sense vida espiritual [...] Vaig deixar Oxford per a sempre.»³⁹

Perquè la nostra vida pugui merèixer el qualificatiu de Vida, per superar el sense sentit, o la sense raó de la vida ordinària, és necessari sortir de la presó de la ment ordinària per trobar la Realitat més enllà de les percepcions sensorials i mentals del contingut de la consciència ordinària. D'acord amb els *Upanishads*, si demanam què és la Realitat sempre ens projecten més enllà dels continguts mentals a través de la negació d'aqueixos: la *Realitat* és *neti, neti* (no és això, no és això). Els savis upanishàdics, com els taoistes i els d'altres tradicions espirituals, rebutjaven la possibilitat que la Realitat pogués ser expressada mitjançant l'ús de la paraula i, per tant, pensada a través de la raó.

«Per un i per tots ve aquest missatge dels savis dels vells temps els quals en silenci amaven a tots. Si l'home modern en el seu orgull els mostrés les meravelles de la ciència, incloent els mitjans de destrucció, ells somriurien i dirien: “Gran és el poder de l'home, però l'Esperit no és això, no és això”.»⁴⁰

Per finalitzar, Mascaró ens presenta la racionalitat com una conseqüència del funcionament de la natura: la racionalitat és intrínseca al funcionament del món.

«La natura esdevé racional per un procés d'assaig i error.»⁴¹

g) Conclusió

Mascaró ens parla de tres regions de coneixement, situades en tres nivells: el superior, transracional, que accepta i és acceptat per la raó; el de la raó; i l'inferior que és rebutjat i rebutja la raó. La raó, on incloem el coneixement sensorial, el racional i el

³⁸ Mir, G. (1998, I: 59).

³⁹ Mir, G. (1998, II: 275).

⁴⁰ Mascaró (1938: 22).

⁴¹ Mascaró (1993: 75)

científic, és incapaç d'aprehendre la Realitat Suprema, com tampoc els factors emocionals i estètics de l'ànima humana.

Esquemàticament les tres regions del coneixement queden configurades de la manera següent:

Supraracionalitat

- Saviesa, visió, llum
- *Jñana*
- Fe
- Imaginació creadora
- Silenci mental
- *Atman=Brahman*

Racionalitat

- Raó
- *Logos*
- Evidència
- Intuïció
- Ordre mental
- Coneixement científic

Irracionalitat

- Quimera, il·lusió, foscor
- Mite
- Fanatisme, dogmatisme
- Fantasia
- Confusió mental
- Egoisme irracional

Bibliografia citada

- Gómez de Liaño, Ignacio i altres (1999). *Hinduismo y budismo. Introducción filosófica*. Etnos. Madrid.
- Iyengar, BKS (1993). *Light on the Yoga Sutras of Patanjali*. Harper Collins publishers. New Delhi. 1993.
- Kuhn, Thomas S. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. Madrid. 1975.
- López, Gonçal/Mas, Antoni (1997). *Joan Mascaró i Fornés (1897-1987)*. Universitat de les Illes Balears. Balears. Palma. 1997.
- Martín Velasco, Juan (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Editorial Trotta. Madrid. 1999.
- Mascaró i Fornés, Joan (1935). *BhagavadGita*. Cant XI, Universitat. Barcelona.
- 1938. *Himalayas of the Soul*. J. Murray Londres. 1952.
- 1955. *Keats. Poems*. Exemplari Mundi. Palma. 1955.
- 1958. *Llànties de foc*. Ed. Moll. Palma. 1986.
- 1962. *The Bhagavad Gita*. Penguin Books. Londres.
- 1965. *The Upanishads*. Penguin Books. Londres.
- 1973. *The Dhammapada*. Penguin Books. Londres.
- 1993. *La Creació de la Fe*. Editorial Moll. Palma. 1993.
- Mascaró Fornés, J./March Qués, J (1993). *Cartes d'un mestre a un amic*. El Tall. Palma de Mallorca. 1993.
- Mir, Gregori (1998). *Correspondència de Joan Mascaró*. Vol. I i II. Ed. Moll. Palma de Mallorca. 1998.
- Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Trotta. Madrid.
- Pi i Sunyer, Carles/Mascaró, Joan (1994). *Correspondència (1939-1951)*. Fundació Carles Pi i Sunyer d'Estudis Autònoms i Locals. Barcelona. 1994.
- Rajadhyadsha, N.D. (1986). *Los seis sistemas de la Filosofía India*. Etnos. Madrid. 1997.
- Wilber, Ken (1983). *Los tres ojos del conocimiento*. Kairós. Barcelona. 1991.
- Wittgstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid. 1973.
- Xirau, Joaquim (1940). *Amor y Mundo (y otros escritos)*. Ediciones Peninsula. 1983.

ANGEL PALERM Y LA CRITICA DE LA RAZON ANTROPOLOGICA

Sebastià Trias Mercant

RESUMEN: El ensayo trata de mostrar que la crítica de la razón antropológica de Palerm, al someter a análisis el modelo colonialista-cultural y el modelo campesino del marxismo dogmático, llega a formular una filosofía antropológica nueva. Desde el esquema epistemológico del evolucionismo multilíneal, afianza un discurso en el que la antropología aparece como una ciencia en sentido estricto que tiene, sin embargo, un alto componente ideológico, y que el marxismo renovado es una ideología que tiene, a pesar de todo, un contenido científico valioso. De esta manera se puede conseguir una filosofía teórico-práctica que, a partir de la antropología de campo y con el aval de la antropología teórica, se realice en una antropología aplicada o de transformación social.

ABSTRACT: The essay tries to demonstrate that the criticism of Palerm's anthropological reason, when analysing the cultural-colonialist model and the peasant model of marxism, manages to formulate a new anthropological philosophy. Within the framework of the epistemology of multilíneal evolutionism, this anthropological reason secures a discourse in which anthropology comes up like a science in a strict sense which has however a high ideological component and which has despite it a valuable scientific content. Thus a theoretical-practical philosophy can be achieved, which is realised in an applied anthropology, starting from the field anthropology and with the avail of theoretical anthropology.

1. Introducción

Angel Palerm, natural de Ibiza y exiliado a México, es un antropólogo de campo interesado por el estudio concreto de la cultura mesoamericana. ¿Qué tiene que ver, pues —se podrá pensar—, una perspectiva de este tipo en un foro filosófico dedicado al análisis de la “crisis de la razón” a lo largo del siglo XX?

Palerm, a medida que avanzaba en sus investigaciones de campo, iba replanteándose el análisis del estatuto científico de la antropología, cuyo resultado fue esbozar una filosofía antropológica o —usando una de sus expresiones— la “teoría-praxis” de la investigación social.

No es posible en este breve comentario diseñar la compleja semántica de esta filosofía, que Palerm desarrolla a lo largo de sus escritos entre 1946 y 1980. Centraremos, pues, la atención en la última de sus obras, *Antropología y marxismo* (1980), por ser sin duda la más significativa para nuestro objetivo.

Antropología y marxismo (= AM) no es una obra de tesis, sino una antología de ocho textos, publicados por el autor durante los años 1973, 76, 77, 78 y 1979, con una idea común: Ser “un ensayo de crítica antropológica de las ideas marxistas” a partir de “la crisis contemporánea de la antropología y del marxismo” (AM., 1980, 9 y 13). El ensayo trata de diseñar el estatuto científico del discurso antropológico moderno, sabiendo que hoy “la antropología moderna es una ciencia en sentido estricto que tiene, sin embargo, un alto componente ideológico” y que “el marxismo moderno se ha convertido en una ideología que tiene, a pesar de todo, un contenido científico valioso” (AM., 1980, 31).

Es necesario, por una parte, construir, desde la revisión del marxismo, una ciencia transformadora de la sociedad en la misma medida que lo han hecho las otras ciencias respecto de la naturaleza. “Saludo el futuro —escribe Palerm— en que para los científicos sociales será posible hablar de Marx como los biólogos lo hacen de Darwin y los físicos de Einstein. Es en este sentido que quiero parafrasear a Marx, y afirmar que yo no soy marxista sino antropólogo(...). La naturaleza revolucionaria del marxismo no consiste en su mesianismo político, sino en el proyecto de hacer una ciencia tan racionalmente transformadora de la sociedad como las otras ciencias lo son ya de la naturaleza” (AM. pp. 10-11).

Cabe, por otra parte, establecer “la íntima y profunda dialéctica que existe entre el quehacer científico y práctico de la antropología y la actividad social en su conjunto en el momento histórico dado en que tiene lugar el trabajo de los antropólogos”, con el fin de superar aquel esquema antropológico “concentrado en exceso en los modelos teóricos paradigmáticos y demasiado poco en problemas de la praxis social de la antropología” (AM., pp. 26-27). En síntesis, —escribe John V. Murra—, Palerm busca la “combinación del análisis empírico de una nueva realidad cultural, lingüística y social, con la advocación por una política global innovadora” (Murra, 1984, 30).

El planteamiento de Palerm, que en definitiva no es, como ha dicho Ignasi Terrades, más que un ir “detrás del método” con el fin de establecer “una conciencia crítica, un conocimiento activo que incidiera en el medio que trataba de transformar” (Terrades, 1984,33), se sitúa en el ámbito del evolucionismo multilíneal. Pero ésta no es una opción originaria, sino un haber llegado a ella por el camino de otras fuentes.

2. Fuentes científicas de la crítica antropológica de Palerm

Ir detrás de un método es sin duda la nota fundamental del evolucionismo multilíneal, como ha dicho Julián H. Steward, uno de sus más ilustres representantes. El evolucionismo multilíneal es “una metodología basada en el hecho de que en el cambio cultural tienen lugar regularidades significativas y ello está relacionado con la determinación de leyes culturales (...) así como con la reestructuración histórica, aunque los datos históricos no sean clasificados en etapas universales” (Steward, 1955, 18). Se trata, pues, de aplicar una estrategia materialista cultural, basada en un determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico, a la comprensión de la historia. Ello ha supuesto, como insiste una y otra vez Palerm, redescubrir los principios que Marx formuló en su prefacio a la crítica de la economía política y en sus escritos etnográficos. Palerm llega a esa conclusión después de haber pasado por una serie de tendencias ideológicas y científicas en las que es una constante la conjunción de la teoría y la praxis social y política.

2.1. Anarquismo y anarcosindicalismo (1931-39)

Durante la juventud Palerm asimila el anarquismo a través de su participación en la CNT y en las asociaciones estudiantiles FUE (Federación Universitaria Española), FAI (Federación Anarquista Ibérica) y la APEI (Asociación Profesional de Estudiantes Ibicencos) y de la lectura de los periódicos y semanarios anarcosindicalistas, socialistas y comunistas que llegaban a Ibiza desde Barcelona (*Solidaridad Obrera, Tierra y Libertad, Tiempos Nuevos, Revista Blanca*), desde Valencia (*Fraga Social, Estudios*) y desde Mallorca (*Cultura Obrera, El Obrero Balear, Nuestra Palabra*). Esta prensa le familiariza, además, con los autores que en ella se recomendaban. Lee los enciclopedistas franceses (Voltaire, Diderot, Rousseau) y los literatos franceses (Balzac, Victor Hugo, Zola) y rusos (Tolstoi y Dostoievski) del siglo XIX, en cuyas obras descubrió un espíritu revolucionario y un entusiasmo por la libertad y la naturaleza, una gran fe en el progreso y una fuerte tendencia social y humanitaria. Lee también las obras de los anarquistas Proudhon y Kropotkin y de Marx y Engels y *algunos textos* de Ortega y de Unamuno.

Esas lecturas dejaron en la mente del joven Palerm un poso ideológico inalterable. Afirma que “la cosa más importante para mí de estos años, más que la crisis religiosa (...), son mas bien las cosas de la política de mi país” (Escandell, 1984,54). De ahí su crítica de la doble moral burguesa; la utopía de una sociedad futura basada en el respeto humano, sin cadenas opresoras ni moneda envilecedora; la realización del ideal revolucionario de destrucción del estado y del capitalismo, y, sobre todo, el germen de lo que sería su marxismo crítico posterior. Escribe en *Cultura obrera* (enero 1935), refiriéndose a la respuesta de la *Miseria de la filosofía* de Mrax a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon: “El materialismo histórico es tan antiguo como los pensadores de la Grecia clásica; tampoco es original de Marx; como aseguraba Engels, la teoría del antagonismo de clase como fuerza motriz de la transformación (...) es característica de casi todos los doctrinarios radicales posteriores a la Revolución Francesa” (Palerm, 31,2).

2.2. Descriptivismo boasiano y trabajo de campo (1939-1952)

Se ha dicho que Palerm, perdida la revolución, pensaba en ganar la guerra. Pero, una vez perdida también ésta, pensó en ganar la cultura. Y esto es lo que hizo en el exilio de México. En 1945 ingresa en la UNAM para completar su licenciatura en historia y preparar la tesis doctoral sobre la guerra civil española. Pero el profesor Pablo Martínez del Río, descendiente de españoles, le aleja de los problemas de la España bélica y le orienta decisivamente hacia la antropología mexicana. “Por influencia de él —escribe Palerm— pasé de la historia a la antropología [y] al cabo de poco tiempo deje todo esto —[la actividad en el partido comunista del cual fue expulsado por su marxismo crítico]— y empecé a trabajar como antropólogo” (Otaño-Goldin, 1984,102). Todavía, sin embargo, publica en las revistas “Horizontes” y “Presencia” *La revolución española: La alianza reaccionaria* (1946-47) y *España en el siglo XX* (1949-50).

El mismo año 1945 ingresa también en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde obtiene su maestría en etnología bajo la dirección de Martínez del Río, de Ricardo Pozas y de Isabel Kelly, entre otros. En estos años Palerm asimila, a través de las enseñanzas de Isabel Kelly, discípula de Lowie, el descriptivismo

boasiano, una tendencia a la que, pese a sus críticas posteriores, siempre estará agradecido. “Mi genealogía intelectual —afirma— es muy complicada, pero uno de mis abuelos es Boas, a través de Lowie, Kelly y directamente a mí. Ella [Kelly] me enseñó todo lo que aprendí en este tiempo de trabajo de campo” (Otazo-Goldin, 1984, 104). Efectivamente, participa, bajo la dirección de Kelly, en un trabajo de campo entre los indios totonecas en la selva de Veracruz, continuado después en la Sierra de Puebla con los oaxacas (1948-1951), cuyo resultado fue la publicación conjunta de un estudio sobre *The Tajín Totonac* (1952).

El trabajo de campo con los indios, a la vez que le alejó de su experiencia política española, fue un motivo de “reencuentro” con la tradición antropológica hispana de los misioneros. En este sentido Palerm contrapone “la tradición del trabajo de campo, que viene del siglo XVI” (Otazo-Goldin, 1984, 104) de manos de los misioneros españoles, a la llamada “autarquía intelectual anglosajona” (AM., 1980, 170), que descubre de tiempo en tiempo viejos mediterráneos dándoles nuevos nombres. Bernardino de Sahagún ya hace servir las nuevas técnicas que Boas recomendaba en el siglo pasado (Palerm, 1976). En 1949 publica, en colaboración con otros autores, un estudio *Sobre las relaciones poligámicas entre indígenas y españoles durante la conquista de México, y sobre alguno de sus antecedentes en España*.

Paralelamente al trabajo de campo etnográfico, Palerm se acerca al psicologismo antropológico y, junto con su esposa Carmen Viquerira, aplican por primera vez en México el test de *Rorschach* y el *Thematic Apperception* a grupos étnicos mesoamericanos. Fruto de esas investigaciones es un análisis de la mentalidad del campesino americano, publicado en un estudio titulado *Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México* (1954)

Cuando salió a luz el estudio citado, Palerm ya había abandonado el psicologismo antropológico para abrirse al mesoamericanismo. En 1949 Pedro Armillas, profesor de Palerm en la ENAH, perfila en sus *Notas sobre los sistemas de cultivo en Mesoamérica* una nueva arqueología teórica mesoamericana orientada según la ecología cultural de la *Cultural causality and law* de Julián Steward. En esta obra el autor rompe con el descriptivismo etnográfico de Boas y establece el principio de que los hechos sólo existen a partir de su relación con teorías. En 1951 Palerm acaba sus estudios en el ENAH con una tesis sobre *La imaginación en Mesoamérica y la revolución urbana*, en la que asume el nuevo modelo.

2.3. El círculo del ecologismo cultural (1951-1980)

Palerm se autoincluye en ese círculo y lo identifica con el “modelo del modo asiático de producción como una construcción teórica especial realizada a partir de los trabajos de Marx, Wittfogel, Childe y Steward sobre las sociedades asiáticas y americanas y la agricultura hidráulica” (AM., p. 57). Indica además que “el momento crítico para su elaboración fue un simposio (*Las civilizaciones antiguas del Viejo y del Nuevo Mundo*, 1955)” (AM., p. 58), en el que participó junto con Steward, Wittfogel, Adams, Collier y Beals. Esta afirmación debe ser, no obstante, precisada.

Marvin Harris ha dicho que el círculo liga el evolucionismo multilineal de Steward con la hipótesis hidráulica de Wittfogel, conexiona a ambos con la teoría marxista del modo de producción asiático y vincula la investigación arqueológica y el desarrollo de las teorías materialistas culturales (Harris, 1978, 581).

El evolucionismo multilíneal de Steward trata de desposeer la historia de su carácter cronológico para asentarla en el desarrollo tecnocológico y tecnoeconómico de las culturas. Wittfogel, que restauró el concepto marxista de modo de producción asiático interpretándolo como agricultura hidráulica, resalta, dada la interdependencia de la organización social y de las pautas tecnoeconómicas de la civilización de regadío, la importancia general de los parámetros ecológicos y subraya la conexión de las exigencias de regadío con las que llama “poderosas burocracias hidráulicas” (Wittfogel, 1926, 1957).

La aproximación de Steward y de Wittfogel, junto con las secuencias del Nuevo Mundo establecidas en Perú y México, supone, como ha escrito Sevilla Guzmán, un paso decisivo en reconocer la fragmentación de la historia en la dicotomía Oriente- Occidente (Sevilla, 1984, 135). Esta fragmentación se basa en la aceptación de un modo de producción oriental postulado por Marx, que introduce un grado de divergencia en la evolución socio-política incompatible con la versión eurocéntrica del marxismo ortodoxo. Marx destacó —indica Gordon Childe— el valor de la ecología cultural al subrayar la importancia primaria que tienen para la historia las condiciones económicas, las fuerzas sociales de producción y las aplicaciones de la ciencia como factores de cambio social. Sin embargo, el materialismo histórico adquiere su punto máximo de inflexión cuando conecta la ecología cultural con la arqueología, ya que ésta permite, más allá de cualquier documento escrito, caracterizar, mediante los trabajos y los instrumentos de producción, los sistemas económicos (Gordon Childe, 1936 y 1954). Las ideas de Childe, nacidas del estudio sobre el regadío en Mesopotamia y Egipto, encontraron eco en Pedro Armillas al aplicarlas a la cultura mesoamericana en la Conferencia sobre arqueología peruana de 1948.

¿Cómo conectó Palerm con el círculo de la ecología cultural? El mismo nos lo dice en la entrevista con Otazo-Goldin: “Fui a los USA al final del 51 [y] allí conocí a Steward”, al que llamará amigo y maestro. Añade después: “Uno de los profesores que más influyeron en mí, como antropólogo (...), fue Armillas (...), quien nos dio a conocer, hablando de influencias intelectuales, a Gordon Childe, el trabajo de Childe en Europa y en el Próximo Oriente. Casi al mismo tiempo conocí un profesor alemán, Paul Kirchoff (...) a través de quien fue como leímos a Wittfogel”.

El año 1952 Palerm se relaciona en Washington con los antropólogos que trabajaban con Steward en la investigación de las sociedades complejas, entre los cuales estaba Eric Wolf. Palerm y Wolf trabajan juntos a partir de 1955 en el estudio sobre irrigación en el antiguo imperio texcocano, publicando sucesivamente sus resultados en *El desarrollo del área clave del Imperio texcocano* (1954-55), *Asmall irrigation system in the Valley of Teotihuacan* (1956) o *La agricultura y el desarrollo de la civilización en Mesoamérica* (1961). Palerm acepta la hipótesis de la sociedad hidráulica de Wittfogel mediante la cual pretende explicar el desarrollo cultural de Mesoamérica. En 1955 entra a formar parte de un grupo de investigación avanzado, en el cual se discute y elabora el método para el estudio de las regularidades en las civilizaciones de regadío. Fruto de ello publica, junto con Steward, Wittfogel, Adams, Callier y Ralph Beals, *Irrigation civilizations: A comparative study* (1955). A partir de aquí ya no dejará de preocuparse por los sistemas de irrigación en el desarrollo cultural de Mesoamérica, sobre cuyo tema publicará en 1972 y 1973 varios trabajos, alguno de los cuales en colaboración otra vez con Eric Wolf.

El tema de la agricultura hidráulica le llevó a una continua discusión sobre los problemas nacidos del uso que Wittfogel hacía de los conceptos de modo de producción

asiático y de despotismo oriental, como lo demuestra *Una defensa del modo de producción según Marx y Wittfogel* (1969-70) o los *Modos de producción y formaciones socioeconómicas* (1976). Escribe Ignaci Terrades: “*Més important que si Palerm es va equivocar o no en utilitzar el model wittfogelià per explicar (...) la història antiga mesoamericana, és que en fer-ho va introduir el coneixement d'aquesta història en medis que fins llavors la ignoraven i que han anat contribuint a l'enriquiment del seu coneixement*” (Terrades, 1984, 34). Palerm está convencido que en México se ha dado una fuerte conexión de los sistemas de regadío y de una organización social sumamente despótica, aunque no reconoce una conexión causal entre la hidroagricultura y la aparición del estado. Existe una implicación del Estado en la obra hidráulica, pero no una monocausalidad entre ambos (Otazo-Goldin, 1984, 115-116).

