

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 6, núm. 11, enero-junio 2013

Comité Editorial

Área de Letras	Área de Filosofía
<i>Dra. Elba Sánchez Rolón</i> Directora	<i>Dr. Aureliano Ortega Esquivel</i> Director
<i>Dr. Andreas Kurz</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)	<i>Dr. Rodolfo Cortés del Moral</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)
<i>Dra. Inés Ferrero Cándenas</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)	<i>Dra. María L. Christiansen Renaud</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)
<i>Dr. Juan Pascual Gay</i> (El Colegio de San Luis, Méx.)	<i>Dr. Carlos Oliva Mendoza</i> (UNAM, Méx.)
<i>Dr. Michael Roessner</i> (Universidad de Munich, Ale.)	<i>Dr. José Luis Mora García</i> (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.)
<i>Lic. Luis Arturo Ramos</i> (Universidad de Texas, EUA)	<i>Dr. Raúl Fornet-Betancourt</i> (Universidad de Bremen, Ale.)

Editoras: Lilia Solórzano Esqueda
y Asunción del Carmen Rangel López
Coordinador del número: Aureliano Ortega Esquivel

Valenciana, nueva época, año 6, núm. 11, enero-junio de 2013, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana núm. 5, Zona Centro, C.P. 36000, Guanajuato, Gto., a través de los departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s. n., C. P. 36240, Valenciana, Gto. Editora responsable: Lilia Solórzano Esqueda. Formación, corrección y elaboración de forros: Anuar Jalife Jacobo. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102 de fecha 23 de julio de 2010, ISSN 2007-2538, ambos otorgados por la Dirección de Reservas de Derechos del Instituto Nacional de Derechos de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Impresa en los talleres de Gesta Gráfica, bulevar Nicaragua 506, León, Guanajuato. Este número se terminó de imprimir en julio de 2013 con un tiraje de 500 ejemplares. Esta revista se encuentra indexada en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

Sumario

Michel de Montaigne: una crítica de la modernidad desde la reconciliación con la finitud Víctor H. Palacios Cruz	7
El arte de la vida. Wittgenstein en la encrucijada entre ética y estética Carlos Nieto Blanco	33
De la Casa de Salomón a la <i>Research University</i> Christopher Britt Arredondo	69
Sentir e inteligir en Husserl y Zubiri José Alfonso Villa Sánchez	91
<i>La Philosophie der Arithmetik</i> , de Edmund Husserl: sobre la fundamentación de la aritmética, del concepto de número al concepto de espacio Luis Alberto Canela Morales	121
Indestructibilidad en el voluntarismo metafísico de Schopenhauer Francisco Javier Higuero	137
¿Qué son los modelos físicos? José Luis Rolleri	161

DOSSIER: PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO

Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción,
consumo y circulación semiótica
Carlos Oliva Mendoza 181

De *El Discreto*, de Gracián, a *El hombre mediocre*,
de José Ingenieros, tres siglos de modernidad olvidada
José Luis Mora García 207

José del Perojo y la “cuestión cubana”: la última fase
del colonialismo político y económico español en América
Fernando Hermida de Blas 237

RESEÑAS

El obstáculo y la inquietud. Cinco estudios sobre Hegel
José Pedro Arriaga Arroyo 267

El sastrero de Ulm. El comunismo del siglo XX.
Hechos y reflexiones
Aureliano Ortega Esquivel 271

Escritura y esquizofrenia
Lilia Solórzano Esqueda 276

Los autores 281

Michel de Montaigne: una crítica de la modernidad desde la reconciliación con la finitud

Víctor H. Palacios Cruz
Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo

Resumen

Montaigne traza una conciencia de la individualidad en un punto medio que evita tanto la deploración del yo del luteranismo como la absolutización de la razón del cartesianismo. Somos un punto en el tiempo y el espacio, pequeñez que desestima cualquier divinización del juicio personal y, de paso, explica la pluralidad del mundo. Pequeñez que alienta tanto el trato con la interioridad como el interés por los otros.

Palabras clave: conocimiento, escepticismo, racionalismo, modernidad, tolerancia.

Abstract

Montaigne fosters a sort of awareness of the individual, which is half-way in between the Lutheran denial of the self and the Cartesian absolutization of reason. We are just a tiny dot in time and space; a fact that prevents us from deifying our personal judgment and, in so doing, explains the plurality of the world. And this smallness encourages us both to care of our own intimacy, and to worry about the others.

Keywords: knowledge, scepticism, rationalism, modern age, tolerance.

Contaba Nietzsche que cada vez que abría *Los ensayos* le crecía un ala o una pierna. Aquella única publicación de Michel de Montaigne (1533-1592) —divagatoria y miscelánea— creó una brecha entre los géneros de la literatura filosófica, historiográfica y didáctica del siglo XVI y, con esa mezcla de frescor y consistencia de los clásicos precoces, inició el periplo de un estilo que atravesó airoso las modas y goza aún de espléndida salud.

Los ensayos (*Les essais*) es el libro detrás de los grandes libros de la tradición europea. Es la presencia, callada o revulsiva, que se halla implícita en los *Ensayos* de Bacon, el *Discurso del método* de Descartes, los *Pensamientos* de Pascal, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, las *Confesiones* de Rousseau y otros. En una misiva a Louise Colet, Flaubert prorrumpe de este modo: “Estoy releendo a Montaigne. ¡Es singular hasta qué punto estoy lleno de ese individuo! [...] Tenemos los mismos gustos, las mismas opiniones, la misma manera de vivir, las mismas manías. Hay gente a la que admiro más que a él, pero no hay a quien evocaría más a gusto, y con quien charlaría mejor” (2003: 37).

Su biógrafo, Jean Lacouture, habla de él como “uno de los fundadores de la introspección” y “uno de los inventores de la sensibilidad y de la cultura occidental” (2000: 11). Para Tzvetan Todorov, se trata