2.4. La antropología de áreas culturales (1956-1972)

El concepto de área cultural implica en su origen una estrategia heurística del particularismo histórico para ordenar y clasificar grupos socioculturales distintos. Así lo aceptó, en un principio, Steward con la finalidad de determinar una tipología etnográfica de rasgos. Sin embargo, en el *Cultural causality and law* repensó ese concepto de acuerdo con las pautas que integran las instituciones de la unidad sociopolítica. Resultado de ello fue empezar a hablar de niveles de desarrollo sociocultural en términos más nomotéticos que históricos.

A partir de 1956 y hasta 1972 Palerm, orientado por otro de sus maestros, Lewis Mumford, dedica algunos estudios a la antropología de áreas o del desarrollo regional. Emprende esa investigación, enfocada a superar las limitaciones de los estudios de comunidad, desde la perspectiva que ofrece la comparación de diversos países. Así, en 1962 publica el resultado de su programa de investigación en Israel con el título de *Observaciones sobre el desarrollo agrario en Israel*. Su finalidad era, por una parte, ofrecer a los países de América latina un modelo agrario alternativo al modelo norteamericano, basado en fuertes capitales y en abundancia de tierras, cosa no factible en Sudamérica, y, por otra parte, descubrir nuevas experiencias, como las que aportaba Israel —una agricultura con bajos recursos hídricos y planificada colectivamente—, perfectamente compatible con ciertas formas tradicionales de la comunidad mexicana.

En 1965 Palerm publica, como reesultado de las conferencias pronunciadas en Lima, las *Observaciones sobre la planificación regional*, en las que reflexiona sobre los proyectos de desarrollo regional llevados a cabo en Israel, Francia, Italia, Yugoslavia y la India, y participa en el volumen *Los beneficiarios del desarrollo regional*, editado por David Borkin, con el *Ensayo de crítica al desarrollo regional de México*, finalizando así sus estudios regionales.

3. Revisión crítica de la razón antropológica

3.1. El punto de mira del evolucionismo multilineal

El largo proceso de conformación científica e ideológica obliga a Palerm a una selección, para quedarse al final con el discurso del evolucionismo multilineal, aquella

tendencia que “se produjo dentro del cuadro general de la teoría marxista, o al menos bajo [la] influencia”(AM., 1980,50), de las ideas sugeridas por Marx en sus *Formen...* y en sus *Cuadernos etnológicos* sobre las sociedades no occidentales y no capitalistas. Desde esta perspectiva intenta restaurar “la superioridad del concepto ‘unidad teoría-praxis’” (AM., 1980, 26) en el discurso antropológico, puesta en entredicho por la crisis paralela de la antropología social y del marxismo dogmático.

Esta antropología, al ser una “aventura hacia lo salvaje” del colonialismo y una “empresa vinculada a los intereses” del imperialismo, se reduce a una etnografía culturalista y a una ciencia pervertida por los intereses políticos dominantes. El marxismo stalinista, pactando con el Espíritu de la Historia, convierte las ciencias sociales en servidoras de la burocracia del Estado y esteriliza la antropología. La única forma de salir de la crisis era, según Palerm, una revisión marxista de la antropología y una renovación antropológica del marxismo. “La invasión de la antropología —escribe— por la crítica marxista constituye el fenómeno contemporáneo más importante de nuestra disciplina”, ya que “el marxismo, con su capacidad de totalización y su unidad de teoría y praxis, parece canalizar la crisis de la antropología tradicional, anclada en la incapacidad general de su cuerpo teórico para interpretar la totalidad de los procesos evolutivos del pasado y para guiar el estudio de los problemas del cambio de las sociedades actuales” (AM. 1980, 35 y 36).

La síntesis de ciencia social y marxismo promovida por el evolucionismo multilineal como movimiento renovador de la razón antropológica comporta, según Palerm, algunas notas básicas: Recoger del viejo evolucionismo la concepción, empíricamente demostrable, de que existe un desarrollo histórico de las sociedades humanas, y rechazar al mismo tiempo la idea etnocéntrica de que las etapas de desarrollo eurooccidental (esclavismo, feudalismo, capitalismo) son válidas en cualquier cultura; de afirmar la existencia de relaciones de causalidad, demostrables tanto en los procesos diacrónicos de desarrollo como en el plano puramente sincrónico; de exigir metodológicamente que la hipótesis teórica sea confirmada, en cada caso, por medio del análisis de los datos empíricos.

Palerm, para llevar a cabo esa revisión, en vez de esbozar una teoría abstracta, adopta la estrategia de someter a crítica el modelo colonial de la etnografía culturalista y el modelo campesino de la etnología folk-historicista.

3.2. Análisis del modelo colonialista

Palerm dedica al análisis del modelo colonialista o a la crítica de la etnografía culturalista cuatro estudios: *¿Un modelo marxista para la formación colonial de México?* (1973), *La formación colonial mexicana y el primer sistema económico* (1976), *Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción* (1976) y *Teorías sobre la evolución en Mesoamérica* (1977).

Pese a los matices de cada uno los artículos citados, todos coinciden en reforzar la tesis general de la crítica de la razón antropológica, representada ahora por la crítica a la crisis de la antropología culturalista, atrapada por el colonialismo. Este atrapamiento supone, según Palerm —aunque los logros científicos sean indubitables—, la perversión de los usos de la ciencia social al servicio del sistema colonial. El dogmatismo antihistórico, por ejemplo, aunque se explica en virtud de la metodología estructural-

funcionalista, puede atribuirse también a la oposición de los administradores de la sociedad dominada. Supone también una serie de prejuicios y de temores que tienden a ocultar la dialéctica del dominio cultural y político y de la explotación económica o a calificarla como fenomenología de la aculturación, la integración y la modernización. “Una corriente científica que limitó de esta manera su estudio de la realidad social —escribe Palerm— no sólo se falseó a sí misma, sino que condenó la mayor parte de sus elaboraciones teóricas a la caducidad y transitoriedad del sistema colonial al que se encadenó y sirvió” (AM., 1980, 22). Pero la crisis de la antropología, que es “parte y reflejo de la crisis del viejo mundo colonial”, no será superada “mientras no liquide críticamente la herencia colonialista en su teoría y en su praxis” (AM., 1980, 22).

La herencia de la antropología colonialista, referida al origen de las culturas nativas, no ha definido su desarrollo y, al supervalorar las semejanzas culturales, ha eludido la cuestión de la causalidad social. El difusionismo eurocentrista considera las culturas coloniales simples receptoras y transformadoras de un mundo civilizado. El paralelismo justifica, por su monogenismo biológico y psíquico, la aparición de fenómenos culturales iguales en partes distintas y separadas.

La liquidación de la herencia de la antropología colonialista vino, según Palerm, de la mano del evolucionismo multilíneal, al rechazar la validez universal de las etapas de desarrollo eurooccidental, al dirigir la mirada hacia formaciones sociales no occidentales y afirmar la existencia de relaciones de causalidad demostrables tanto en los procesos diacrónicos de desarrollo como en el plano estructural-funcional. En ese ámbito —dice Palerm— el evolucionismo multilíneal ha hecho uso de la teoría de los modos de producción, no como modelo descriptivo de una sociedad concreta o, incluso, como modelo generalizado a partir de los datos empíricos, sino como instrumento analítico que permite pasar de la generalización teórica más abstracta (fuerzas productivas - relaciones sociales de producción) al plano concreto de cada sociedad (modo de producción específico-sociedad particular). Así, por una parte, se evita cualquier descriptivismo que haría caer la ciencia social “en el empirismo más esterilizante y llevaría a la antropología hacia el mismo callejón sin salida en la que la dejaron” las escuelas angloamericanas de principios de siglo, y, por otra, se exige que las hipótesis teóricas sean confirmadas, en cada caso, por el análisis de los datos empíricos.

La propuesta de un modo colonial de producción —la segunda vertiente analizada por Palerm— no es, en el fondo, más que un caso de la antigua polémica entre la concepción de una variedad casi infinita de formas sociales individuales y la idea de su agrupación en algunas categorías generales.

Las soluciones de la antropología culturalista habían intentado reconstruir una imagen totalizadora de las sociedades humanas en el marco de las historias particulares (historicismo boasiano), habían buscado leyes sólo aplicables al microespacio de cada cultura (particularismo malinowskiano), habían rastreado regularidades en diferentes culturas de las que desprender leyes de carácter estructural (funcionalismo radclife-browniano).

Tales tentativas resultaron inútiles, según Palerm, y se recurrió al marxismo crítico implícito en el evolucionismo multilíneal, la proliferación de los modos de producción, entre los que se cuenta el modo colonial, supuso una cierta recaída en el particularismo. “Sería difícil imaginar —escribe Palerm— una manera menos apropiada de emplear el método y la teoría marxista que aquella implícita en el alarmante proliferar de modos de producción” (AM., 1980, 69).

El uso, pues, de ese concepto es para Palerm ilegítimo e ilógico. Ilegítimo, porque las colonias no pueden ser manejadas analíticamente como entidades aisladas, sino como un “segmento colonial” del modo de producción capitalista. Ilógico, porque no es posible pensarlo sin referencia a una totalidad a la que pertenece de una manera determinada, siendo ésta inexplicable sin los segmentos coloniales como partes de sus propios fines.

En la medida que el modo de producción es un instrumento analítico, cuya validez reside en la utilidad para “*analizar* cualquier sociedad, revelando su funcionamiento, los principios de su estructuración y las leyes de su desarrollo” (AM., 1980, 70), “el estudio del segmento colonial se convierte en la investigación de las conexiones y las relaciones entre la totalidad y el segmento, y de las adaptaciones que el segmento se ve obligado a realizar para funcionar bajo el modo de producción dominante y de acuerdo a sus fines y leyes” (AM., 1980, 72).

La utilización de modelos teóricos y de categorías analíticas y descriptivas del modelo eurooccidental está justificada para explicar el mundo colonial, siempre que no sea su implantación pura y simple, sino su readaptación en el proceso de choque de dos culturas. La metrópoli no es la guarda del orden colonial establecido y autoregulado por la estructura económica y social, sino el generador de nuevas instituciones, relaciones sociales y económicas. Pero, si bien la colonias fueron fuerzas impulsoras del capitalismo, éste ocurrió allá, en la metrópoli, y no aquí, en la colonia.

3.3. Análisis del modelo campesino

El análisis del modelo campesino o la crítica de la etnología folk-historicista incluye tres estudios: *Articulación campesinado-capitalismo: Sobre la fórmula M-D-M.* (1978), *Los estudios campesinos: orígenes y transformación* (1979) y *Antropólogos y campesinos: los límites del capitalismo* (1979). La comparación entre el *Tepoztlan. A Mexican Village: A Study of Folk Life* (1930) de Redfield y el *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Reestudied* (1951) de Lewis ha planteado dos problemas. Uno, el de la objetividad etnográfica. Las diferencias entre ambos estudios han inducido a fijar la objetividad antropológica, no en la mirada individual de los antropólogos, sino en la promoción acumulativa de las tradiciones críticas de la campesinología (Kaplan y Manners, 1979). Otro, el de los supuestos teóricos y metodológicos. “Redfield —escribe Palerm— abrió con *Tepoztlán* el periodo moderno... de la campesinología. Después del nuevo *Tepoztlán* de Lewis no fue posible escribir más monografías al estilo del viejo *Tepoztlán*” (AM., 1980, 173). Si en Redfield la clave hermenéutica de las comunidades campesinas es los caracteres étnicos y culturales y la relación folk-urbano, en Lewis radica en la naturaleza campesina y su inserción en el contexto de una sociedad mayor. Es decir: Mientras el estudio de Redfield es una renovación de la etnografía culturalista de las sociedades primitivas y de los modelos folk-historicistas del siglo XIX, Lewis apunta ya una teoría de la integración histórica y sociocultural del campesinado en ámbitos más amplios, como lo hará después el neolucionismo.

En el siglo XIX tanto el modelo folk-historicista, apoyado por el nacionalismo europeo y por su hostilidad a la concepción francobritánica del capitalismo, como el modelo de Marx, aunque estuvo cerca, en sus manuscritos etnográficos, de reconocer el potencial revolucionario del campesinado, no sobrepasan, en la diferenciación de

campesino-no campesino, respectivamente el análisis de la tradición de la economía doméstica de la producción y el consumo ni de la llamada “acumulación capitalista primitiva.

No se trata, pero, de describir las sociedades campesinas, sino de explicar sus causas de persistencia y de cambio y reestructurar así la razón antropológica del campesinado. Dice Eric Wolf: “Si algunos autores han descrito las sociedades campesinas como agregados amorfos, carentes de estructuras propias, otros han aludido a ellas como ‘tradicionales’, etiquetando a esas poblaciones con el calificativo de ‘ligadas a la tradición’, y juzgándolas como lo opuesto a lo ‘moderno’. Pero calificaciones de este tipo meramente señalan un fenómeno, y lo describen mal, pues no lo explican. Decir que una sociedad es ‘tradicional’ o que una población depende de su tradición no explica por qué persiste tal tradición, ni qué pueblos se adhieren a ella. La persistencia, al igual que el cambio, no es una causa, sino su efecto. Me he esforzado en explicar las causas tanto de la persistencia como del cambio entre las poblaciones campesinas del mundo” (Wolf, 1975, 6).

Como en el caso del modelo colonial, también ahora Palerm critica la campesinología folk y estudia el modo campesino de producción en su articulación con el sistema capitalista dominante. “La definición del tipo ideal folk —escribe— fue abandonada sin muchas lamentaciones, y con ella las ideas sobre el primitivismo y el aislamiento campesino. Los antropólogos por fin pudieron dejar de ver los campesinos(...) como supervivencias culturales de la barbarie neolítica y como anacronismos protegidos por su propia insignificancia” (AM, 1980, 173-174 y 222), para encontrar “su explicación en la eficiencia económica del modo campesino de producción (...) y de sus articulaciones con el sistema capitalista dominante” (AM., 1980, 222-223).

Ello supone —dice Palerm— que la razón antropológica “rompa la barrera artificial del primitivismo [y] avance en el estudio de las sociedades complejas del presente y del futuro”. Sólo entonces aparecerán —añade— “las determinaciones sociales e históricas de su actividad científica” (AM., 1980, 29).

Este método denuncia aquellas ideologías —industrialismo británico y burocratismo soviético (AM., 1980, 159-167)— que, bajo una racionalidad técnica, practican una política de aniquilación campesina; introduce, en cada sistema socio-económico histórico los modos de producción que permiten explicar la articulación del campesinado; establece el marco teórico preciso para explorar las interrelaciones entre la conjuntura histórica, la praxis social y el desarrollo de la campesinología.

4. Conclusión

Las notas anteriores permiten decir que Palerm diseña un discurso que, con la garantía de la antropología teórica, va de la antropología de campo a la antropología aplicada. Las ciencias sociales han de partir de “los productos de la actividad de aquellos científicos dedicados principalmente a la investigación concreta” (AM., 1980, 15); del trabajo de campo, en el sentido de observación etnográfica y de documentación histórico-etnológica. Sería falso, sin embargo, —subraya Palerm— “imaginar a los antropólogos como meros productores y acarreadores de conocimientos científicos, de materia prima” (AM., 1980, 15), ya que “los hechos sólo existen en tanto estén relacionados con teorías” (Steward, 1955, 25).

La garantía teórica de los hechos se basa, según Palerm, en criterios de “explicación totalizante”, interpretar la mayoría de hechos sociales con la máxima economía de hipótesis; de “progresión dialéctica teoría-praxis”, empeñar la teoría en el proceso conductor de la praxis; de “reemplazo teórico”, incorporar resultados que confirmen y modifiquen la teoría.

La teoría, pero, “deja de ser crítica y de iluminar y guiar a la práctica, [al] convertirse en una máquina tautológica de racionalizaciones, alternativamente dogmáticas y oportunistas” (AM., 1980, 19). Un sistema teórico no es aséptico, porque “toda epistemología —dice Palerm— que aspira a tener sentido científico, es decir no tautológico, deviene verdaderamente en una sociología del conocimiento” (AM., 1980, 26). La antropología comporta objetivos pragmático-profesionales, que no pueden “ejercerse con eficacia desde los refugios académicos”, sino desde “la participación de los científicos en el trabajo social” (AM., 1980, 29-30). La participación asegura la revisión de las teorías, cosa que, por falta de profesionalidad, no se da, según Palerm, ni en el estructuralismo levistrausiano ni en el marxista (AM., 1980, 28; Harris, 1982, 188-283).

Concluye así Palerm su diseño antropológico: “La renovación y el avance de la teoría antropológica tienen que realizarse (...) mediante la articulación constante de la teoría con la praxis, de la actividad académica con la investigación, el trabajo de campo y el ejercicio profesional” (AM., 1980, 30).

Pese a las nuevas teorías de sistemas, sigue válido el enfoque de Palerm de señalar la “posición intermedia [de la teoría] en la antropología, porque en última instancia todo empieza y acaba con la realidad” (Levellen, 1995, 537).

Bibliografía

- Armillas, P. (1956) “A sequence of cultural development in Meso-America” en W.J. Bennet (comp.) *A reappraisal of Peruvian archeology*.
- Childe, V.G. (1946) *What happened in history* Nueva York. Trd. cast. *Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- (1936) *Man makes himself*, Londres. Trd. cast. (1954) *Los orígenes de la civilización*, México, FCE.
- Escandell, N. (1984) “Angel Palerm estudiant i dirigent anarquista”, dins Escandell, N. y Terrades, I. *Història i antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Harris, M. (1968) *Anthropological theory. A history of theories of culture*. Trd. cast. (1978) *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno editores.
- (1979) *Cultural materialism*, Nueva York. Trd. cast. (1982) *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza editorial.
- Kaplan, D. y Manners, R. (1972) *Culture Theory*, New-jerswey, Prentice Hills. Trd. cast. (1995) *Antropología: Métodos y problemas en la formulación de teorías*, Madrid, Cuadernos de la UNED.
- Levellan, T. (1983) *Political Anthropology*, Bergin et Garey. Trd. cast. (1995) *Lecturas de antropología social y cultural*, Madrid, Cuadernos de la UNED.
- Murra, J. V. (1984) “Angel Palerm”, dins Escandell, N. i Terrades, I. *Història i antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- Otazo, A. i Goldin, L. (1984) "Entrevista amb Angel Palerm", dins Escandell, N. i Terrades, I. *Història i antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Palerm, A. (1935) "Desde Ibiza" *Cultura Obrera*, 31: 2.
- (1976) *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, CIS-INAH.
- (1976) *Historia de la Etnología: los precursores*, México, Sep-Inah. Otra edición del mismo año, México, Ed. Edical.
- (1980) *Antropología y marxismo*, México, Nueva Imagen
- Sevilla, E. (1984) "L'evolució multilínia en els estudis pagesos. Sobre el llegat teòric d'Angel Palerm", dins Escandell, N. i Terrades I. *Història i antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat
- Stewart, J. (1949) "Cultural causality and law. A trial formulation of early civilization", *American Anthropologist*, 5: 1-27. Trd. cast. (1955) *Teoría y práctica del estudio de áreas*, Washington, Unión panamericana
- (1955) *Theory of Cultural Change*, University of Illinois Press.
- Terrades, I. (1984) "Angel Palerm: Darrera el mètode", dins Escandell, N. i Terrades, I. *Història i antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Wittfogel, K. (1957) *Oriental despotism*, New Haven, Yale University Press. Trd. cast. (1966) *El despotismo oriental*, Madrid, Guadarrama.
- Wolf, E. (1966) *Peasants*, New-Jersey, Prentice-Hall. Trd. cast. (1975) *Los campesinos*, Barcelona, Ed. Labor.

LA 'REDEFINICIÓN POSTMODERNA' DE LA ESTÉTICA A PROPÓSITO DE LA PROPUESTA DE WOLFGANG WELSCH

Mateu Cabot

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Bajo el nombre de "estetización" y similares se han agrupado una serie, no siempre definida, de fenómenos y procesos que han sido el punto de partida de las reflexiones de un amplio conjunto de teóricos de los más diversos campos. Junto a desarrollos más bien vacuos, hay otros en el campo de la filosofía que reformulan los medios y los objetivos de la estética con la finalidad no sólo de dar cuenta de la cultura del tiempo de la "postmodernidad" sino de hacer de la estética la filosofía que mejor puede responder a una realidad que se construye, creciente y hegemónicamente, de modo ficcional.

ABSTRACT: Under the name of "aesthetization" and similars a series has been grouped, not always defined, of phenomena and processes that have been the departure point of the reflections of an ample assembly of theoreticians of diverse fields. Next to rather empty developments, there are others in the field of the philosophy that reformulate the means and the objectives of the aesthetic one with the purpose not only of giving account of the culture of time of "potmodernity" but to do of aesthetic the philosophy that more good can respond to a reality that are constructed, flood and hegemonically, of ficcional way.

1. Punto de partida

En los textos recientes nos podemos encontrar fácilmente con la expresión "estetización generalizada".¹ En muchas ocasiones la generalidad e incluso imprecisión de la expresión conecta con la confusa referencia a la que alude. En general se refiere

¹ Como regla general, y como recurso para facilitar el discurso, dejaré entre comillas aquellos términos que, por las dudas teóricas que me provocan, solo utilizaré precisando el sentido en que los utilizo en el texto. Por ejemplo: en el mismo título utilizo "redefinición postmoderna" entre comillas, pues aunque una "redefinición" es lo que se pretende en los círculos teóricos a los que aludo, me parece necesitada de una discusión y aclaración de su sentido concreto y de una valoración de si ésta es tal y si su utilidad teórica consiste en realizar la función que se le da. Más grave es lo que ocurre con "postmodernidad": me resulta enormemente confuso y vacío su significado si no se determina en cada uso dada su generalidad, e incluso su utilidad pues, en ocasiones, parece ser sólo una etiqueta fácil para lo que menos fácilmente pero más comprensiblemente se puede denotar usando un lenguaje moderno en lugar de postmoderno.

tanto al conjunto de objetos cuya funcionalidad primaria parece ser un embellecimiento o engalanamiento (si no queremos utilizar directamente el sustantivo *bello* y sus derivados) del mundo de la vida, esto es: de nuestro entorno inmediato, como a los procesos que o bien muestran claramente la participación motriz de los valores estéticos en lugar o al lado de los cognitivos, éticos o instrumentales, o bien la utilidad socio-económica se realiza a través de una forma en la que los valores estéticos funcionan como un plus de valor más en el proceso de producción.

El uso de la expresión “estetización generalizada” iría ligada entonces a la interpretación de que en los últimos decenios (precisamente la época de la “postmodernidad”) estos objetos o procesos o bien acentúan su presencia, siendo desde entonces una presencia ineludible, o bien aparecen *ex novo* y se convierten en los nuevos objetos de nuestra reflexión.

En este sentido, “estetización generalizada” se convierte en el marco y en el punto de arranque de análisis estéticos que, pretendiendo dar cuenta de nuestro presente, y no simplemente acomodar las producciones y las experiencias actuales a esquemas conceptuales previos de una estética mejor o peor interpretada, deben dejar de lado, para poder cumplir su objetivo, categorías y formulaciones ya caducas en lo teórico pero que siguen existiendo en los discursos e incluso prevaleciendo en el gusto estético común.

De esta manera, con algunas reservas podría formularse así, lo interesante de estas nuevas propuestas no tiene porque ser la profundidad de la formulación sino el efecto de *shock* (o cuando menos de incomodidad) que obliga a replantear algunos temas del discurso estético, una vez más algunos de ellos pues han sido puestos en discusión ya en el pasado.

Por tanto me interesa debatir alguna de estas propuestas filosóficas que parten de la constatación de un presente de “estetización generalizada” y de la afirmación del carácter ficcional de la realidad fundamentalmente por dos razones u objetivos: (1) recalcar aquello que me parece fructífero, concretamente (a) sus ataques y argumentos anti-esencialistas en la crítica de la teoría estética más tradicional, y (b) la ampliación del ámbito de lo artístico que realizan por su atención a esos nuevos fenómenos del arte o la experiencia estética que, sea por su soporte material, sea por su diferente modo de inserción en la vida cotidiana, caen fuera de los cánones de lo artístico en la consideración estética tradicional; (2) aprovechar las posibilidades que ofrecen en la tarea de reformular desde la estética filosófica, o metaestética, el lenguaje de la filosofía, orientada aún demasiado hegemónicamente según los esquemas de fundamentación-explicación-verificación.

La propuesta de Wolfgang Iser

En este camino me apoyaré en las propuestas de Wolfgang Iser pues reúnen, a mi parecer, los planteamientos que antes he adjudicado a las teorizaciones estéticas en lo que se refiere a la crítica de posiciones tradicionalistas mediante la ampliación del campo de lo artístico a nuevos medios y escenarios, con una teorización elaborada y fundamentada.²

² Wolfgang Iser, actualmente profesor en la universidad de Jena, se habilitó en 1982 con el trabajo titulado *Aisthesis. Grundzüge der Aristotelischen Sinneslehre*. Entre sus obras destacan, además de su tesis de

Welsch está comprometido desde el principio con la presencia del arte que se manifiesta como elemento realmente vivo de la cultura. Frente a él una filosofía del arte que, lejos de revitalizarse en su contacto, sigue aferrándose a sus concepciones aprióricas, provenientes la mayoría de las veces de una metafísica construida deductivamente a partir de unos primeros principios, dejando de lado no sólo la tarea de entender el presente de la cultura —vertebrada fundamentalmente por esas nuevas propuestas artísticas— sino desperdiciando también con ello la posibilidad de revitalizar la filosofía, esto es, de sacarla del estrecho mundo en que parece recluirla definitivamente el paradigma cientifista aceptado disimuladamente por la propia filosofía.

El marco en que se dan los fenómenos y procesos que pueden dar lugar a plantear las cosas de forma diferente recibe el nombre de “postmodernidad”, aclarando Welsch que «la postmodernidad no es un adiós a la modernidad, sino su radical cuestionamiento, no por una ruptura superadora de la modernidad, sino unida con ella por específicos entrelazamientos».³ Esto es, y a falta de ulteriores precisiones y desarrollos del término, una modernidad plenamente moderna, no autocomplaciéndose en sus resultados sino siempre conscientemente transitoria, y en ella ejerciendo no una razón que pueda en algún momento dejar de ser razón, esto es, dejar de ser crítica, y por tanto ser apologética o mitológica, sino siempre ilustrando y autoilustrándose, una razón insatisfecha que tiene su mejor expresión ya en Kant. En definitiva, el mefistofélico “detente instante” es la muerte de la crítica, esto es, de la razón, de la modernidad (y también puede tomarse esto como un antídoto contra el fatalismo en ocasiones agazapado en los cánticos de *crisis de la razón*).

Además de la ya aludida necesidad de volcar la estética hacia el universo del arte como objeto primario de reflexión, el pensamiento de Welsch muestra claramente su enfoque de la estética en el análisis de la noción de *sentido* que realiza desde sus más tempranas obras.

La crítica de este concepto parte de que el *sentido* es, fundamentalmente, sentido sensorial o no es nada, concepto ampliado respecto a su significado tradicional, ampliación en la que el contacto con el arte es de mucha ayuda. Esto es, la gran filosofía del arte no es de mucha ayuda en el trato con el arte porque está más interesada en el establecimiento de sus propios conceptos generales que en el análisis de las obras de arte concretas, estando prisionera de un conjunto de problemas que ni ha criticado ni ha superado, todo ello achacable a una intelección de *sentido* vuelta de espaldas a su realidad sensorial.⁴

Partiendo del análisis de obras defiende en su disertación de 1974 que, en primer lugar, no hay ninguna constitución de sentido sin momentos sensoriales y que, en

habilitación mencionada, *Unsere postmoderne Moderne* (1987), *Ästhetisches Denken* (1990), *La terra e l'opera d'arte. Heidegger e il Crepuscolo di Michelangelo* (1991), *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (1996), *Grenzgänge der Ästhetik* (1996), y la edición de *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne- Diskussion* (1988), *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard* (1991), *Die Aktualität des Ästhetischen* (1993) y *Medien-Welten-Wirklichkeiten* (1998).

³ Wolfgang Welsch: *Ästhetisches Denken*, Reclam, Stuttgart 1990, pag. 79.

⁴ “Die traditionelle Kunstphilosophie und Ästhetik stellen eher philosophische Aneignungs- und Bemächtigungsunternehmen der Kunst dar, als daß sie deren Eigenes exponieren und wahren würden”

segundo lugar, los momentos de la producción de sentido son esencialmente ineliminables. En paralelismo con lo que posteriormente Derrida llevará a cabo, Welsch somete a crítica la concepción tradicional del sentido de la fenomenología husserliana en nombre de la materialidad, como Derrida, sino de la sensibilidad.

La concreción y prosecución de este planteamiento lo lleva a cabo en dos ensayos, uno dedicado a Dubuffet⁵ y el otro dedicado a Leonardo da Vinci.⁶ En ellos intenta mostrar que la filosofía puede aprender mucho del arte en la cuestión de la constitución de sentido, pero que para poder aferrar su concepto tradicional de un sentido puro lo que hace es perder de vista o exorcizar los correspondientes impulsos del arte. En este camino considera a Dubuffet como el fenomenólogo pictórico de la sensibilidad, y a Leonardo como el teórico y práctico de una experiencia de sentido explícitamente antimetafísica. En estos ensayos ya muestra que la relación entre percepción y pensamiento se resuelve en un pensamiento estético, esto es, un pensamiento relativo fundamentalmente a la *aisthesis* que por todas partes va en unión con la percepción y que de esto proviene el que esté capacitado de un modo especial para captar la realidad actual.

En su tesis de habilitación⁷ prosigue su análisis del concepto y del proceso de la constitución de sentido remontándose hasta Aristóteles, con el fin de escribir una historia de la sensibilidad. Una historia que mostraría, ante todo, la pérdida del significado eminente y original que Aristóteles había atribuido a la percepción: el sentido sensorial es para él completo y, en cuanto tal, superado; después que Aristóteles introduce, más allá del concepto de percepción ligado a la sensibilidad, un concepto general de percepción al cual atribuye gran significación, ya que a todo tipo de conocimiento pertenece un tipo propio de percepción que juega para este tipo de conocimiento un papel constitutivo, de tal manera que el sentido se debe por doquier a una actividad perceptiva. Welsch lo resume todo en una frase: el sentido sin percepción no existe en ninguna parte.

Creo que podemos tomar toda esta parte del trabajo de Welsch no tanto en calidad de nueva interpretación de los textos filosóficos del pasado, como de su objetivo de fundamentar un giro de la estética hacia la concreción de las obras como punto de partida y hacia los elementos sensibles, materiales o singulares del material artístico en cuanto no sólo teóricamente no erróneos o absurdos, sino incluso más pertinentes para la comprensión del sentido del arte y de la realidad.

Para mí resuena desde el principio en Welsch el eco de aquella frase de Friedrich Schlegel que decía que cuando se habla de filosofía del arte, falta la filosofía o falta el arte.⁸ Este *dictum* romántico que apunta, en su sentido descriptivo, a la falta de mediación entre la imagen y el concepto y, en su sentido programático, a la muy romántica aspiración a cancelar la escisión entre lo material y lo intelectual, o entre la

⁵ *An den Grenzen des Sinns*, 1979.

⁶ *Das Zeichen des Spiegels. Platons philosophische Kritik der Kunst und Leonardo da Vinci künstlerische Überholung der Philosophie*, 1983.

⁷ *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre* (1982).

⁸ Fr. Schlegel: "Fragmentos del *Lyceum* (1797)", traducción castellana en Friedrich Schlegel: *Poesía y filosofía*, Alianza, Madrid 1994, pag. 48, traducción de Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade. El fragmento dice textualmente: "En lo que se denomina filosofía del arte falta habitualmente uno de ambos: o la filosofía o el arte".

razón y la sensibilidad, queda recogido en su crítica a la estética tradicional, encarnada de forma ejemplar en los sistemas estéticos de casi todo el siglo XIX e incluso los años de inicio del XX.

Dicho de otra forma: el problema heredado de la estética es haber tenido mucho de filosofía (de una determinada filosofía: intelectualista, apriorista, fundamentalista) y poco de “artística” (de tomar el arte como objeto de la reflexión y no como mero ejemplar de los conceptos ya acuñados o como concreción o “prueba” de lo ya establecido), debido tanto a la orientación generalmente cientifista de la filosofía como del problema subsiguiente de la separación en pares de categorías enfrentadas abstractamente y sin posibilidad de mediación. La investigación de Welsch sobre el sentido, y de hecho sobre la relación entre entendimiento y sensibilidad, creo que incide en este punto.

Por eso, y por otras razones, no puede encuadrarse fácilmente a Welsch en la ola que abraza el carácter actual de “moda” de la estética que la hace estar presente en primera línea en los debates filosóficos. Según esta muy publicitada pero poco consistente opinión ello es debido tanto a su carácter teoréticamente débil, que la hace aparecer en los momentos históricos de cansancio de la razón dura (léase metafísica, epistemología o sociología), como, y por otra parte, en los momentos críticos en que la ausencia de alternativas claras, contundentes y sistemáticas deja lugar al aspecto lúdico de la teoría, al divertimento.⁹

Cualquiera de estas dos interpretaciones me parecen simples, pero no despreciables, pues apuntan a un problema, el problema de que pueda concebirse así, que es preciso si no resolver si al menos mostrar, pues pertenece a la tendencia que ha convertido lo que haya de valioso tras las etiquetas “estética”, “pensamiento débil” (uso tan alejado del que hiciera Vattimo) o “postmodernidad” en mercancía marcada.

Por contra, Welsch ha mantenido que la actual “estetización”, o la constatación de los procesos de estetización como procesos operantes no solamente en el ámbito cultural, tiene anclajes firmes, lejos de la moda y de frivolidades como las apuntadas anteriormente. Ante estas posturas, que esconden poco disimuladamente un reproche minusvalorando la estética, Welsch ha manifestado que «el pensamiento moderno se ha inclinado crecientemente, desde Kant, hacia la idea de que los fundamentos de aquello que llamamos realidad son de naturaleza ficcional. La realidad se muestra siempre más como constituida no “realísticamente”, sino “estéticamente”. Donde esta idea se abre paso —y esto sucede hoy ampliamente— la estética deja el carácter de una disciplina especial y se convierte en un medio general de comprensión de la realidad. De ello resulta el actual significado del pensamiento estético».¹⁰

Esta constatación del modo diferente de construcción de la realidad va seguida de la distinción entre una estetización “superficial” (*Oberflächen*) y una profunda (*Tiefen*): la primera englobaría fenómenos globales como el embellecimiento o engalanamiento estético de la realidad, el hedonismo como nueva matriz de la cultura y la estetización como estrategia económica; el segundo incluiría las transformaciones en el proceso productivo conducidas por las nuevas tecnologías y la constitución de la realidad por los

⁹ Esta es la interpretación del auge de la estética que puede leerse, por ejemplo, en Van den Braembussche, A.A.: *Denken über Kunst*, Die Blaue Eule, Essen 1996.

¹⁰ W. Welsch: *Ästhetisches Denken*, op. cit., p. 7.

medios de comunicación. Dentro de este escenario global Welsch analiza repetidamente lo que llama “estetización epistemológica” en los últimos doscientos años, que se inicia con el establecimiento de la estética como disciplina epistemológica basal, interpretando así a Kant, pasa por la configuración nietzscheana del carácter estético-ficcional del conocimiento y termina en el siglo XX con la estetización epistemológica que puede rastrearse en la teoría de la ciencia, la hermenéutica, la nueva filosofía analítica y la historia de la ciencia.

Partiendo de lo anterior y de la constatación que en muchos de los filósofos predominantes actualmente, juega un papel importante para el pensamiento el cumplimiento de la percepción, Welsch intenta determinar con precisión el tipo propio del pensamiento estético: el pensamiento estético parte en su diagnóstico y observaciones de la realidad de las percepciones y ensaya entonces en que medida partiendo de ellas es posible en general una conceptualización de la realidad. En segundo lugar, explica la fuerza cognoscitiva del pensamiento estético para las relaciones actuales a partir de que la realidad misma hoy está constituida estéticamente, de tal modo que el comportamiento estético deviene el medio adecuado para el conocimiento de tal realidad. En tercer lugar llama la atención, en vistas de los procesos globales de estetización en los que nos encontramos, sobre los peligros de un cambio brusco de la estetización en “anestetización”.¹¹

En *Spannungen des Ästhetischen*¹² siguió esta perspectiva bajo tres puntos de vista. En primer lugar señaló, en el marco de los diversos procesos de estetización, a la estetización epistemológica como el proceso de estetización más fundamental: nuestros modos de conocimiento se revelan crecientemente como estéticos en su aspecto fundamental; se puede llamar esto “giro estético”, que en su opinión forma el legado ineludible de la modernidad. En segundo lugar trata el influjo de la estetización condicionada por los nuevos medios electrónicos en nuestros cotidianos comportamientos y comprensión de la realidad. De aquí indica —en contraposición a la crítica cultural tradicional— los rendimientos positivos de esta nueva técnica cultural para la vida individual y social. En tercer lugar esboza un programa de como podría realizarse hoy la estética: teniendo en cuenta los múltiples procesos de estetización extraartísticos y las modificaciones en la constelación y jerarquía de nuestros sentidos y nuestras formas de percepción, en una transdisciplinaredad fundamental y ante todo con la predisposición a analizar también el entrelazamiento extraartístico y los efectos del arte. Es su convencimiento que muchas formas antiguas y actuales del arte sólo pueden

¹¹ Welsch ha definido este concepto en *Ästhetisches Denken*, op. cit., pags. 10-11: «Utilizo ‘Anestética’ como contraconcepto de ‘Estética’. ‘Anestética’ menta aquél estado en el que están superadas las condiciones elementales de lo estético (capacidad de sensación). Mientras la estética fortalece el sentir, la anestética tematiza la falta de sensaciones, en el sentido de una pérdida, de una interrupción o de una imposibilidad de la sensibilidad, y también esto a todos los niveles: desde la apatía física hasta la ceguera espiritual. Anestética tiene que ver, dicho brevemente, con el revés de la estética. De aquí que anestética se ha de diferenciar de otras tres posiciones vecinas. En primer lugar no es ninguna antiestética: no recusa globalmente la dimensión de lo estético. En segundo lugar, tampoco se trata de lo In-estético, esto es, según criterios estéticos calificado negativamente. Y en tercer lugar tampoco tiene que ver con lo No-estético, esto es, con lo que ninguna relación con cuestiones estéticas tendría. Bajo el título de lo anestético se trata más bien del doble fronterizo de lo estético mismo. (...) Anestética problematiza por tanto la capa elemental de lo estético, su condición y límite».

¹² *Tensiones de lo estético*, 1996.

ser entendidas adecuadamente cuando se las capta y se las tiene en cuenta en su dialéctica entre opciones intraartísticas y extraartísticas. Dicho brevemente: no sólo a causa del significado actualmente creciente de lo estético fuera del arte —esto es, en los ámbitos como mundo de la vida y política, economía y ecología, ciencia y epistemología— vale ampliar el campo de la estética, sino que una abertura tal es ya el tema nuclear convencional de la estética que el arte mismo quiere ofrecer pero que poco se ha recogido.

Esto enlaza con lo que ya constató en su ensayo sobre Dubuffet: en éste se muestra ya la crítica del postestructuralismo, en cuanto coinciden cuatro críticas: la crítica del antropocentrismo, la crítica del logocentrismo (o sea, del primado de la lógica), la crítica de la monosemia (primado de la monocultura del sentido) y la crítica del primado visual, prevalencia de la vista.

Desde esta posición, radicalmente antimetafísica y orientada a subvertir el primado de la presencia en la constitución de la realidad, puede hablarse de un “giro estético” en filosofía, a condición de que determinemos, pausadamente, aquello que de verdadero (aceptable) y de falso (criticable) hay en esta expresión ya vuelta común.

Verdadero en cuanto es una calificación apropiada para buena parte de las propuestas que podemos atisbar en la filosofía del presente, en cuanto no dejan a la estética, a los problemas y propuestas que se acogen bajo este nombre, en un lugar eternamente secundario y dependiente de los ámbitos privilegiados del pensamiento, recusando así la jerarquización de los diversos ámbitos del pensar (jerarquización que supone o presupone el establecimiento de un primer principio).

Falso, criticable, en cuanto es en muchas ocasiones, además de una etiqueta de oportunismo filosófico, un juicio demasiado generalizante e interesado, que suspende demasiado rápidamente las diferencias en favor de una fácil sistematicidad y claridad. Pero también porque —no siempre— se esconde tras él una intención fundamentalista, de conseguir un primer principio infundado del cual se deriven, deductivamente, las restantes proposiciones. En esto último apunto a los comentarios críticos de Rorty acerca del giro lingüístico, en cuanto simplemente substituye un primer principio, antes la conciencia, después el lenguaje, ahora la ficción, por otro pero deja intacto el modo de operar y la estructura del pensar.

Con ello se abre enormemente el significado de una “redefinición postmoderna de la estética”, pues se trataría en realidad de una redefinición de la filosofía a través de la estética entendida en su sentido “postmoderno”, que en este caso significaría posiblemente criticar la filosofía entendida como sistema estructurado desde primeros principios racionales (unilateralmente racionales, esto es, de una Razón que sólo es Entendimiento), filosofía que posiblemente murió con el siglo XIX, desde una razón pluralista, abierta, interdisciplinar que atendería en su principio al carácter sensible y ficcional de la realidad.

Por otra parte, y como muestra de los márgenes entre los que se mueve, Welsch ha defendido una posición que si bien es crítica frente a todo tipo de estética sistemática, no ha dejado de manifestarse críticamente frente a las propuestas pragmatistas, y por esto declaradamente antiesencialistas, de Rorty.¹³ En esto se basa, en última instancia, lo

¹³ La posición de Welsch respecto de Rorty está explicitada en el artículo “Richard Rorty: Philosophy beyond Argument and Truth?”; puede encontrarse en www.uni-jena.de/welsch/papers/Rorty.html.

interesante de las propuestas de Welsch, siempre leídas en el carácter provisorio y tentativo que insistía al principio y que constituyen, a mi entender, no un defecto sino una salvaguarda crítica en el actual estadio de las discusiones estéticas: crítica con las divisiones heredadas tradicionalmente y demasiado estrictas entre filosofía y arte, o filosofía y literatura, o entre los conceptos subyacentes de sensibilidad y razón o entendimiento, pero crítica asimismo frente a la declaración de imposibilidad de determinación de estos conceptos o de su determinación pragmática. Cuestión aparte es la posibilidad de defender coherentemente una postura semejante, cuestión en la que no entraremos.

De todas maneras, y con las salvaguardias expuestas, su propuesta del pensamiento estético tal vez deba entenderse, o simplemente, la podamos entender si nos parece provechoso y fructífero, como el tipo de pensamiento que responde a la hipótesis sobre la realidad, sobre el es o como de la realidad, diciendo que debemos entenderla como una realidad construida, y construida ficcionalmente, como la mejor ficción actualmente posible, dejando de lado un tipo de pensamiento determinante, objetivista, fiscalista, que responde a una realidad concebida como siempre dada, inmutable y encarnada en esencias intemporales y transmundanas.

Este pensamiento estético debe construir al final una estética de nuevo tipo, que rehuya los planteamientos criticados, a la que ha denominado “estética fuera de la estética” y que José Luis Molinuevo ha analizado en las últimas secciones de *La experiencia estética moderna*.¹⁴ Se trataría, en definitiva y en resumen, de una estética no metafísica, entendiendo por tal una estética construida según los cánones del siglo XVIII, esto es, como sistema deductivo desde principios generales no deducidos de la práctica sino puestos a priori, de una estética abierta, interdisciplinar, con el objetivo de mantener una relación no coactiva con lo sensible y, más particularmente, con lo artístico.

Quiero entender, así, la propuesta de Welsch, como otras tantas, dentro de ese difuso planteamiento o ámbito que se llama “postmodernidad”, entendido ahora este no como una filosofía o una corriente de pensamiento sino como el nombre que responde al “aire de familia” que tienen en común las propuestas que, con una densidad mayor, se dan en estos tiempos de algo que se da y se ha ejercitado en todo tiempo, la crítica de la razón.

Y ello, en primer lugar, porque Welsch plantea, explícitamente desde el actual momento de desarrollo de la cultura, los ya “viejos” problemas de la estética filosófica, sea en la formulación del problema como relación entre arte y filosofía, sea como relación entre imagen y concepto. En cualquier caso los plantea (a) teniendo una concepción no reduccionista de “pensamiento”, esto es, no reducible a entendimiento que reduce a conceptos la multiplicidad de las intuiciones, y (b) planteando una relación entre la filosofía y el arte, en cuanto la estética es filosofía del arte,¹⁵ en la que el arte y

¹⁴ José Luis Molinuevo: *La experiencia estética moderna*, Síntesis, Madrid 1998, esp. cap. 6.

¹⁵ *Ästhetik* o *Kunstphilosophie* la denominan en alemán, en el sobreentendido de que el arte es para la filosofía un objeto de reflexión que ya lleva en sí la posibilidad de tal reflexión, de la misma manera como no sería posible, o simplemente nada fructífera o interesante, una “filosofía del alpinismo”, tomando la idea de Georg Simmel (vid. su “Introducción”, de 1911, a *Cultura femenina y otros ensayos*, Alba, Barcelona 1999, pp. 9-13).

la experiencia estética es objeto de reflexión filosófica, y no un mero ejemplo o una excusa para el desenvolvimiento de un esquema especulativo vacío.

Y en segundo lugar, porque su carácter declaradamente postmoderno, en el sentido dicho, deja a la vista aquello que en otros lugares pretende colarse como crítico y no es más que un intento de legitimación de un estado de confusión. Pues creo que en los momentos de “crisis de la razón”, en la noche del pensamiento, el peligro es más que todos los gatos filosóficos sean grises, y no tanto que uno de esos gatos maúlle con decisión, siendo por esto que no es despreciable el intento de defender una estética plural pero no relativista, crítica para mantener su capacidad de comprender el presente (y, de esta manera, siempre utópica).

Estética y filosofía, otra vez, una vez más

Hemos mantenido un discurso metaestético. Wittgenstein argumentó contra la utilidad y real posibilidad del discurso estético y de la necesidad de una crítica del lenguaje de la estética, de un discurso metaestético crítico como parte del programa general de limpieza de la filosofía en un momento de profunda revisión, o de crisis, si se prefiere.¹⁶ Sin embargo no han sido las razones wittgensteinianas las que nos han empujado a hacerlo. Respondiendo al título de este congreso, *Crisis de la razón*, conectándolo con el diagnóstico del presente como “estetización generalizada”, nos vemos abocados a la discusión metaestética, esto es, a un intento de reflexión filosófica sobre la filosofía, en este caso, del arte o de la experiencia estética.

No concebimos este tipo de reflexión como la reacción ante una supuesta crisis que mostrara la debilidad o flojedad de la razón y que, a la postre, tuviera que mostrar la conexión esencial entre crisis y estética o, dicho más directa y brutalmente, mostrar la estética como, otra vez, la hermana pequeña de la filosofía, que solo apareciera cuando la mayor está convaleciente y pudieran permitirse los juegos y chiquilladas de la menor.

Pues en tiempos de crisis tal vez lo que se muestra no es la “flojedad” de la razón, sino precisamente lo contrario, la presencia, y la necesidad, de una razón vigorosa que se pone en cuestión a sí misma, que pone en cuestión sus presupuestos y problemas “normales” (en el sentido que Kuhn aplica a la historia epistemológica de la ciencia), mostrando precisamente en ello su capacidad y, a la vez, razón de ser.

Evidentemente los resultados de reflexiones metaestéticas se abocan sobre las estéticas, pus no puede olvidarse que estas últimas son el objetivo de las primeras y las realmente interesantes y productivas.

Pues comprender el presente es comprender la obra de arte y, en nuestro presente, es comprender la vida estetizada o pretendidamente estetizada. La estética es y sigue siendo filosofía en el sentido de “filosofía de...”, esto es, una reflexión sobre un objeto que, como decía Simmel, a diferencia del alpinismo, por ejemplo, tiene “substancia filosófica”, y la metaestética es “filosofía de la filosofía de...”, esto es, una reflexión de segundo grado. Siempre es, pero, reflexión, esto es, análisis crítico con un objetivo: la

¹⁶ Véase mi artículo “La estética de Wittgenstein a la sombra de Kant”, *Taula. Quaderns de pensament*, 29-30 (1998), pp. 155-165, Actas de las Jornadas de Filosofía 1997, donde analizo esta propuesta.

comprensión del objeto en cada caso dado, esto es, históricamente situado. Es decir, en presente.

Y en el presente lo que se nos da es una determinada forma de “arte” o, si se quiere, de “experiencia estética”, que desborda los márgenes que estas nociones tenían en los siglos precedentes y que, hoy, se extiende al conjunto de la vida cotidiana, cultural y social, del hombre, en lo que se llama “estetización” o “procesos de estetización generalizada”, como en otras épocas se podían encontrar, y se daban como lo primero, procesos de formalización de la vida o de “racionalización” (en cuanto opuesta a “mitificación”).

En esta dirección las propuestas de Wolfgang Iser abren una vía de análisis que, a mi entender, tiene fundamentalmente dos efectos beneficiosos. Por una parte permite devolver la discusión metaestética al terreno propiamente filosófico en cuanto sus análisis apuntan a los procesos de estetización como una forma de constitución de la realidad que se ha venido fraguando y manifestando en los últimos doscientos años en el pensamiento europeo, siendo, por tanto, una interpretación metafísica. Por otra parte realiza análisis de las figuras artísticas como muestra de la anterior interpretación, pero lo hace a nivel substancial, y no como mero ejemplo. Con ello devuelve a la estética su consistencia, su razón de ser filosófica: como filosofía. En esta línea decrece la importancia que puedan tener los extravíos, a veces etiquetados como postmodernos, de la razón y que hacen que la crisis de la razón, esto es, su vuelta contra sus propios defectos (autoilustración), se convierta en mitología, esto es, renuncia a o pérdida de vista del propio poder de la razón que demostramos poniéndola en crisis.

LA CRISIS DE LA RAZÓN EN WALTER BENJAMIN

Susana Ballesteros

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Benjamin nos muestra a través de toda su obra y pensamiento filosófico lo que llamamos crisis de la razón. En su ensayo "Sobre el programa de una filosofía venidera" (1918) manifiesta el problema con el que se topa toda teoría del conocimiento que quiera establecer las bases de un conocimiento perdurable y, a la vez, ponga en duda la dignidad de una experiencia pasajera. También remarca que esta es la pretensión de la razón ilustrada: acabar con todo aquello que no pertenezca al ámbito estricto de la razón; por tanto, sensibilidad y experiencia deben ser olvidadas como instrumentos adecuados para llegar a un conocimiento único y perdurable. Otorgar un lugar privilegiado a la razón frente a otras capacidades humanas, se convierte en un ideal mítico, inasequible y no-humano —deshumanizado—. Frente a esta problemática el autor pretende recuperar la importancia del concepto de experiencia, para así poder hablar de verdadero conocimiento humano, todo esto enmarcándolo dentro del sistema kantiano, cuyo error consiste en dejar de lado, o dar poca importancia a la experiencia.

ABSTRACT: Benjamin explains us through all his work and philosophical thought what we should call the crisis of reason. In his essay "About the program of coming philosophy" (1918), he expresses the problem that have all the epistemological theories which want to set up the foundations of a lasting knowledge and, at the same time, doubt about the dignity of a fleeting experience. Benjamin also emphasizes that this is enlightened reason's aim, to destroy all that doesn't belong to strict reason's field. Therefore experience and sensibility must be forgotten as suitable instruments for the acquisition of knowledge. To grant reason a privileged situation in front of others human faculties turns into a mythical ideal, unattainable and dehumanized.

About these questions, the author wants to recover the importance of experience's concept in order to speak of a true human knowledge, framing this idea in the kantian system, of which mistake was to forget experience.

En estas Jornadas de filosofía dedicadas a "La crisis de la Razón", consideré oportuno que se introdujese la figura de Walter Benjamin, pues, es un autor muy comprometido en lo que conlleva la problemática de esta crisis.

Para hablar de la crisis de la cual tanto Benjamin como nosotros mismos somos testigos, es necesario trasladarse al momento histórico donde comienza a consolidarse un tipo o "idea" de razón, que irá degenerando hasta convertirse en lo que será objeto de crítica de muchos autores: la razón instrumental. Tal momento histórico al cual hacemos referencia es la Ilustración.

Uno de los ideales de la Ilustración era precisamente liberar a la humanidad del mito, cosa que implica liberar el propio conocimiento humano de cualquier tipo de mitología.

Con el propósito de alcanzar un conocimiento que deje de lado falsas o erróneas fuentes, se depositó la confianza en un ideal de Razón. Un ideal de razón no dependiente de ninguna autoridad, es más, el concepto de razón que se instaura se convertirá en una autoridad en sí misma.

El ideal de razón al cual estamos aludiendo, es una razón que podríamos caracterizar de absoluta por ser capaz de conducirnos y acercarnos a un conocimiento fiable y verdadero de todo aquello que nos es dado, ya sea procedente del mundo o de nosotros mismos. Y, por otra parte, pura, porque necesariamente ha de ser desarticulada o desvinculada de todo aquello que no pertenezca a su ámbito estricto. Entonces, tenemos que, tal ideal de razón no sólo ha de ser liberada de autoridades externas que la puedan coaccionar en su intento de llegar al estatus del conocimiento verdadero, sino también de toda “autoridad interna”.

¿Qué significa que la razón haya de ser desvinculada de autoridades internas?, y más concretamente, ¿a qué nos referimos al decir autoridad interna?. Parece ser más clara la expresión “autoridad externa”, por ser aquella que alude a categorías que provienen del exterior de la capacidad cognitiva humana, ya sean, la idea de Dios o las mismísimas ideas platónicas, como fuentes absolutas o condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Pero al referirnos a “autoridades internas” nos estamos moviendo dentro del propio ámbito de la razón, que a partir de la caracterización de la razón ilustrada se diferenciará de ella todo aquello que no pertenezca a su “ficticio” ámbito (y digo ficticio porque el propósito del presente artículo es mostrarlo como tal). Por tanto, dentro de los parámetros de esta razón, conceptos como el de experiencia han de ser tachados de la categoría de fuente de conocimiento humano, o al menos de fuente de conocimiento fiable, y, por tanto, diferenciados y separados de ésta.

Con semejante concepto de razón, se cae en la paradoja de que intentando superar el mito, se crea un nuevo mito, en este caso el mito de la razón ilustrada, como aquella que había de liberar a la humanidad de todos sus males, que prometía conseguir las metas deseadas, haciendo de su realización absoluta algo plausible. Y que en realidad aquello que consigue no es otra cosa que ser la ejecutora de su propia degeneración en una razón acusada de instrumental. Benjamin a lo largo de su obra muestra como la modernidad misma es el reflejo de esta razón transformada en instrumental, y para él la base del grave error está en su propio concepto.

Para centrarnos en esta cuestión cabe remitirse al ensayo del propio autor “Sobre el programa de la filosofía venidera” (1918), donde plantea el gran error de toda teoría del conocimiento que, con la obsesión de alcanzar la posibilidad de un conocimiento verdadero y universal, abandona una de las cosas más importantes para Benjamin: la experiencia. En este ensayo nos dice que el problema de las teorías del conocimiento radica en el equívoco de contraponer la idea de conocimiento perdurable frente a la idea de experiencia pasajera. Pues si bien, conocimiento perdurable denota universalidad, experiencia pasajera hace alusión a lo contrario. La experiencia en la Ilustración estaba caracterizada como algo particular, la experiencia que tiene el ser humano de su mundo es subjetiva y temporalmente acotada.

Pero el problema de la Ilustración y de la modernidad misma con el concepto de experiencia es que, a parte de considerarla temporalmente limitada, la reducen a su mínimo de significación: a aquella que proviene únicamente de los sentidos. Y este concepto de experiencia, empobrecido, será la experiencia que corresponderá a toda la época moderna. Es curioso ver como en este ensayo también incide en el hecho de que

en la Ilustración no supieran darse cuenta de la importancia que tenía el considerar la experiencia de forma tan poco digna, ya que tal consideración, no era más que el resultado de la experiencia de su propia época. Una época que "...careció de autoridades, no en un sentido de algo a lo que hay que someterse sin derecho a crítica, sino en el de las potencias espirituales que otorguen un gran contenido a la experiencia".¹ Tal incapacidad de ser consciente de la experiencia, y consecuentemente importancia, de la época en la cual se vive, es un legado de la Ilustración presente aún en nuestros días.

En posteriores ensayos, Benjamin hace un análisis de aquello en lo que se ha convertido el ser humano, y remarca que la experiencia de nuestro tiempo (al menos la de los primeros cuarenta años que comparte con nuestro siglo), es una experiencia ya no sólo caracterizada por el empobrecimiento del cual es heredera directa, sino que también es una experiencia que se está alienando.

Tal alineación está causada por uno de los exponentes que hacen justicia al nombre de modernidad: el progreso. Pero, cabe diferenciar, de entrada, el progreso técnico del progreso humano.

El progreso técnico se ha convertido, tal y como realza el autor, en el único impulso del acontecer histórico, la razón y justificación de la misma historia. El pasado, el presente y el futuro están concebidos como un recorrido en línea recta y en una sola dirección: la dirección de un progreso únicamente material. Plantearlo así supone crear un *ideal* de progreso que deposite la esperanza en lo que podríamos llamar *mito justificador*; ya que justifica el avance tecnológico como aquel avance que conducirá a la humanidad a un estado de bienestar, riqueza, felicidad y plenitud, digamos que, absolutos. Evidentemente este mito justificador está sostenido e impulsado por la razón instrumental. Una razón-instrumento del progreso material que nada tiene que ver con un auténtico progreso de la humanidad.

Si cuando hablásemos de progreso no nos refiriéramos sólo a las cosas materiales, sino que también tuviéramos en cuenta las "finas y espirituales",² tal vez pudiésemos hablar de progreso sin tener que matizar de qué tipo de progreso estamos hablando. Pero, como bien denuncia Benjamin no es el caso. Por tanto, ya mencionado el progreso material, es necesario hacer alusión al progreso humano.

Hablar de progreso humano implicará hablar de un progreso espiritual, donde el hombre se siente realizado como hombre, no dominado por ningún ideal exterior a él, ni desprovisto de su auténtica experiencia. Cuando Benjamin se refiere a la pérdida de experiencia nos dice que el ser humano está perdiendo la capacidad de ser el mismo frente a los demás, esta incapacidad es el resultado de su alineación y sumisión o absorción por la masa. Las personas ya no podemos ser consideradas como un conjunto, sino que somos masa. Una de las características del hombre vulgar es formar parte de esta masa. El fenómeno de la masa es relativamente reciente, y la trayectoria que ha seguido y sigue la modernidad es lo que ha posibilitado la aparición de este fenómeno. Incluso cabe afirmar que es una necesidad para su desarrollo.

La pérdida de autoridad de ser uno mismo frente a los demás es, como ya he dicho, la pérdida de la experiencia. La experiencia es una capacidad enriquecedora para el espíritu

¹ "Sobre el programa de la filosofía venidera". Página 76.

² Expresión del autor.

humano, es aquello que lo conforma. Y la experiencia propia de cada individuo podríamos decir que es la enseñanza que extrae de sus múltiples vivencias dadas a lo largo del transcurso de su vida, conectadas a través de su “yo”.

El problema frente al que se encuentra el ser humano realmente inmerso en la masa es que está siendo mutilado. Si bien, antes mencionábamos la *incapacidad* para darse cuenta de la importancia de la experiencia, ahora cabe decir que se está transformando esta capacidad, como consecuencia del grandísimo impacto de los cambios tecnológicos y la modificación de la percepción sensorial que éstos conllevan.

Una percepción sensorial modificada, a través de la cual entramos en contacto con nuestro mundo físico e interior, nos dará una información también modificada. Un ejemplo de los mecanismos de modificación de la percepción sensorial para Benjamin es el cine. El cine es un aparato técnico que presenta una secuencia de imágenes, de diapositivas, que aparecen delante de nuestros ojos sin pararse, obteniendo una gran cantidad de información que no podemos retener por entero. El resultado o efecto de semejante impacto sobre la capacidad perceptiva humana es el de dispersión. Tal dispersión, a la vez, trastocará nuestra capacidad de atención, pues, evidentemente, cuando una cosa se nos presenta dispersa, difícilmente podemos fijar la atención en cada uno de los puntos. Esto es lo que le pasará al hombre con la experiencia de su propia vida: lo que obtendrá es un conglomerado de vivencias que incluso le resultarían extrañas debido a la dispersión y falta de atención que caracteriza la percepción de estas vivencias. La incapacidad de retenerlas provocará que la experiencia de sus propias vivencias se vea trastocada y manipulada..

Esta incapacidad de retener aquello que nos impacta dispersando nuestra capacidad de atención, nos obliga a remitirnos a la alteración también, de una de las facultades de vital importancia para Benjamin a la hora de hablar de experiencia: la memoria. La memoria es aquello que posibilita mantener la autoridad individual frente a los demás, ya que es lo que da unicidad al conglomerado de vivencias, dotándolas de sentido a la vez, el sentido del “yo” de cada uno. Retener en la memoria nuestro pasado intacto no es posible, pero sí podemos conservar la *experiencia* de éste, la enseñanza de aquello que cada uno ha vivido, y por ende, lo que somos. Tal experiencia enriquecería nuestro presente y nos haría únicos.³

Intentando acercarnos un poco más a aquello que Benjamin entiende por experiencia, podemos afirmar que tiene una concepción metafísica de la experiencia, hablar de experiencia es hablar del espíritu humano. Y cuando él habla de experiencia verdadera, habla de aquella experiencia que nos acercará a Dios y a las enseñanzas de la religión. Al tratar el tema de la religión y de Dios en Benjamin, cabe hacer referencia a todo aquello relativo al lenguaje, ya que un lenguaje propiamente humano será un lenguaje lejano a cualquier concepción instrumental de éste. Tratarlo como un instrumento sería considerar el lenguaje, o las propias palabras o nombres de las cosas, como simples signos de éstas, sin otra relación que la convención, y por tanto, vacíos de cualquier tipo

³ Para mí hay tres ensayos del autor donde plantea maravillosamente el tema de la memoria: “El narrador”, “Algunos temas sobre Boudelaire” y “Una imagen de Proust”, en ellos, repito, nos habla de la memoria, no definiéndola, pues sería una forma inusual de su propia filosofía, pero sí acercándonosla como una facultad necesaria es esa búsqueda desesperada por aquello que nos hace falta para vivir de forma digna: la experiencia de nosotros mismos y de todo aquello cuanto nos rodea.

de sentido. Benjamin piensa que *en* el lenguaje se comunica algo más que meros signos, se comunica a Dios mismo, por ser el creador de las cosas de las que hablamos —que comunicamos—, y por lo que Él está en ellas, en nosotros mismos y en el lenguaje que también Él nos ha dado.⁴ En este lenguaje es donde se posibilitaría un verdadero conocimiento de lo real.

Evidentemente experiencia y lenguaje están muy unidos, pero, retomando la cuestión, lo que nos interesa remarcar es que aquí estamos tratando una experiencia que se aleja de la simple experiencia empírica —pobre— y pasa a la categoría de experiencia real humana. La obra de Benjamin es una crítica a una modernidad que ya desde sus mismas raíces concibe a un ser humano mutilado en su capacidad de obtener verdadera experiencia.

Volviendo al ensayo “Sobre el programa de una filosofía venidera”, donde plantea la necesidad de una experiencia que él mismo llama “teórico-cognitiva” como aquella que nos aportará una verdadera experiencia de lo real, entendiendo por real algo más que aquello meramente físico, podemos decir que introduce la experiencia dentro de la esfera del conocimiento, dentro de la esfera del cual había sido arrancada, porque era la esfera o ámbito correspondiente a la razón.

Y esto, es posible dentro del propio sistema kantiano, ya que para el autor el fallo de Kant fue su incapacidad para darse cuenta de la importancia de la experiencia. Aunque lo justifica diciendo que inmerso en su época, no ve que el mismo cae en el error de considerar la experiencia sólo como experiencia empírica, lo que Benjamin llama “rudimento metafísico”.

Pero como él piensa que Kant no cierra las puertas a la posibilidad de un conocimiento metafísico individual, es por aquí donde Benjamin ve que, mediante la incorporación de una experiencia “más elevada”, se podrá transformar el propio concepto de conocimiento, ya que experiencia y conocimiento van unidos. En el propio pensamiento kantiano las condiciones de posibilidad del conocimiento son las de la experiencia, y es así como Benjamin piensa en la posibilidad de un conocimiento metafísico.

Como conclusión cabe decir que, aunque éste es uno de sus primeros ensayos, personalmente creo que a lo largo de su obra, a través de la denuncia y crítica que establece a la modernidad, intenta dejar patente la necesidad de recuperar el concepto de una experiencia *redentora*. Una experiencia que nos ayude a *reconciliarnos* con aquello que somos, con todo lo que nos rodea, y con nuestro propio pasado y presente, para así depositar en el futuro la esperanza de un verdadero conocimiento de lo real, a través de una verdadera experiencia, como dice Benjamin, más elevada.

⁴ Sus tesis acerca del lenguaje las expone en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, y es donde incide, haciendo alusión a los textos del Génesis, en el don que nos otorga un Dios hacedor a través de la palabra: un lenguaje conocedor, que perdemos a partir de la caída.

RAYUELA, DE JULIO CORTÁZAR: LA OBRA LITERARIA COMO INSTRUMENTO DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

Horacio Alba

RESUMEN: La idea a tratar y exponer en este trabajo es la utilización de la obra literaria como herramienta de investigación filosófica. Muchos han sido los autores que han visto en la obra literaria, novelística, poética o dramática, una herramienta más fiable que la especulación sistemática para intentar arrojar algo de luz sobre los problemas filosóficos, o más bien. Metafísicos, de primer orden.

Con esta actitud intentan devaluar la exposición sistemática del pensamiento racional, pero sin dejar de lado la razón ya que también somos "animales racionales". Lo que pretenden estos autores es dar cabida a los elementos no racionales del hombre y dejados de lado por la pura especulación abstracta. *Rayuela*, de Julio Cortázar, sería un ejemplo de esta propuesta.

ABSTRACT: The idea to deal and expound is the use of the literary work like tool of philosophy investigation. Many authors are seen in the literary's work, novelistic, romance and dramatic art, a more reliable implement than systematic speculation to try to cast light on the philosophical problems or better first order metaphysics.

Which this posture meant to devalue the systematic showing of the rational mind, but we can't leave the reason because we are to "rational animal". Otherways it attempts by capacity to the no rational element's man's and to leave or set aside the pure abstract speculation. *Rayuela*, of Julio Cortázar, will be an example of this proposition.

La idea para este trabajo nace de una palabra de Julio Cortázar a propósito de lo que quiso decir con su obra *Rayuela*, que vio la luz por primera vez en el verano de 1963. Citar la respuesta completa que dio Cortázar ocuparía demasiado espacio, pero sí que podemos citar el núcleo básico de dicha respuesta, ya que la respuesta en sí es bastante clara y convincente. El resto, el desarrollo de la respuesta, será, en mayor o menor medida, el contenido de este artículo. Dice Cortázar: "Rayuela es un poco una síntesis de mis diez años de vida en París, más los anteriores. Allí hice la tentativa más a fondo de que era capaz en ese momento para plantearme en términos de novela lo que otros, los filósofos, se planteaban en términos metafísicos. Es decir, las grandes interrogantes, las grandes preguntas. Creo que en Rayuela hay otras muchas cosas."¹

Estas palabras de Cortázar sobre el sentido que puede o debe tener la obra literaria en ciertos momentos del devenir histórico en los que late el cuño de una crítica latente o

¹ (Cortázar, 1996, p.706)

explícita me dieron la idea para este trabajo. Este tipo de declaraciones están puestas en boca del alter ego literario de Cortázar; el escritor Morelli. Morelli, a quien Horacio y los otros miembros del Club de la Serpiente conocen accidentalmente cuando es atropellado por un auto, será el vocero de lo que Cortázar entiende por *novela metafísica*, de la que luego hablaremos, y sus limitaciones. Estas reflexiones metaliterarias contenidas en las notas de la obra de Morelli compondrán una de esas “otras cosas” de las que habla Cortázar en la cita anterior.

Mediante esta “casualidad”, la de conocer a Morelli, los del Club, pero principalmente Horacio, que a su vez también parece tener ciertas aspiraciones como escritor, entran en contacto con la obra de Morelli, ya que éste les entrega la “llave” de su apartamento —de su obra, de sus conocimientos, simbólicamente para que le acerquen sus anotaciones al hospital, donde queda ingresado tras el accidente.

La peculiar obra de Morelli está formada por una cantidad ingente de pequeñas anotaciones, reflexiones de todo tipo, citas a cerca de lo que la obra literaria debe ser tanto formal como temáticamente. De esta manera Cortázar, por medio de Morelli y sus morellianas, nos permite ir conociendo la génesis de la obra que estamos leyendo, los problemas con los que se encuentra y los límites que acotan las aspiraciones especulativas de toda creación literaria cuando no pretende ser únicamente un puro artefacto literario, un puro deleite estético, sino que pretende ser un instrumento de investigación filosófica para adentrarse en los problemas más acuciantes del ser humano y para tratar de ofrecer, atendiendo a sus posibilidades, una salida mediante un cambio de actitud en el lector, esto es, en el ser humano.

Rayuela aparece en Julio de 1963, y lo que pretendía decir con ella era lo que los filósofos estaban intentando decir en esos momentos tan importantes del siglo XX, que no era otra cosa que la crítica a una sociedad y a una política que habían permitido, entre otras lindezas, dos guerras mundiales y el lanzamiento de la primera bomba atómica contra población civil y el holocausto nazi. El diagnóstico fue unánime en todos los campos: la razón había entrado en crisis. Y es a este diagnóstico al que se suma Cortázar con su obra, ya que, la critica a la razón occidental, al hombre occidental y a la sociedad occidental, fruto de aquella, es uno de los temas más importantes de la caleidoscópica novela cortazariana.

Cortázar intenta abordar desde la novela los temas filosóficos que se están planteando en la Europa de mediados de siglo, una Europa que todavía miraba horrorizada los momentos más terribles de la locura nazi. Ante tal sacudida, los filósofos empiezan a replantearse los principios que han llevado a Occidente hacia el horror y hacia el absurdo, hacia la deshumanización de la vida, hacia el olvido del hombre.

Las filosofías de la época centran sus críticas en el progreso material y en el retroceso espiritual y moral que se han dado gracias a la conjunción del capitalismo más salvaje y del cientificismo entendido e identificado como único conocimiento posible. Y, naturalmente, estos dos elementos son el punto culminante de una razón que, en algún momento de la historia, y como ya había diagnosticado Nietzsche en todas y cada una de sus obras, ha perdido el rumbo. O como muy bien sentencia Morelli: “Desde los eleatas hasta la fecha el pensamiento dialéctico ha tenido tiempo de dar sus frutos. Los estamos comiendo, son deliciosos, hierven de radioactividad”.²

² (Cortázar, 1996. P560)

Desde esta coyuntura histórica, Cortázar trata de dar respuesta a todos los interrogantes que ha ido dejando la crisis de la razón hasta el momento. Su método no se aleja del ya utilizado por una parte de cierta tradición literaria y que se basa en encarnar los problemas políticos, sociales, éticos, estéticos o metafísicos en personajes que humanicen dichos problemas. De este modo los escritores utilizan la obra literaria como un instrumento de investigación filosófica, utilizando de un punto de más humano, con sus pros y sus contras, pero alejándose de la abstracción y las limitaciones comunicativas que al sistema filosófico o político le son inherentes. Pero Cortázar intentará ir un poco más allá de esta tradición, aun a riesgo de no ser comprendido. La cita es de Morelli, el vocero literario de Cortázar:

“Tomar de la literatura eso que tiene de puente vivo de hombre a hombre, y que el tratado o el ensayo sólo permite entre especialistas. Una narrativa que no sea pretexto para la transmisión de un “mensaje” (no hay mensaje hay mensajeros, y eso es el mensaje, así como el amor es el que ama): una narrativa que actúe como coagulante de vivencias, como catalizadora de nociones confusas y mal entendidas, y que incida en primer término en el que la escribe, para lo cual hay que escribirlas como antinovela porque todo orden cerrado dejará sistemáticamente afuera esos anuncios que pueden volvernos mensajeros, acercarnos a nuestros propios límites de los que tan lejos estamos cara a cara. Extraña autocreación del autor por parte de su obra”.³

Nos encontramos ante una de las declaraciones programáticas y existenciales, estética y éticamente, más importantes de *Rayuela* y de toda la obra cortazariana. En esta cita Cortázar pone de manifiesto la limitación de los sistemas filosófico para dar soluciones al grueso de la población, así como de la esterilidad de las obras directamente didáctico-moralistas⁴ o las obras con mensaje, en las que el autor se erige como gurú de la humanidad.

La actitud de Cortázar se asemejaría a la actitud de la cita de un tal Marco Bruto,⁵ y que sigue a la cita del abad Martini. La cita de Marco Bruto está escrita con faltas de ortografía,⁶ están las palabras escritas tal y como suena; están escritas por alguien no cultivado ni en las letras ni en las artes ni en las y las ciencias, pero encontramos en ellas una frescura y un realismo en el análisis que evidencia toda la sabiduría de la gente que vive directamente los problemas existenciales más cotidianos.

Al poner en boca de personajes de carne y hueso, pero sin perder de vista nunca la artificialidad estética de éstos, los problemas se acercan un poco más a todas las persona que se preocupen por ello y, a la vez, enriquece o empobrece, (humaniza, en todo caso) los puntos de vista para abordar y tratar de analizar y, en menor medida, solucionar unos problemas que afectan a la totalidad de la humanidad (occidental, en este caso).

Como ya hemos mencionado antes, la utilización de la obra literaria como instrumento de investigación filosófica está fuertemente arraigada en la tradición literaria y filosófica de occidente.

³ (Cortázar, 1996, P.559)

⁴ Tenemos un ejemplo de la crítica moralizantes, reales o ficticias, en la primera cita de *Rayuela*. P.117. La cita es de un tal abad Martini. No sé si se trata de un autor real o inventado por Cortázar. La tentativa de Cortázar es más afín a la cita de un tal Marco Bruto de la página siguiente.

⁵ (Cortázar, 1996 P11)

⁶ No olvidemos que Horacio y Cortázar “usaban las haches como otros la penicilina”. (OP.CIT.p.581.)

Un somero análisis de la historia de la literatura y de la filosofía, nos permitiría comprobar como la obra literaria ha sido utilizada a lo largo de la historia como instrumento de investigación filosófica. Este tipo de obras no han perdido valor ni presencia a lo largo de la historia de Occidente y que, por el contrario ha sido una forma recurrente para los grandes pensadores y escritores de todas las épocas.

Dicho esto me gustaría focalizar el tema que hasta ahora venimos tratando con unos ejemplos ya pertenecientes al siglo XX, y, más particularmente en los presupuestos básicos de la “novela metafísica” propuestos por Ernesto Sábato.

Las convulsiones políticas y sociales de los primeros cincuenta años del siglo veinte fueron el acicate para la reflexión y el replanteamiento de todo aquello que hasta la fecha se había manifestado como fundamental en el hombre y en el modo de entender y manejar su naturaleza. Políticos, movimientos sociales, intelectuales y artistas se preguntaban qué estaba pasando con todo aquello que hasta la fecha había dado sentido a sus vidas y a sus obras.

Durante este largo y tortuoso período de tiempo se fueron fraguando en los talleres de los más prestigiosos filósofos y escritores, unas obras que ponían de manifiesto una crítica, ora feroz ora irónica, del estado de cosas que les estaba tocando vivir y sufrir. Dentro de esta órbita crítica podemos encontrar obras como *La montaña mágica* de Thomas Mann, el *Ulyses* de James Joyce, las obras de Camus o de Sartre, el teatro del absurdo de Beckett o Ionesco, sin olvidar toda la producción novelística de Kafka, entre otros. Estos autores, entre otros muchos pintores o cineastas, intentan indagar en el porqué de la situación a la que ha llegado la humanidad en ese concreto período de tiempo, a la vez que intentan ensayar soluciones y vías alternativas que permitan al hombre abandonar su actual condición y que, en opinión de dichos autores, tiene como base esa crisis de la razón en la que todos coinciden.

El correlato formal para manifestar dicha crisis será el replanteamiento de los métodos formales tradicionales y de los que hasta la fecha se habían servido los escritores y artistas en general y que, en gran medida, eran los cánones, más o menos fieles, de la novela realista y naturalista decimonónica. Ni que decir tiene la estrecha relación de estas escuelas con los avances y triunfos de la razón y de las ciencias naturales, mucho más pronunciada en la corriente naturalista.⁷ Este intento de aplicar los métodos científicos a la creación literaria va a suponer son el punto de inflexión de las tradiciones literarias y darán paso a una de las mayores revoluciones literarias de todos los tiempos una vez iniciado el siglo XX.

No hay que ignorar la importancia de la novela decimonónica dentro de la historia de la literatura, pero debemos ser conscientes de que la reacción formal y temática que desencadenó tiene la misma importancia que el éxito que obtuvo, éxito no exento de críticas en su época. Un movimiento análogo lo podemos encontrar en la reacción “irracionalista”, siempre que entendamos este término sin las connotaciones peyorativas que le han acompañado siempre, contra la instauración plenipotenciaria de la razón

⁷ “En 1867 E. Zola, en el prólogo de Thérèse Raquin, afirma su pertenencia a un “grupo de escritores naturalistas” (ya H. De Balzac en 1845 hablaba de “naturalistas de la novela”), dando a dicho término un significado nuevo, procedente del campo de las ciencias “naturales”, que entonces gozaban de gran prestigio por el uso de métodos rigurosos de observación, documentación y experimentación” (Estebanez Calderón, 1996)

como única vía fiable de conocimiento y de acción posibles. De esta corriente “irracionalista” que se inicia en el siglo XIX con las obras de Kieerkegar, Schopenhauer y Nietzsche, se van a nutrir los grandes literatos que formarán las denominadas “vanguardias históricas” como serán el Dadaísmo o el Surrealismo, y que revolucionarán el panorama artístico del siglo XX. al admitir cualquier elemento de la realidad y del hombre a fin de conseguir una obra de arte más compleja y afin a la propia complejidad del hombre y su de misma realidad. El impacto y la influencia de estos autores y de estos movimientos se extenderá a lo largo del siglo XX y llega incluso hasta nuestros días.

Dentro de los grandes influenciados en el terreno de la literatura, se encuentran los autores del llamado “boom” hispanoamericano, que dio paso a lo que ha venido denominando como “nueva novela”.⁸ Estos autores supieron asimilar las novedades temáticas y formales del arsenal de principios de siglo (monólogo interior, renovación del lenguaje, *flash-back*, ruptura del tiempo real y narrativo, etc.), que serán características de la “nueva novela” y que ciertos escritores hispanoamericanos de esa época recogen de las vanguardias históricas y de los experimentos como el *Ulises* (1922) de Joyce o de *En busca del tiempo perdido* (1913-1927) de Proust.

La novela metafísica

Dentro del panorama literario que acabamos de esbozar tenemos que destacar, para ir perfilando definitivamente el tema que nos ocupa, la obra literaria y crítica de Ernesto Sábato, y más concretamente lo que Gustav Siebenman ha denominado como *el postulado de la novela metafísica* de Ernesto Sábato.⁹

Según Siebenman, Sábato quiere ver la novela actual como el producto de un crisis, la crisis de la razón entre otras, y, a la vez, como su remedio. La novela es para Sábato el producto de la civilización occidental en crisis. Cinco serían en opinión de Sábato los elementos que han conformado esta crisis: “El racionalismo, que suprime las fuerzas irracionales y provoca su resurrección obsesiva en el reino de la fantasía; el cristianismo, que maldijo los instintos básicos del hombre, creando aquella conciencia lálbil que, según dijo Pascal, lo hizo enfermar; la tecnocracia, que materializó al hombre y lo encerró en las grandes ciudades, aislándolo al mismo tiempo; la inestabilidad social, o sea, la permeabilidad de las clases que ha puesto en evidencia la transitoriedad de la existencia, aumentando la inseguridad y la angustia vital; la mecanización del idioma, y, finalmente, la invención de la imprenta, la cual ha hecho posible la lectura individual y el análisis profundo de los problemas, actividad introspectiva esta, que, por otro lado, llevó al aislamiento social y fomento la mentalidad analítica de la cultura científica”.¹⁰

⁸ “Expresión con la que el crítico A. Rana y el escritor mexicano C. Fuentes designaron en 1964 y 1965, respectivamente, un conjunto de novelas de gran calidad artística y sorprendente originalidad que aparecen en diversos países hispanoamericanos en el transcurso de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Estas novelas conseguirán, a lo largo de esta última década y la siguiente, una amplia y acogida internacional, fenómeno al que se le aplicará más tarde la etiqueta de “boom” de la nueva narrativa hispanoamericana”.

⁹ (Siebenman p.224-238.1988).

¹⁰ Op. cit. p. p. 225-226.

Según el análisis de Sábato, gran parte de la culpa de esta crisis que arrasa y aniquila al hombre moderno que es capaz de sentirla, la tiene la razón erigida como única guía, o sea, el racionalismo a ultranza y excluyente y se prurito analítico, y, por otra parte los adelantos materiales al servicio del hombre y contra su riqueza espiritual. Pero, sin embargo, Sábato ve y encuentra en uno de los productos de tan nefasta herencia su propia solución. Y este producto no es otro que la novela.

Hablando ya propiamente del quehacer literario, para Sábato existen dos tipos de escritores: el que escribe por instinto lúdico y para deleite de sus lectores y el *que escribe para profundizar en la condición humana, siendo menos un inventor que un descubridor*.¹¹ Ni que decir tiene que Sábato se incluye entre los últimos. Por lo tanto, ya tenemos una postulación cercana en el tiempo de la utilización de la obra literaria, en este caso de la novela, como instrumento de investigación filosófica, como instrumento para profundizar en los terrenos que le están vedados a la razón y por lo cula se hacen necesarios otros métodos y medios para llegar, si es que ello es posible, a una hipotética explicación.

Julio Cortázar, conocedor o no de los postulados sabatianos —aunque sospechamos que sí— de las posibilidades epistemológicas de la novela, ensayará el mismo método aunque ampliándolo al modo de entender y construir el artefacto novelesco. Esta extensión a lo formal, aunque las obras de Sábato también incluyen novedades formales importantes -aunque no una reflexión teórica o metateórica dentro de sus novelas son una vuelta de tuerca más al cuello del cisne novelístico tradicional.¹² Además, Cortázar es consciente de los límites de la novela y de los medios que ésta presta, o sea , el lenguaje. Cuando los límites aparecen, aparece a su vez la ironía y el humor de este grandísimo *cronopio* que es Cortázar, algo que se echa en falta en el estilo austero, crudo, directo y, en muchas ocasiones, angustioso de Sábato.

La obra de Julio Cortázar.

El período pre-crítico. Los Reyes, Bestiario, Final del juego las Armas secretas

La obra literaria de Julio Cortázar se inicia con un poemario titulado *Presencia* y que aparece en 1938 firmado con el seudónimo de Julio Denis. Esta primera incursión en el mundo de la literatura conllevará un pequeño fracaso, el cual llevará a Cortázar a replantearse la tarea de escritor. Esta necesidad de encontrar una voz propia sumergirá al joven Denis en un largo silencio del que no decidirá salir hasta haber encontrado su tono poético y un estilo propio e inconfundible.

¹¹ Op. cit. p.225

¹² El aspecto formal de la novela y las reflexiones sobre el quehacer novelístico y sus posibilidades constituyen en “entre otras cosas” del título de este trabajo. Nota del autor.

¹³ En *Los reyes* se invierte el valor y el sentido del mito del Teseo vencedor del Minotauro, en el que el Minotauro sería el ser raro, extraño, fácilmente identificable con el Poeta dentro de la sociedad actual. Por su parte, Teseo se presentaría como el símbolo de la chatería estética y ramplona de la burguesía que rechaza la creatividad no productiva.

Este silencio se romperá con la obra “mitológica” *Los Reyes* (1949) en la que el autor argentino empieza a dejar patente su particular transvaloración de todos los valores¹³ y que a lo largo de su obra posterior se extenderá a problemas de mayor envergadura tanto social como filosófica.¹⁴

En *Los reyes* se invierte el mito de Teseo vencedor del Minotauro. Este cambio de perspectiva le va a servir a Cortázar para llevar a cabo una denuncia en el terreno estético, y, por decirlo de alguna manera, en el terreno de la sociología del arte. Cortázar ha avisado en varias ocasiones del carácter estetizante de esta obra, de su valor por sí misma pero la crítica no ha querido dejar de ver, quizás un tanto a posterior, una denuncia potencial más allá del terreno estrictamente estético-literario, e incluso, se han hecho lecturas en el plano ético-moral.¹⁵

El núcleo central de este período lo forman una serie de libros de cuentos hasta que llegamos a *Rayuela* en 1963. Las colecciones de cuentos son *Bestiario* (1951), *Final el juego* (1956, segunda edición, 1964) y *Las Armas secretas* (1959).¹⁶ En estos cuentos Cortázar se revela como un maestro en lo que se ha dado en denominar “realismo mágico” “literatura neo-fantástica”, y que él mismo se ha encargado de definir en más de una ocasión¹⁷ para diferenciarlo del relato fantástico tradicional o de la literatura gótica de los siglos XVIII y XIX.

Los rasgos más característicos a destacar, esos rasgos mediante los cuales el autor encuentra la originalidad deseada y la crítica no ha dejado de poner de manifiesto se basan en la facilidad con la que elementos ajenos a la realidad cotidiana se instauran en ella con toda naturalidad. Nada cruje en esta unión, todo se desarrolla de la manera más natural; lo irreal, los nuevos elementos fantásticos, de ahí la denominación de neo-fantástico, pasan a normalizarse por la actitud de aceptación de los protagonistas y del narrador que en ningún momento se plantean la irrealidad o la imposibilidad de un hecho como el que les está aconteciendo o narrando. Pasados algunos cuentos, el lector también acaba por aceptar cualquier posibilidad que se nos plantee.

Este recurso permite a Cortázar la manipulación de las coordenadas espacio-temporales que permitirán a algunos personajes el desdoblamiento en otros personajes pertenecientes a otras épocas, a otros tiempos y espacios, pero también le permitirán una apertura hacia otros mundos posibles, hacia otras realidades que nuestra razón y nuestra costumbre nos han ido vedando y que pueden estar más cerca de lo que pensamos, siempre que pensemos y que tengamos la valentía de actuar en consecuencia con esta nueva posibilidad.

Entonces, tras estos cuentos, aparentemente lúdicos, entretenidos, disparatados, incluso, se encuentra latente una crítica al pensamiento racionalizantemente enfermizo de la sociedad occidental. La posibilidad de un comportamiento, de una vida al margen

¹⁴ La transvaloración de todos los valores a nivel filosófico es la parte que ha dado origen a este trabajo y que se centra en la obra capital de Cortázar, *Rayuela*.

¹⁵ ver “*Los Reyes*” o la irrespetuosidad ante lo real de Cortázar” de Luis Bocaz en Giacomani: 1972.

¹⁶ La obra cuentística de Cortázar no se detendrá a lo largo de su obra, ya que la retoma tras *Rayuela* con colecciones como *Todos los fuegos, el fuego* (1966), *Octaedro o Alguien que anda por ahí, Queremos tanto a Glenda*.

¹⁷ Un buen ejemplo lo encontramos en el artículo “Del cuento breve y sus alrededores” incluido en *Último round*. Debate, Madrid, 1992. p. P.42-55

de las leyes científicas y sociales que rigen la vida tal y como la conocemos queda ahogada por una visión, la científica, o la guiada por la costumbre en el plano social, muy limitada. El resultado de esta visión limitada de la realidad comporta una castración de las potencias no racionales del ser humano, lo cual comporta, a su vez, una escisión del ser en cuanto ser complejo. Este reduccionismo ha sido el gran aliado del progreso científico, una de las claves de su éxito. Cortázar piensa que el hombre ha pagado un precio demasiado alto por este progreso –material, siempre, nunca espiritual, de ahí la crítica y que no es otro que anulación de sus pasiones y de las pulsiones que han quedado tras la costra de la Gran Costumbre, la gran enemiga del conocimiento ontológico del ser humano. Cortázar piensa, está convencido, que “rascando” en esa costra mediante la transgresión de la norma a todos los niveles, podremos encontrar la verdadera realidad del ser humano.

Esa búsqueda ontológica, se explicitará en uno de los cuentos de *Las armas secretas* de 1959: “El perseguidor”. Con este cuento Cortázar va a dar un giro a su obra, poniendo de manifiesto sus preocupaciones, sus aspiraciones y sus ideas a cerca de lo que es el hombre y lo que debe Ser el hombre. La etapa crítica, en el sentido más kantiano del término, culminará en *Rayuela*, pero continuará con obras como *62, modelo para armar*, que nace del capítulo 62 de *Rayuela*, o *Libro de Manuel* (1973).

2. El período Crítico. El perseguidor y Rayuela

Cortázar ha manifestado en más de una ocasión que con “El perseguidor” su obra cambia de dirección, de meta y de estilo. Por lo tanto podemos, ver en este cuento el punto de partida hacia una nueva forma de enfocar la literatura y una nueva manifestación de su que hacer literario, aunque, como hemos dicho antes, el cambio no es tan radical como algunos críticos han señalado.

Cortázar habla de “El perseguidor”: “Hasta ese momento me sentía satisfecho con invenciones de tipo fantástico. En todos los cuentos de Bestiario y Final del juego, el hecho de crear, de imaginar una situación fantástica que se resolviera estéticamente, que produjera un cuento satisfactorio para mí, que siempre he sido exigente en ese terreno, me bastaba. Bestiario es el libro de un hombre que no problematiza más allá de la literatura. Sus relatos son estructuras cerradas y los juegos de Final del juego pertenecen todavía al mismo ciclo. Pero cuando escribí “El perseguidor” había llegado un momento en que sentí que debía ocuparme de algo que estaba mucho más cerca de mí mismo. Aborde un problema de tipo existencial, de tipo humano, que luego se amplió en *Los premios*¹⁸ y, sobre todo, en *Rayuela*.”¹⁹ Esta cita nos ofrece un resumen fidedigno de la evolución de la obra cortazariana, pero el final de la cita nos aclara el punto al que nuestro autor llega y hacia donde van dirigidas sus nuevas intenciones y sus nuevas obras. Vuelve a hablar Cortázar: “En “El perseguidor” quise renunciar a toda invención y ponerme dentro de mi propio terreno personal, es decir, mirarme un poco a mí mismo.

¹⁸ La novela *Los premios* apareció en 1960.

¹⁹ (Lastra, 1985) p. 27.

Y mirarme a mí mismo era mirar al hombre, mirar también a mi prójimo. Yo había mirado muy poco al género humano hasta que escribí “El perseguidor”.²⁰

La importancia de las palabras de Cortazar justifican la utilización de una cita tan larga. Poco podemos añadir a esta declaración de intenciones, pero lo que si que podemos hacer es analizar cómo cristalizaran estas intenciones, formales y temáticas, en *Rayuela*, la obra más importante de Julio Cortazar.²¹

Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, *Rayuela* se presenta como el corolario a unas nuevas intenciones creativas que se ven enriquecidas con inquietudes ontológicas de primer orden. De esta manera se opera un doble cambio, formal y temático, en la nueva aventura ya que la complejidad del nuevo tema —la búsqueda del verdadero SER HUMANO y de su nueva vida—.

Parecen estar vedados a la estilística del cuento o de la novela rollo-chino.

La crítica a la literatura, Cortazar la deja en manos de Morrelli; la crítica al estado actual del hombre y de la sociedad se repartirá entre Horacio Oliveira, el resto del los miembros del Club de la Serpiente, ya que, no lo olvidemos, la serpiente en símbolo del conocimiento desde el Antiguo Testamento, y del narrador, aunque muchas veces éste se confunde con el protagonista Horacio Oliveira.

Ya hemos puesto de manifiesto que *Rayuela* se plantea como una búsqueda, como una camino que pretende encontrar la autenticidad del hombre, o sea, en toda su complejidad. No debemos olvidar que la novela empieza con una pregunta “¿Encontraría a la Maga?” —, una pregunta que podría pasar desapercibida si no somos capaces de entender lo que la Maga y su mundo significan para Horacio más allá del amor.

La Maga representa, al igual que Johny en “El perseguidor”, la intuición, el conocimiento primitivo no contaminado por un bagaje intelectual limitador y eterno creador de prejuicios disfrazados de “epojé”²² mal entendida y peor disimulada. A este lado del conocimiento se encontrarían Horacio Oliveira en *Rayuela* y Bruno en “El perseguidor”, aunque con notables diferencias.

Horacio y los miembros del Club de la serpiente no son intelectuales al uso; no gozan de una posición social que les permita vivir de los frutos de su intelecto; más bien vienen a representar la nueva figura del bohemio finisecular o a la nueva juventud de la “Rive gauche”: en fin, del artista comprometido única y exclusivamente con su obra, sea la que sea, aunque sin desestimar la lucha social y política

Horacio Oliveira iría un poco más allá, ya que no se le conoce actividad artística alguna, mi compromiso social como político, aunque en algunos momentos nos hace creer que *su libro que nunca escribiré*.

Su vida transcurre entre la divagación, la conversación y el amor y el desamor de la Maga. Oliveira está comprometido consigo mismo, con la que cree que es su causa, muy

²⁰ Op.cit. p. 27

²¹ Por problemas de espacio y de tiempo dejaremos de lado el análisis de *Los premios* y de “El perseguido”, aunque aludiremos a ellas siempre que sea necesario.

²² “En el vocabulario filosófico es común ya usar el término “epojé”, transcrito a veces “epoche”, como transcripción del vocablo griego (suspensión, suspensión del juicio), que los filósofos de la Nueva Academia (especialmente Arcesilao y Carnéades), y los escépticos (especialmente Enesidemo y Sexto Empírico) usaron para expresar su actitud frente al conocimiento. “Epojé”, en la definición de Sexto el Empírico, “es un estado de reposo mental, por el cual ni afirmamos nada” (Ferrater Mora, 1999)

por encima de cualquier otro compromiso: su compromiso es la búsqueda de la autenticidad humana. Dice Horacio a este respecto: “¿Cual era la verdadera moral de la acción? Una acción social como la de los sindicalistas se justifica de sobra el terreno histórico. Felices los que vivían y dormían en la historia. Una abnegación se justifica casi siempre como una actitud de raíz religiosa. Felices los que amaban al prójimo como a sí mismos. En todos los casos Oliveira rechazaba esa salida del yo, esa invasión magnánima del redil ajeno, bumerag ontológico destinado a enriquecer al que lo soltaba, a darle más humanidad, más santidad. Siempre se es santo a costa de otro, etc. No tenía nada que objetar a esa acción en sí, pero la apartaba desconfiado de su conducta personal. Sospechaba la traición apenas cediera a los carteles en las calles o a las actividades de carácter social; una traición vestida de trabajo satisfactorio, de alegrías cotidianas, de conciencia satisfecha, de deber cumplido.”²³

Estas palabras de Horacio dejan claras cuales son sus pretensiones y cual es el precio que esta dispuesto a pagar por conseguir, por intentar llegar a una respuesta satisfactoria. El rechazo del compromiso social y político se puede entender como un paso atrás en la tan ansiada búsqueda de la felicidad del hombre, pero para el protagonista resulta ser un sacrificio necesario por lo limitado de las conquistas en el plano social y político, por muy importantes que estas puedan ser. La búsqueda de Horacio va más allá de todas esas acciones que tan grandes hacen a los hombres, porque la búsqueda del nuestro protagonista pretende una respuesta total sobre la esencia del hombre: Horacio Oliveira pretende de una aventura ontológica total.

Lo que Horacio ansía lo posee la Maga. Horacio desea introducirse el mundo Maga, ver como ella ve, porque en ella reconoce lo que cree como verdadera naturaleza humana y, además, conoce muy bien cual es su problema y en una ocasión se lo dice claramente. Habla la Maga: “Vos buscás algo que no sabés lo que es.”²⁴ El rechazo instintivo, y no sistemático, y por ello menos natural, más forzado de Horacio, de las normas sociales y la posibilidad de disfrutar o de sufrir las cosas sin necesidad de analizarlas son las armas que, sin saberlo esgrime la Maga y que Horacio ansía.

La sensibilidad aguda y el vicio analítico destrozan la felicidad de cualquiera, por eso Horacio se siente como una víctima de sí mismo, pero, en ultima instancia, de la razón que le ofrece los medios intelectuales que le permitirán no llegar a conocer nada de lo que el siente como verdaderamente importante. Frustrante, de ahí su rechazo y, en última instancia, su aspereza hacia todo lo que le rodea. Horacio es como un vaso de agua en la tormenta, como muy bien apunta Gregorovius quien traza una perfecta descripción de la situación “metafísica” de nuestro protagonista durante una entrevista con la Maga: En estos términos acertados términos se expresa Ossip tras haber manifestado a la Maga que Horacio *es una víctima de la cosidad*. Habla Ossip: “La cosidad es ese desagradable sentimiento de que allí donde termina nuestra presunción empieza nuestro castigo. Lamento utilizar un lenguaje tan abstracto y casi alegórico, pero quiero decir que Oliveira es patológicamente sensible a toda imposición de lo que lo rodea, del mundo en el que vive, de lo que le ha tocado en suerte, para decirlo amablemente. En una palabra,

²³ (Cortázar, 1996)

²⁴ (Cortázar, 1996)

le revienta la circunstancia, más brevemente, le duele el mundo.”²⁵ Este exacto análisis que Gregorovius hace de Horacio clara la posición de Horacio para con el mundo que le rodea y la época en que le ha tocado, pero quedan fuera del análisis los motivos por los cuales siente ese resentimiento. Y estos motivos son los que vamos a intentar mostrar.

Yo creo, al hilo de la cita, y teniendo en cuenta la totalidad de la novela y, más concretamente todos aquellos momentos en los cuales habla Horacio o se dejan entrever sus anhelos, que serían dos los motivos del resentimiento de nuestro protagonista hacia el mundo que le rodea.

El primero estaría relacionado con su su radicalización en lo tocante a la acción política y social, al dejarla de lado, aunque piense que también será necesaria llegado el momento. Este tipo de acciones, al igual que las que están guiadas por la Gran Costumbre, son fáciles soluciones que limitan y socavan lo que sería la acción verdaderamente importante: la búsqueda y el conocimiento de la auténtica realidad del SER HUMANO. Una vez resuelto este interrogante, piensa Horacio, el resto será más fácil ya que el hombre se podrá enfrentar sin tapujos a lo que le es inherente indiscutiblemente. Creo que es por esta circunstancia por la que Horacio minimiza, que no desprecia, los logros sociales y políticos.

El segundo motivo o vendría impuesto por la situación a la que ha llegado la humanidad y en la que ineludiblemente está inmerso Oliveira. La crítica a la sociedad occidental y a la razón que la ha guiado con mano firme desde Sócrates, esta bajo sospecha al no haber resuelto ninguno de los problemas que resultan prioritarios para el hombre. Por el contrario, el hombre está agasajado materialmente, pero, contrariamente a lo que paso en la Grecia antigua, ha ido sumando una infinidad de capa superficiales que lo ha ido separando de sí mismo y de los demás hombres. El hombre se entregó al progreso científico, al que creía la panacea para todos los males olvidando que también era un animal metafísico.

Creo sinceramente que estos dos aspectos de la realidad son los que dan bronca a Horacio, aunque sea consciente de la magnitud de la empresa. A lo largo de la novela Horacio pone de manifiesto la enorme envergadura de su búsqueda, e incluso pone en duda que lo que se plantea sea la solución. Y, en el colmo de apertura mental, puede llegar a dar como válida la solución de integrarse en el redil anónimo de la humanidad, abriendo la puerta a la posibilidad de una gran equívoca gran equivocación; la suya. “...al fin y al cabo algún encuentro había...”²⁶ ***

²⁵ (Cortázar, 1996).

²⁶ Con estas palabras termina una de las lecturas de *Rayuela*. (Cortázar, 1996, p. 509).

BIBLIOGRAFIA

- Alazraki, J., Ivask, I. *La isla final*, Ultramar, Serie azul, 1978
- Aronne Amestoy, Lydia, *Cortázar y la novela mándala*. Ed. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1972.
- Cortázar, Julio, *Rayuela*, Ed. Cátedra, Madrid, 1996
- Giacomo, Helmy F., *Homenaje a Julio Cortázar*, Las Américas, N.York, 1972.
- Lastra, P. (Editor), *Julio Cortázar*, Taurus, Madrid, 1981.
- Siebenman, Gustav, *Ensayos de literatura hispanoamericana*, Taurus, Madrid, 1988.

ARTE CONCEPTUAL Y MUNDO INVERTIDO

Domingo Hernández Sánchez

Universidad de Salamanca

RESUMEN: El artículo examina una relación entre las distintas etapas seguidas por el llamado arte conceptual y la categoría hegeliana del mundo invertido. Se pretende con ello mostrar un ejemplo de relación entre arte y filosofía en la que ésta ayude a entender e interpretar los complejos caminos que sigue el arte contemporáneo. Por ello, la conexión desarrollada entre algunas ideas de Hegel y los fundamentos teóricos de Joseph Kosuth, entre otros artistas, se presenta como una conexión dinámica entre arte y filosofía que vaya más allá de una filosofía “del” arte en muchas ocasiones demasiado alejada de las concreciones artísticas.

ABSTRACT: This article draws a particular relationship between several stages followed by the so called conceptual art and the hegelian category of inverted world. The study purportedly exemplifies a kind of relation between art and philosophy able to promote understanding of the complexities involved in contemporary art. Interplay between hegelian ideas and the theoretical foundations of Joseph Kosuth and other artists is presented as a dynamic connection of art and thought, close to artistic concretion as philosophy “at” art and beyond any philosophy “of” art.

El arte conceptual, entendido de un modo lo más amplio posible, es seguramente el momento artístico en el cual arte y filosofía se encuentran más estrechamente vinculados. Y, sin embargo, esa misma vinculación es la que llevaba a Joseph Kosuth en 1969 a decir que “la estética no tiene, conceptualmente, la menor importancia para el arte”,¹ el mismo Joseph Kosuth que, en palabras de Arthur Danto de 1997, “es un artista cuyo conocimiento de la filosofía es excepcional y fue uno de los pocos artistas que trabajaron en los sesenta que tuvo los recursos para sobrellevar un análisis filosófico sobre la naturaleza general del arte”.² Ante esto, las cuestiones que surgen son inmediatas: ¿qué estética? ¿qué filosofía? ¿qué arte? Porque, si algo está más o menos claro, ello es que el arte de nuestro tiempo, debido sobre todo al papel de las nuevas tecnologías, pero no únicamente, “vive internamente una tensión, un desencaje,

¹ Kosuth, J.; “Arte y filosofía, I y II” (1969), en: Battcock, G. (Ed.); *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977, p. 67.

² Danto, A. C.; *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 36.

constitutivo, que le da un sentido propio, distinto”, como escribe José Jiménez.³ Esa tensión, ese desencaje del arte actual, ese preguntarse constantemente a sí mismo por su propia función, es la continuación del proceso iniciado en los años sesenta y setenta, y que ya había sido anunciado por Marcel Duchamp, entre otros, bastantes años antes. El propio Kosuth, asumiendo las ideas de Duchamp,⁴ lo resumía diciendo que la única tarea para un artista de “nuestro tiempo” era investigar la naturaleza del mismo arte.

Este contexto, alrededor del arte conceptual como referente ineludible para entender el arte de nuestro tiempo, constituye el espacio en el que se va a desarrollar este escrito. El objetivo es mostrar una relación concreta entre arte y filosofía que vaya más allá de las connotaciones filosóficas del arte conceptual. Así, si el hecho de elegir el conceptualismo es intencionado y remite a ese propósito de re-examinar la relación entre arte y filosofía en un momento artístico en el que la relación parecía ser evidente, también será intencionada la elección de la filosofía concreta que va a aparecer aquí. Tal filosofía vendrá representada por un autor determinado, Hegel. Hegel... el filósofo que aparece constantemente unido a la lectura de Danto del fin del arte, el autor que, cada vez más habitualmente, parece que lo único que hizo y dijo fue el citadísimo “el arte nos invita a la consideración pensante, y no por cierto con el fin de provocar arte de nuevo, sino de conocer científicamente qué es el arte”.⁵ Y, sin embargo, no es, como veremos, el Hegel de la *Estética* el que nos interesa, no es el Hegel de Danto el que aparecerá aquí, aunque, precisamente, la remisión a Hegel por nuestra parte se inicia precisamente ahí, en el hecho de mostrar un modo distinto de acudir a Hegel para referir tanto al arte conceptual como al arte actual en general.

El objetivo consiste, pensando tanto en el arte conceptual como en Hegel, en mostrar una aplicación directa de la conexión entre filosofía y arte en cierto modo distinta de un arte filosófico y de una filosofía del arte. Más que una Filosofía *del* arte, será una filosofía *de* arte, orientada por determinaciones concretas, por problemas concretos, por aplicaciones concretas. Ese modelo de relación entre filosofía y arte, el de aplicar la filosofía a momentos artísticos concretos, casi el de ayuda para entender determinados aspectos estéticos, es el que veremos ahora en una relación particular entre Hegel, por un lado, y el arte conceptual y sus consecuencias, por otro.

Los caracteres generales del arte de concepto son suficientemente conocidos: la renuncia al tradicional objeto artístico como artículo de lujo, permanente, con cualidades únicas, es decir, la crítica de la condición aurática de la obra de arte; el acento fortísimo en las ideas, que llega hasta el punto de definir la conversión de un objeto en obra de arte no a partir de su cualidad estética, sino de la idea que precede a su realización; la pertenencia de la reflexión teórica a la misma obra de arte o, en algunos casos, la

³ Jiménez, J. “Un arte dislocado”, en: *Revista de occidente*, nº 225, febrero 2000, p. 16.

⁴ Kosuth, J.; “Arte y filosofía, I y II”, op. cit. p. 66: “La función del arte, como cuestión, fue originalmente planteada por Marcel Duchamp. [...] Con los *ready-mades* el arte cambió su enfoque de la forma del lenguaje a lo que se decía. Lo cual significa que Duchamp cambió la naturaleza del arte de una cuestión de morfología a una de función. Este cambio -de la “aparición” a la “concepción”- fue el principio del arte “moderno” y el principio del arte conceptual. Todo arte (después de Duchamp) es conceptual (en su naturaleza) porque el arte sólo existe conceptualmente”.

⁵ Hegel; *Lecciones sobre la estética*. Barcelona: Akal, 1989, p. 14.

identificación entre ellas,⁶ la importancia primordial de la relación entre el lenguaje y el arte; la crítica del carácter sensible y material de la obra de arte, etc., etc. Todos éstos son caracteres generales que afectan, de un modo u otro, al arte de concepto desde sus inicios en los años sesenta con Weiner, Kosuth, Barry, el grupo *Art & Lenguaje*, etc., hasta sus consecuencias en las tendencias neoconceptuales de los ochenta y noventa.

Sin embargo, y como es evidente, esos caracteres generales no están recogidos del mismo modo en todos los representantes del arte conceptual, ni en sus diferentes etapas. Porque, por supuesto, es posible distinguir etapas en el arte de concepto. Si en un primer momento, el elemento de desmaterialización era primordial y se confería una prioridad desmesurada a la idea sobre la realización, en momentos posteriores, como ha escrito Simón Marchán, “ya no se defiende un antiobjetualismo a ultranza y se aprecia un retorno matizado al objeto en una dirección hacia los «nuevos medios»”.⁷ En realidad, ésta es la clave que me interesa, la relación entre la actitud anti-objeto, el énfasis en la idea y la desmaterialización de la obra, por un lado, y la vuelta razonada a lo sensible, a lo material, aunque esté mediada por esos primeros rasgos idealistas. Con ello, el contexto en el que nos estamos moviendo es el de la dialéctica más clásica, el de la cuestión filosófica por excelencia desde sus orígenes en Grecia, la relación entre la idea y lo sensible, entre el concepto y el objeto.

En el que se suele considerar el texto clave para entender el conceptualismo en sus momentos iniciales, el “Art after Philosophy” de Kosuth de 1969, aparecía citada una frase de Sol LeWitt que hoy día ya casi ha adquirido los caracteres de clásica: “La idea se convierte en una máquina que produce arte”.⁸ El texto completo de LeWitt decía: “En el arte conceptual la idea o concepto es el aspecto más importante de la obra... Toda la planificación y decisiones se hacen por adelantado y la ejecución es un asunto rutinario. La idea se convierte en la máquina que hace arte”.⁹ Es importante entender esta referencia de Kosuth a LeWitt, porque ya en ella se percibe el nacimiento problemático de las tesis más radicales del arte conceptual.

Kosuth toma la idea de LeWitt para ilustrar su noción del arte como tautología, es decir, las obras de arte serían proposiciones analíticas que no proporcionan información sobre ningún hecho, sino que se mostrarían como una proposición presentada dentro del contexto del arte como comentario artístico. Con ello, según Kosuth, “lo que el arte tiene en común con la lógica y las matemáticas es ser una tautología; es decir, la «idea artística» (u «obra») y el arte son lo mismo y puede ser apreciada en cuanto arte sin salir del contexto artístico para su verificación”.¹⁰ Y, sin embargo, la idea de LeWitt en ningún caso pretendía llegar a este concepto lógico y tautológico del arte, lo que explicaría que Kosuth se sintiera mucho más influido por Duchamp, Ad Reinhardt o

⁶ Ese carácter del arte conceptual lo ha expresado Francisca Pérez Carreño de un modo lo suficientemente explícito: “no es posible entender la teoría sobre el arte sin las obras, ni las obras sin la teoría”. Pérez Carreño, F. “Teoría y experiencia estética en el arte conceptual”, en: *La Balsa de la Medusa*, nº 58, 1998, p. 133.

⁷ Marchán Fiz, S.; *Del arte objetual al arte de concepto*. Madrid: Akal, 1997, p. 253.

⁸ Kosuth, J.; “Arte y filosofía, I y II”. Op. cit. p. 63.

⁹ LeWitt, S.; “Paragraphs on Conceptual Art”, en: *Artforum*, V, junio 1967, p. 80. Tomado de: SMITH, R; “Arte conceptual”, en: Stangos, N. (Comp.); *Conceptos de arte moderno*. Madrid: Alianza, 1986, p. 215.

¹⁰ Kosuth, J.; “Arte y filosofía, I y II”. Op. cit. p. 69.

Donald Judd que por el propio LeWitt.¹¹ Si Kosuth exige ese momento común del arte con la lógica, LeWitt también solicita cierta lógica... pero de lo irracional. En tres de sus "Sentencias sobre arte conceptual", de 1968, LeWitt escribía: "3. Los juicios ilógicos conducen a experiencias nuevas. 4. El arte formalista es esencialmente racional. 5. Los pensamientos irracionales deben ser seguidos con fidelidad absoluta y lógica".¹² Es este momento ilógico, irracional, si se quiere, el que verdaderamente interesaba a Sol LeWitt, un momento que se encuentra bastante lejos de ese idealismo de Kosuth.

En realidad, todo esto no sólo afecta a Sol LeWitt, sino al arte abstracto en general.¹³ Las obras de Sol LeWitt, pensando sobre todo en esas *Variaciones de cubos abiertos incompletos*, de 1974, han sido interpretadas habitualmente como manifestaciones racionalistas, matemáticas, lógicas, pero es que, en general, la abstracción ha sido considerada por numerosos teóricos como "la necesaria consecuencia del progreso triunfante de la racionalidad".¹⁴ En este sentido, al arte se liberaría de la misión de describir el universo, de las demandas de la realidad perceptiva, y el artista representaría sobre todo el momento cognitivo como tal. En referencia a Sol LeWitt, Donald Kuspit establecía en este sentido una relación explícita entre la idea de pura inteligibilidad y la noción de trascendencia. La realidad visual, como modelo clásico del arte, habría sido sustituida por la lógica y la matemática, y su agente, el entendimiento.

El problema consiste en que si hablamos de lógica, de matemática, de entendimiento, entonces necesariamente hemos de incluir una cierta economía del pensamiento, incluso del lenguaje. La lógica "se basa precisamente en la capacidad de abreviar, de bosquejar, de condensar, de ser capaz de sugerir una expansión con sólo los primeros dos o tres términos, de abarcar amplios espacios aritméticos con un puñado de elipsis, de utilizar, en resumen, la noción de *etcétera*".¹⁵ LeWitt, en cambio, pensando ahora sobre todo en la serie de sus *Cubos abiertos incompletos*, aplica constantemente su principio a todos los casos; presenta, si quiere decirse así, ejemplos constantes: manifiesta la idea mostrando los ejemplos, las distintas versiones, serializando. Él renuncia al resumen, a un principio único que remita al todo. Es un mundo donde dominan los ejemplos, donde la ley no es presentada en un formato único, sino en la multitud de sus posibles aplicaciones. Así se entienden esas referencias de LeWitt en sus "Sentencias sobre arte conceptual" a la lógica de lo irracional, a la necesidad de dejar continuar el proceso, al momento de método, orden o sistema detrás de la aparente irracionalidad de la serie. Es, utilizando palabras de Rosalind Krauss, la sistematización de la compulsión, o, de otro modo, la tranquilidad de la intranquilidad. En este sentido entendía LeWitt su noción de que la idea es una máquina que produce arte: remite al proceso, a la serie, al sistema, al

¹¹ Kosuth, J.; "Arte y filosofía, I y II". Op. cit. p. 78: "Terry Atkinson ha sugerido, y estoy de acuerdo con él, que Sol LeWitt es el gran responsable de la creación de un ambiente que hiciese, si no concebible, al menos aceptable nuestro arte. (Sin embargo, quiero apresurarme a añadir que, personalmente, me influyó mucho más Ad Reinhardt, Duchamp, a través de Johns y Morris, y Donald Judd, que no LeWitt)".

¹² LeWitt, S.; "Sentencias sobre arte conceptual" (1968), en: *Art-Language*, 1, 1969. Reproducido en: Marchán Fiz, S.; *Del arte objetual al arte de concepto*. Madrid: Akal, 1997, p. 414.

¹³ Sigo para estas ideas a ROSALIND KRAUSS; "LeWitt en progresión" (1977), en: Krauss, R.; *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*. Madrid: Alianza, 1996, pp. 259-273.

¹⁴ Ibid. p. 262.

¹⁵ Ibid. p. 268.

cúmulo de manifestaciones y ejemplos, como sus cubos, a la paradoja, a lo contradictorio. Esta es su “idea”, no la que luego entenderá Kosuth, el idealismo de la forma única, no de la serie compulsiva.

Por ello ese momento sin final de las series es determinante en LeWitt, siendo tremendamente coherente con sus obras en sus escritos: “por cada obra de arte que se materializa hay muchas variaciones que no se materializan”,¹⁶ escribía en la sentencia 12, o, de otro modo, ninguna ley, por muy universal, lógica, general que sea, abarca todos los casos. De ahí la sistematización de la compulsión, la intranquilidad de la tranquilidad, la cadena aparentemente infinita de manifestaciones. Y esto no afecta únicamente a LeWitt, sino a toda su generación: Judd, Morris, Smithson, etc. incidirán también en el momento de repetición, de serialización, de un orden entendido, con palabras de Donald Judd como “poner una cosa detrás de otra”. Rosalind Krauss lo resumía así: “fue una década extraordinaria en la que proliferaron los objetos dispuestos en cadenas aparentemente infinitas y obsesivas, cada uno de ellos en correspondencia con otro: una cadena en la que todo estaba vinculado a todo, pero en la que nada era referencial”.¹⁷ El propio Mel Bochner, en un texto de 1967 titulado “Arte serial, sistemas, solipsismo” donde mostraba la importancia para su tiempo del arte serial, comentaba la obra serial de Sol LeWitt escribiendo: “Controlando de una manera tan rígida la concepción de la obra y no ajustándola nunca a ideas predeterminadas sobre el aspecto que debería tener una obra de arte, LeWitt consigue una desgregación perceptual del orden conceptual en caos visual”.¹⁸

Lo importante de todo esto es tener claro que nos encontramos en un primer momento, un *primer mundo* (y me interesa llamarlo así, por lo que se verá) donde la aparente lógica, la aparente sistematización de las ideas es representada mediante la multitud de casos particulares. Se acude a la serie, a la repetición, al momento de progreso, precisamente para incidir en ese elemento compulsivo del sistema. Es la racionalidad de lo irracional, como mostraba LeWitt, un momento preconceptual, minimalista, donde todavía no se llega al riguroso talante idealista de Kosuth. En este sentido, este primer mundo, el de las series, el de la cadena de casos, sería muy similar en su funcionamiento al de la realidad perceptiva y sensible. También ahí, y sobre todo ahí, domina la pluralidad de los casos, la multiplicación de los ejemplos. La realidad se basa en los caracteres de pluralidad, no en la unicidad de la idea o el concepto.

Si éste es un primer mundo, con los caracteres expuestos y situado alrededor de Sol LeWitt, el segundo mundo vendría representado por las tesis más rigurosas, idealistas, de los inicios del arte de concepto. Son las ideas que abogan por la progresiva desmaterialización del objeto artístico, el énfasis prioritario en la teoría y el lenguaje, la superación del elemento sensible y físico de la obra, o, en general, la afirmación de que, para hacer arte, únicamente es necesaria la idea. Son las concepciones del primer Kosuth sobre el arte como tautología, donde lo determinante es la autorreflexión constante del arte sobre sí mismo y que llevan a una separación entre estética y arte permitida por una

¹⁶ LeWitt, S.; “Sentencias sobre arte conceptual” (1968). Op. cit. p. 414.

¹⁷ Krauss, R.; “LeWitt en progresión”. Op. cit. p. 272.

¹⁸ Bochner, M.; “Arte serial, sistemas, solipsismo” (1967). Reproducido en parte en: MARCHÁN FIZ, S.; *Del arte objetual al arte de concepto*. Op. cit. p. 385.

separación previa entre percepción y concepto. Lo artístico sería el concepto, no la cualidad formal, con lo que es indiferente la técnica, el material o la forma que se utilice para representarlo, llegando a considerarse prescindible el mismo hecho de la realización material favoreciendo la reducción a lo mental. Es un modelo que culmina en posiciones idealistas, subjetivistas y solipsistas que, por supuesto, han tenido su expresión más dura en los postulados teóricos de los propios artistas (con Kosuth a la cabeza), mucho más que en las prácticas artísticas de esos mismos autores: es difícil eludir el elemento material, por muy tenue o lingüístico que sea.

Sería éste un segundo mundo, suprasensible, donde la naturaleza física de la obra queda en un oscuro segundo plano: se acude a los proyectos, a los documentos, a las fotografías, a los mapas, al empleo de espacios en revistas y periódicos (Kosuth), etc., tratando de eludir constantemente ese elemento aurático del material artístico clásico. Por supuesto, el protagonismo principal lo tendrá el lenguaje, llegando hasta el punto, con el grupo *Art & Language*, de no utilizar otro material que no fuese la impresión sobre el papel. En este sentido, como decía Rosenberg en "Arte y palabras", "no es exagerado decir que hoy en día los cuadros se "ven" con los oídos".¹⁹

Y, sin embargo, estas ideas, que culminan en todo tipo de mentalismos y solipsismos, remiten únicamente a esas posturas iniciales del arte de concepto, las versiones más puristas, si se quiere. Pero todo el arte de concepto no se reduce a este modelo lingüístico y tautológico de los planteamientos iniciales, por ejemplo, de Kosuth, planteamientos, y hay que insistir en ello, que se encuentran mucho más en las propuestas teóricas que en las prácticas artísticas de los mismos autores. Como ha visto claramente Simón Marchán, habría una segunda versión del "concepto", donde la prioridad la tiene el proyecto, los juegos de asociaciones y comparaciones entre el concepto y la percepción, y que, por tanto, no elimina la materialización del objeto artístico. Sólo en los casos extremos de la línea lingüística del arte de concepto se abandona totalmente la materialidad del objeto. La mayoría de las veces, por contra, de lo que se trata "por encima de un antiobjetualismo a ultranza e indiscriminado, es de desplazar el énfasis sobre el objeto a favor de la concepción y del proyecto, de la conducta perceptiva, imaginativa o creativa del receptor. Incluso en los casos más extremos no puede darse una desmaterialización completa, pues las palabras escritas u orales son también "objetos culturales", perceptivos, a las que se les atribuye una significación".²⁰

En este sentido, no deja de ser curioso que Robert Smith, en su artículo "Arte conceptual" de la compilación editada por Nikos Stangos diga del *Kilómetro vertical en tierra* de Walter de Maria de 1977 (una barra de latón de un kilómetro enterrada en el suelo de la que sólo se ve su extremo superior) que "a pesar de su materialidad y de su tamaño, la obra existe sobre todo en la mente del espectador, aunque esa existencia se intensifique considerablemente por el hecho de saber que tan grandiosa concepción se ha llevado realmente a cabo".²¹ En el fondo, la tesis de Smith es que la barra enterrada

¹⁹ Rosenberg, H.; "Arte y palabras" (1969), en: Battcock, G. (Ed.); *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977, p. 119.

²⁰ Cfr. Marchán Fiz, S.; *Del arte objetual al arte de concepto*. Op. cit. p. 251-2.

²¹ Smith, R.; "Arte conceptual", en: Stangos, N. (Comp.); *Conceptos de arte moderno*. Madrid: Alianza, 1986, p. 218.

es un objeto físico, mientras que la experiencia artística, la obra de arte, sería la experiencia mental de esa barra.²² Es un mentalismo desmesurado, una concepción dualista en la que “conceptual” ha pasado a identificarse con “mental”. Y ésta es una lectura apresurada del arte de concepto, porque trata de entender con los planteamientos del conceptualismo más radical, el de sus inicios, otras obras y autores que, claramente, como es el caso del *Kilómetro en tierra*, no están situados en esa concepción. Dicho de un modo lo suficientemente claro: no todo lo que no se ve es conceptual, ni siquiera mental. Decir que la obra de Walter de Maria sólo existe en la mente del espectador es, precisamente, romper el sentido de la obra.

Y es que, ya desde sus inicios, es difícil mantener esta idea mentalista referida al arte de concepto. Si Kosuth en sus escritos más radicales postulaba ese arte de la idea como protagonista, ya Mel Bochner escribía en un párrafo fundamental: “Por una serie de razones a mí no me gusta el término Arte Conceptual. La connotación de una fácil dicotomía con la percepción es demasiado obvia e inadecuada. Una implicación desafortunada es que hay una especie de salto mítico y mágico de un nivel de existencia hacia otro; como si mediante la creación de la ficción original, su existencia no empírica esencial se convirtiera en un valor positivo (trascendente) a ser alcanzado. Ninguna cantidad de calificaciones (documentación) puede cambiar la situación de que fuera de la palabra hablada no existe el pensamiento sin una base que lo sostenga”.²³ De un modo quizá más tajante, Robert Barry, el artista que en sus inicios dejaba escapar pequeñas cantidades de gases inertes y trataba de fotografiar su dispersión, imposible de registrar, escribía: “Intento no manipular la realidad... Lo que suceda, sucederá. Que las cosas sean como tienen que ser”.²⁴ Ambos párrafos son muestras de que, ya desde sus inicios, el idealismo y mentalismo del arte de concepto son algo muy relativo. Por todos los lados se cuelan restos materiales, sensibles, “reales”. En este sentido, el texto de Bochner es definitivo: nada de saltos míticos, nada de pensamientos sin bases que los sostengan, por muy tenues que sean.

Esto no quiere decir que estos artistas olviden la importancia de la idea o del concepto, únicamente que la desmaterialización extrema, el antiobjeto radical, no entraba en sus planes. Son precisamente estos planteamientos de conceptualismo no radical los que tendrán las consecuencias más importantes, los que llevarán las tendencias conceptuales a los ochenta y noventa. El arte continúa interrogándose a sí mismo, la idea y el concepto siguen siendo elementos principales, el objeto artístico clásico permanece muchas veces en el punto de mira, la conexión entre el arte y su teoría mantiene su papel central, y, sin embargo, esas cuestiones se plantean ahora utilizando el elemento sensible y material que en un primer momento se trataba de desalojar. Es una inversión en toda regla: mostrar la idea precisamente a través de la no idea. Pero ya no a través de los ejemplos, de las repeticiones y series que veíamos en Sol LeWitt. No

²² Las críticas a la idea de Smith las ha desarrollado Francisca Pérez Carreño en “Teoría y experiencia estética en el arte conceptual”. Op. cit. p. 142 ss.

²³ Bochner, M.; “Arte serial, sistemas, solipsismo” (1970). En: MARCHÁN FIZ, S.; *Del arte objetual al arte de concepto*. Op. cit. p. 413.

²⁴ Cita tomada de: SMITH, R; “Arte conceptual”, en: STANGOS, N. (COMP.); *Conceptos de arte moderno*. Op. cit. p. 216.

se olvida en ningún momento el sentido de la idea y del concepto, no se olvida la fuerza de ese segundo mundo suprasensible, pero ahora se pretende un tercero, un tercer contexto que engulla y asuma los dos anteriores, tanto el de las series de LeWitt como el de las ideas del conceptualismo radical.

Lo visible, lo perceptible, las imágenes regresan al primer plano. Se sigue utilizando el lenguaje, aunque no de modo independiente, los nuevos medios aparecen con toda su fuerza y, en conjunto, se produce una unión entre lo conceptual y lo visual que intenta explotar al máximo tanto la fuerza de la idea como la de las imágenes o materiales sobre los que se apoya. Es una pretensión de abarcar la realidad en todas sus manifestaciones, sin olvidar ninguna, mostrando los entramados de conexiones y relaciones entre las ideas y sus plurales manifestaciones. Con palabras de Marchán, “el conceptualismo deriva cada vez más a un objetivismo preocupado por el análisis”:²⁵ se trata de mostrar al arte operando sobre lo pensado y lo percibido, intentar expresar al máximo las relaciones entre concepto y objeto que muestren, precisamente, la complejidad de lo real.

Como figura de este tercer momento, este tercer mundo donde se superan las dualidades precisamente para presentar la fuerza y complejidad de la unión concepto-objeto, nada mejor que el ejemplo clásico, el que aparece siempre que se habla de arte conceptual: la obra *Una y tres sillas* del propio Kosuth (presentación de un objeto -la silla-, su fotografía y su definición del diccionario). El ejemplo es espléndido porque permite mostrar la relación con los dos mundos anteriores: si en LeWitt los cubos se serializaban, mostrando en sus diversas formas los ejemplos de una misma idea, si en el mundo suprasensible del conceptualismo radical únicamente se habría incidido en la idea de silla, desmaterializada, alejada de sus imágenes, ahora Kosuth (y no olvidar que es una obra del año 65), al mostrar los tres niveles, presenta la univocidad de la idea precisamente a través de la pluralidad de sus manifestaciones. Tan real es el objeto sensible como su imagen o su definición. Se sigue eliminando toda ambigüedad, pero ahora a través de la diversidad de las representaciones. La serie, como lo era la de LeWitt, ya no está formada por ejemplos del mismo tipo que remiten a una idea o concepto únicos; ahora los ejemplos, los niveles son distintos, aunque la idea siga siendo la misma. La realidad se muestra precisamente en toda su complejidad, en todas sus posibilidades, y lo hace precisamente cuando la idea ha bajado de las alturas y se ha presentado en colaboración con sus múltiples manifestaciones.

En este tercer mundo, por último, no hay que olvidar la relación entre sus figuras y asuntos mucho más vitales. Si el objetivo consiste en actuar sobre lo real, en mostrar sus posibilidades, en permitir precisamente que el receptor de la obra se inmiscuya en el proyecto, las connotaciones, por ejemplo, sociales, son evidentes: nada de situación pasiva ante lo real, sino constante búsqueda de sus posibilidades. De ahí las referencias a problemas sociales, vitales, de muchos de los artistas neoconceptuales posteriores, sin olvidar en muchos casos el elemento irónico o metafórico, incluso de humor, de muestras de equívocidad o contradicción en lo real. Si se trata de explotar al máximo tanto al pensamiento como a lo real, no pueden pasarse por alto ningún medio.

Sol LeWitt y el tema de la serialización mostraban un primer mundo donde la idea era presentada a través de sus múltiples, infinitos ejemplos. El conceptualismo radical

²⁵ Marchán Fiz, S.; *Del arte objetual al arte de concepto*. Op. cit. p. 264.

presentaba un mundo suprasensible en el que idealismo y solipsismo campeaban a sus anchas. Un último momento ha alcanzado un tercer mundo en el que se asume tanto la relación con los otros dos como la fuerza de las conexiones entre las ideas o conceptos y sus registros sensibles, materiales. Pues bien, el autor que mejor ha pensado la relación entre estos tres mundos es Hegel. Y no precisamente en su *Estética*, sino en la *Fenomenología del espíritu*, en el capítulo titulado “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”, donde aparece una de las figuras más apasionantes, extrañas y a la vez complicadas de la historia de la filosofía: la del mundo invertido.

En realidad, la relación de Hegel con la abstracción se remonta a los comienzos de ésta. No hay que olvidar que la primera oleada de abstracción pura en el siglo XX se basaba en esa pretensión casi imposible de hacer obras que trataran sobre la nada. Los ejemplos claros son Mondrian y Malevich. Se pretendía pintar algo que mostrara al Ser sin determinaciones, en tanto que en ese momento de purificación, el Ser es idéntico a la Nada: ése es precisamente el comienzo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Por ello, en sus escritos Mondrian invoca constantemente a Hegel, su “equilibrio dinámico” traduce el “llegar a ser”, el “devenir” hegeliano. Rosalind Krauss lo ha expuesto de modo tajante: “*No hay manera de penetrar en su arte [de Mondrian] sin asimilar el absoluto grado de abstracción de la lógica de Hegel*”.²⁶

Al margen de estas conexiones concretas, la relación con Hegel es fundamental en momentos diversos de la historia del arte contemporáneo y, de un modo general, se puede establecer mediante ese proceso (en el que ha insistido Danto últimamente, sin ocultar la relación entre Hegel y Kosuth²⁷) por el cual el arte en su progreso tiende a la autorreflexión, a la autoconciencia, a la pregunta por sí mismo. Pero esto no remite únicamente a la *Estética* hegeliana, sino al conjunto del sistema, un sistema que, de modo explícito en las primeras secciones de la *Fenomenología del espíritu*, progresa de conciencia a autoconciencia, o, mejor, trata de investigar cómo es posible que la conciencia sea autoconciencia, cómo la conciencia llega a ser consciente de que es autoconciencia. El paralelismo con ese giro del arte desde las vanguardias clásicas, el giro hacia sí mismo, hacia la pregunta por su propia esencia, es incuestionable. La figura del mundo invertido explicaría este paralelismo de un modo más concreto.

Según Hegel, y corrigiendo a la tradición metafísica clásica de raíces platónicas, no habría únicamente un mundo sensible (el de lo inmediato, el de lo percibido, el de las apariencias) y un mundo suprasensible que daría sentido al primero (el de las leyes, el de las ideas, el de lo permanente), sino que a ellos se le añadiría un tercer mundo, también suprasensible pero distinto del segundo, que sería realmente el mundo verdadero. Este tercer mundo es lo que Hegel llama mundo invertido.

²⁶ Krauss, R.; “Una lectura abstracta de Jackson Pollock”, en: Krauss, R.; *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*. Op. cit. p. 254.

²⁷ Danto, A. C.; *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Op. cit. p. 35: “En una entrevista del año 1969 el artista conceptual Joseph Kosuth afirmó que la única tarea para un artista de nuestro tiempo «era investigar la naturaleza misma del arte». Esto suena muy parecido a la línea de Hegel que dio soporte a mi propia visión sobre el fin del arte: «El arte nos invita a la contemplación reflexiva, pero no con el fin de producir nuevamente arte, sino para conocer científicamente lo que es el arte»”.

El segundo mundo, el suprasensible mundo de las ideas platónicas, sería un reino de leyes, un “tranquilo reino de leyes”,²⁸ dice Hegel, donde la pluralidad, el dinamismo, la diferencia del mundo sensible habría desaparecido. Tiene pretensiones de ser la verdad del mundo sensible, el de las apariencias, cuando, en realidad, se caracteriza precisamente por desconfiar de él, por rechazar instintivamente lo inmediato, cuando la misma noción de inmediatez aparece trucada. Como ha visto Clément Rosset en un libro espléndido, “se desconfía de lo inmediato precisamente porque se duda de que sea efectivamente inmediato. Este inmediato se da como primero, pero, ¿no será más bien segundo?”²⁹ es decir, ¿no habrá un primero, realmente primero que le dé sentido, un mundo ideal, verdadero, etc., etc.? Ese sería el mundo de las leyes, de las permanencias, del entendimiento, mundo que fallaría precisamente en su principal intención: dar sentido de lo real.

Las leyes, las ideas, lo permanente no son la verdadera realidad, precisamente porque les falta la realidad misma. Esa era la debilidad del mundo de las ideas, y es la crítica ya clásica que le hacía Aristóteles a Platón: el mundo suprasensible está contrapuesto al sensible, no es más que, en términos de Hegel, una contraimagen. Como afirma Gadamer, “lo que precisamente le falta a esta concepción platónico-galileica del tranquilo reino de las leyes o de la legalidad una y unitaria, es la realidad misma, el alterarse en tanto que tal. Hegel habla, a este respecto, de la absolutez del cambio, o sea, el principio de la alteración”.³⁰ El supuesto mundo verdadero, el suprasensible, pretendía ser la realidad del percibido prescindiendo precisamente del cambio y la alteración, los elementos que definen la esencia de la realidad percibida. La contradicción no puede ser mayor.

El paso que da el entendimiento al construir la supuesta verdad del mundo de las leyes (y Hegel, más que en el mundo suprasensible platónico está pensando en la ciencia, en las leyes científicas que explicarían el mundo natural) es sólo un primer paso, no la verdad completa. El reino de las leyes, el tranquilo reino de leyes, no puede incluir jamás el todo de la apariencia, ya que ninguna apariencia es un caso puro de una ley, en tanto exige otras leyes, exige la multiplicación de las leyes. Así se explicaría que LeWitt y su generación, intentando mostrar las referencias de una idea única, acudieran a la serialización, a la pluralidad infinita de los momentos: sería, con palabras de Hegel, la tranquila imagen del constante cambio, donde no puede haber un final. El siguiente paso lo daría el conceptualismo en sus comienzos, por lo menos en su parte teórica, intentando directamente exponer la idea sin acudir a elementos materiales, sin restos de sensibilidad.

Para exponer la complejidad de lo real en todas sus manifestaciones habría que acudir a otro mundo en el que no desaparecieran la alteración y el movimiento, pero tampoco las ideas y principios aglutinadores. Sin entrar con detalle en la complejidad de la figura, esto es lo que Hegel llama mundo invertido: un mundo que incluya la idea y lo individual, la idea y la apariencia, y que se dé precisamente en éste, no en un

²⁸ Hegel; *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Werke, 3), 1986, p. 120.

²⁹ Rosset, C.; *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona: Tusquets, 1993, p. 56.

³⁰ Gadamer, H.-G.; “Hegel y el mundo invertido”, en: GADAMER, H.-G.; *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1981, p. 61.

suprasensible celestial. Así, la apariencia no tendrá su verdad en un mundo ajeno, sino en sí misma, y por ello dice Hegel que “la verdad de lo sensible y lo percibido es ser apariencia. Lo suprasensible es así la apariencia en cuanto apariencia”.³¹ Lo real es más que simples casos de leyes, incluye la ley y su inversión, lo cambiante y el principio del cambio, “el verdadero mundo es más bien ambas cosas, la verdad proyectada como ideal y su propia inversión”.³²

Este mundo invertido sería el que se mostraría paralelo al del arte conceptual una vez superadas las tesis iniciales más radicales, que representarían a su vez el mundo suprasensible en su sentido clásico, platónico. Del mismo modo que Bochner presentaba como desafortunada esa concepción que nos habla de “una especie de salto mítico y mágico de un nivel de existencia hacia otro”, también Hegel tacha de superficial el considerar que “una cosa sea la apariencia y otra lo en sí”.³³ Del mismo que Barry insistía en no manipular la realidad y dejar que “las cosas sean como tienen que ser”, también Hegel dice que lo suprasensible es la apariencia como apariencia, la apariencia fenoménica considerada precisamente en su momento de desaparición. En una nota personal decía Hegel que “el gran ardid es que las cosas sean como son, que no hay que ir más allá de ellas, sino simplemente tomarlas en su fenomenalidad, en vez de ponerlas como cosas en sí. La esencia de la esencia es manifestarse y la manifestación es manifestación de la esencia”.³⁴ Es decir, que no hay que buscar el mundo invertido en otro mundo, sino que se halla en éste, que es a la vez él mismo y su otro, la ley y su inversión.

Ese gran ardid de lo real, el hecho de que las cosas sean como son, en toda su complejidad, es precisamente lo que habría que tratar de mostrar, y el arte sería uno de los medios principales para hacerlo, un arte que admita conscientemente ese ardid, que sea consciente de que tanto lo material como lo conceptual, la apariencia como la esencia forman parte del mismo mundo. En este sentido, las tres sillas de Kosuth se mostrarían accediendo a la realidad “silla” en su momento material, en su momento de representación, la fotografía, y en su momento de definición: jugarían, precisamente, con las múltiples formas de darse lo real, que en su inversión incluye tanto lo material como lo conceptual, el signo como la imagen, mostrando cómo el hecho de acceder a la conjunción de mundos es precisamente aquello que mayores consecuencias ofrece.

Clément Rosset afirma que, en el fondo, el planteamiento hegeliano es el colmo de la ilusión metafísica: por lo menos Platón no intentaba esconder el mundo suprasensible. Frente a él, Hegel seguiría concibiendo un mundo suprasensible, seguiría robándonos lo inmediato, pero habría escondido eso suprasensible en el mejor lugar posible, el mundo sensible, el real. “No cabe soñar en un escondrijo mejor”, escribe Rosset.³⁵ Sin entrar con detalle en el apasionante planteamiento de Hegel, ni tampoco en el de Rosset, lo que es evidente es que con el mundo invertido tenemos la imagen de un mundo que incluye las

³¹ Hegel; *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit. p. 118.

³² Gadamer, H.-G.; “Hegel y el mundo invertido”. Op. cit. p. 68.

³³ Hegel; *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit. p. 129.

³⁴ Hyppolite, J.; *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974, p. 115.

³⁵ Rosset, C.; *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Op. cit. p. 67.

ideas y sus inversiones, los conceptos y sus manifestaciones, con el fin de intentar mostrar en todo su sentido la complejidad de lo real, sin recluirse en los puros juegos de apariencias, pero tampoco en los celestiales mundos de las ideas, sean las platónicas, sean las del conceptualismo más radical.

Si este planteamiento es correcto, si es cierto que se da ese paralelismo entre, primero, el mundo de las apariencias hegeliano, que rompen con su dinamismo la tranquilidad de las leyes, y el de la serialización en LeWitt y su generación; segundo, entre el mundo suprasensible platónico y el del conceptualismo más radical; y tercero, entre el mundo invertido y el del arte de concepto en sus variantes menos puristas (y más interesantes), de lo que se trataría ahora es de ver para qué nos sirve. No es suficiente con mostrar que hay un paralelismo, sino de aprovecharlo para intentar comprender el mayor número de significados de la realidad artística. En este sentido, lo interesante está en ver cómo culmina Hegel su desarrollo.

El objetivo de Hegel en la primera sección de la *Fenomenología* es el progreso de conciencia a autoconciencia. Para ello ha desarrollado la figura del mundo invertido, en tanto el mundo suprasensible, no sensible, es sólo un momento de lo real. Lo que se necesita es ese momento que incluya lo sensible y sus leyes, lo material y sus conceptos, la conciencia y la autoconciencia, y puestos conjuntamente, a la vez, no formando dos mundos que, como escribía Bochner, suponen una especie de salto mítico. En este sentido, según Hegel, lo verdaderamente real sería la vida.

Lo viviente es algo que se vuelve sobre sí mismo, que incluye las leyes y sus inversiones, en tanto que simultáneamente y sin posibilidad de separación pensamos las leyes y procesos que regulan lo orgánico, pero, a la vez, lo entendemos como viviente, como un comportarse del organismo mismo consigo mismo. Así, en lo viviente las diferencias y las identidades, las determinaciones y sus leyes se dan conjuntamente en un juego donde las diferencias se diluyen y las identidades se diversifican. Como escribe Gadamer, “lo que nosotros consideramos como viviente, lo tenemos que ver efectivamente, en un sentido decisivo, como un sí mismo. Pero “sí mismo” significa: autoidentidad en la indiferenciación y autodiferencia. El modo de ser de lo viviente corresponde, en este aspecto, al modo de ser del saber mismo, que entiende o comprende a lo viviente. Pues también la conciencia del ser sí mismo tiene idéntica estructura de un diferenciar que no es tal diferenciar. Con ello queda fundamentalmente completada la transición a la autoconciencia”.³⁶ La conciencia es conciencia de sí misma del mismo modo que lo viviente siente a lo viviente, se entiende como un sí mismo: lo vivo se caracteriza precisamente por el relacionarse consigo mismo, por el automovimiento.

Lo importante de este planteamiento es que Hegel, después de haber mostrado que el mundo que un idealista consideraría invertido (porque no todo en él, ni mucho menos, son casos puros que respeten la universalidad de la ley) es precisamente el mundo real, asume esa realidad, donde necesariamente debe darse vida, y muestra a ésta, a la vida, como la mediación explícita entre conciencia y autoconciencia. Hegel lo concreta diciendo que la vida es “el todo que se desarrolla y diluye su desarrollo, y se mantiene simplemente en este movimiento”,³⁷ es decir, el lugar donde las leyes y sus inversiones

³⁶ Gadamer, H.-G.; “Hegel y el mundo invertido”. Op. cit. p. 73.

³⁷ Hegel; *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit. p. 142.

(lo general y lo particular) se presentan simultáneamente en el proceso de relacionarse consigo mismo de lo viviente. Y precisamente en el proceso está la clave.

Volviendo al arte de concepto, dejando atrás su lado más purista, lo que está claro es que, de un modo u otro, se fue produciendo poco a poco un giro en el que el lenguaje se ha venido utilizando como medio para atraer la atención sobre aspectos claramente vitales y sociales, además de, por supuesto, sobre la relación del arte consigo mismo. Huebler y Hans Haacke en sus referencias políticas o existenciales (los “secretos auténticos” de Huebler, el *Sistema social en tiempo real* de Haacke); el lenguaje utilizado, de un modo u otro, unido a los propios cuerpos de los artistas (Vitto Acconci, Chris Burden, Gilbert y George), y, quizá sobre todo, esa vertiente empírico-medial (Becher, Burgin, el propio Kosuth), en palabras de Marchán, que reivindicaría la relevancia de la imagen, la percepción o la comunicación (con una conexión explícita con los nuevos medios), todos ellos son consecuencias del conceptualismo más purista que poco a poco amplían su espectro de visión mostrando una serie de referencias antropológicas, vitales e incluso sociales asumiendo la relación entre la conciencia y la autoconciencia artística. Esas referencias no remiten, por supuesto, únicamente a los temas, a los contenidos, sino, sobre todo, a la relación con la propia obra de arte.

Si el arte conceptual no deja de ser un arte de conocimiento, todos esos juegos de imágenes, de fotografías, de documentación, en sus diferentes modos y formatos, que utilizan sus representantes, no tienen otra intención que mostrar a la realidad en toda su complejidad. También aquí, como en Hegel, la clave está en el proceso, el proceso para completar la obra, el proceso de la obra para comunicar, el proceso del espectador para aumentar su conocimiento de lo real: “El arte deviene un proceso permanente. Los índices, ofrecidos por la obra, los elementos señaléticos, indicativos, lo inacabado, provocan e impulsan el *proceso productivo de la recepción-creación*. En lugar de los tradicionales objetos, el “conceptual” instaura procesos artísticos, es decir, procesos comunicativos de un *valor polifuncional*, en los que el receptor, en vez de aceptar pasivamente lo dado, protagoniza operaciones activas”.³⁸ Las referencias sociales, en tanto lo que nos estamos jugando es nada más y nada menos que la inmersión en la complejidad de lo real, son fáciles de ver. Porque esa inmersión es teórica, pero también práctica, aunque sea una práctica perceptiva y creativa.

Los momentos de comunicación, de participación, de experimentación, tanto por parte del creador como del receptor, tienen un fin eminentemente práctico, de teoría práctica, si se quiere, donde las primeras concepciones más radicales de Kosuth parecer haber desaparecido. Lo importante está en ver que, si tiene razón Hegel, estos caracteres prácticos, vitales en el fondo y de un modo u otro, parten precisamente de asumir la relación conciencia-autoconciencia. Es en ellos donde realmente se da el paso de conciencia a autoconciencia, precisamente porque, como la vida en Hegel, son un relacionarse consigo mismo donde las leyes y sus inversiones se muestran indisolublemente unidas en los complejos procesuales. Tanto la idea como lo sensible, tanto las leyes como los ejemplos que muchas veces las disuelven, tanto el concepto como los juegos constantes de imágenes, de apariencias, todos ellos actúan simultáneamente para darse mutuo sentido. Utilizando palabras de Hegel, cada uno de

³⁸ Marchán Fv, S.; *Del arte objetual al arte de concepto*. Op. cit. p. 268.

estos proyectos conceptuales, que intentan de un modo u otro penetrar en las complejidades de lo real, forman en su unidad un *todo que se desarrolla y diluye su desarrollo, y se mantiene simplemente en este movimiento*. Lo que ocurre es que eso es, nada más y nada menos, la definición hegeliana de la vida.

Normes per als col·laboradors

Els articles per sotmetre a consideració al consell de redacció de la revista *Taula* han d'enviar-se en suport informàtic acompanyat de dues còpies impreses en paper a:

Taula, Quaderns de Pensament
Departament de Filosofia
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km 7.5
07071 Palma (Illes Balears)

Si és possible, cal que el text es presenti en format del processador Microsoft Word per a Windows o Macintosh. En cas que sigui inevitable utilitzar altres plataformes o processadors, cal notificar-ho a la direcció de la revista.

Taula accepta articles escrits en qualsevol de les llengües següents: català, castellà, anglès, francès, italià o portuguès.

Els articles seran llegits i valorats per un comitè designat en cada cas pel consell de redacció.

Tots els articles han d'anar acompanyats d'un resum d'entre deu i quinze línies i d'entre tres i sis descriptors (paraules clau), redactats en la mateixa llengua en què estigui escrit l'article. Igualment es lliurarà la traducció a l'anglès del títol, del resum i de les paraules clau. Quan l'original sigui en anglès, es lliurarà la traducció al català o al castellà del títol, del resum i de les paraules clau.

Un cop publicada la revista, l'autor o l'autora rebran 25 separats sense cap cost per la seva part.

Taula accepta de bon grat llibres per fer-ne una possible recensió. Tot llibre rebut figurarà en una llista de «llibres arribats a la redacció». Dels més interessants (segons els criteris de la redacció), eventualment, se'n podrà fer una recensió. *Taula* no retornarà els llibres rebuts, els quals passaran a formar part de la biblioteca del Departament de Filosofia de la UIB.

És desitjable que l'autor o l'autora especifiqui una adreça de contacte o, preferentment, una adreça electrònica, per possibilitar que els lectors i les lectores interessats puguin fer-li arribar les seves consideracions.

Bibliografia

La bibliografia s'ha de presentar al final de l'obra, ordenada alfabèticament per autors i ajustada als criteris següents:

• Llibres:

Ferrà Pons, D. (1997): *Escrits sobre Llorenç Villalonga*, Universitat de les Illes Balears - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Palma.

• Articles en publicació periòdica:

Mateu, J. (1987): «L'autocrítica de la raó», *El Temps*, 1.

Mateu, J. (2000): «L'autocrítica de la raó», *Avui*, 30 de febrer, 1-2.

• *Dos autors*. El segon autor s'introdueix de forma directa, és a dir, es posa primer el nom i després el cognom.

Matamalas, L. A. i S. Boixaders (1966): *Periodisme i creació*, Descalç Edicions, Vic.

• *Més de dos autors*. El primer es posa tal com s'ha indicat, seguit de la fórmula «i altres»:

Servera, T. i altres (1999): *Intel·ligència i sensibilitat durant el primer terç del segle XVI*, Edicions 62, Barcelona.

• *Si l'autor és una institució*, té el mateix tractament tipogràfic que un autor:

Universitat de Barcelona (1997): *L'automòbil negre té la raó*, Edicions UB, Barcelona.

Aspectes ortotipogràfics

Per aclarir qualsevol dubte relacionat amb els aspectes formals del text es pot consultar la pàgina web de la UIB: Normes generals de presentació d'originals: <<http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.htm>>.

Cal recordar que la normativa internacional de copyright no permet que es publiquin textos, il·lustracions, poemes, contes, etc., complets sense una autorització per escrit de l'autor o de l'editor. La tasca de demanar-ne el permís és responsabilitat de l'autor o els autors que volen reproduir una obra protegida.

Normas para colaboradores

Los artículos para someter a consideración al consejo de redacción de la revista *Taula* deberán ser enviados en soporte informático acompañado de dos copias impresas en papel a:

Taula, quaderns de Pensament
Departamento de Filosofia
Universitat de les Illes Balears
Cra. Valldemossa km 7.5
07071 Palma de Mallorca. España.

De ser posible, el texto ha de presentarse en formato del procesador Microsoft Word, para Windows o Macintosh. En caso de que sea inevitable la utilización de otras plataformas o procesadores, debe notificarse a la dirección de la revista.

Taula acepta artículos escritos en cualquiera de las siguientes lenguas: catalán, castellano, inglés, francés, italiano o portugués.

Los artículos serán leídos y valorados por un comité designado en cada caso por el consejo de redacción.

Todos los artículos deberán acompañarse de un resumen de entre diez y quince líneas y con entre tres y seis descriptores (palabras clave), redactados en la misma lengua en que esté escrito el artículo. Igualmente, se entregará la traducción al inglés del título, del resumen y de las palabras clave. Cuando el original sea en inglés, se entregará la traducción al catalán o al castellano del título, resumen y palabras clave.

Una vez publicada la revista, el autor o la autora recibirán 25 separatas sin ningún coste por su parte.

Taula acepta de buen grado libros para su posible recensión. Todo libro recibido aparecerá en una lista de «libros llegados a la redacción». De los más interesantes (a juicio del consejo de redacción), se podrá, eventualmente, hacer una recensión. *Taula* no devolverá los libros recibidos, que pasarán a formar parte de la biblioteca del Departamento de Filosofía de la UIB.

Es deseable que el autor o autora especifique una dirección de contacto o, preferentemente, una dirección de correo electrónico, para posibilitar que los lectores y lectoras interesadas puedan hacerle llegar sus consideraciones.

Bibliografía

La *bibliografía* se ha de presentar al final de la obra, ordenada alfabéticamente por autores y ajustada a los criterios siguientes:

• *Llibros:*

Ferrà Pons, D. (1997): *Escrips sobre Llorenç Villalonga*, Universitat de les Illes Balears - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Palma.

• *Articulos en publicació periòdica:*

Mateu, J. (1987): «L'autocrítica de la raó», *El Temps*, 1.

Mateu, J. (2000): «L'autocrítica de la raó», *Avui*, 30 de febrer, 1-2.

• *Dos autores.* El segundo autor se introduce de forma directa, es decir, se pone primero el nombre y después el apellido:

Matamalas, L. A. i S. Boixaders (1966): *Periodisme i creació*, Descalç Edicions, Vic.

• *Más de dos autores.* El primero se pone tal como se ha indicado, seguido de la fórmula «y otros»:

Servera, T. i altres (1999): *Intel·ligència i sensibilitat durant el primer terç del segle XVI*, Edicions 62, Barcelona.

• *Si el autor és una institució*, recibe el mismo tratamiento tipográfico que un autor:

Universitat de Barcelona (1997): *L'automòbil negre té la raó*, Edicions UB, Barcelona.

Aspectos ortotipogràfics

Para dilucidar cualquier duda acerca de los aspectos formales del texto se puede consultar la página web de la UIB: Normes generals de presentació d'originals: <http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.html>

Conviene recordar que la normativa internacional de copyright no permite que se publiquen textos, ilustraciones, poemas, cuentos, etc., completos sin una autorización por escrito del autor o del editor. La tarea de solicitar el permiso es responsabilidad del autor o autores que quieran reproducir una obra protegida.

Adreçau aquest formulari emplenat a:
REVISTA TAULA
Servei de Publicacions i Intercanvi Científic
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km 7.5
07071 Palma (Illes Balears). Espanya

PREUS PER A LA SUBSCRIPCIÓ

Particular Institucions

Subscripció anual 2.000 PTA 3.000 PTA

Nom
Institució
Adreça
Ciutat Codi postal País
Telèfon Fax E-mail

FORMES DE PAGAMENT

— *Transferència bancària al c/c 2051-0100-50-0107886110 de Sa Nostra.*

— *Domiciliació bancària*

Nom del/la titular
Nom del banc o caixa
Codi del banc (4 dígits) Codi de l'oficina (4 dígits)
Dígits de control (2 dígits) Número de compte (10 dígits)

Data i firma,



Universitat de les Illes Balears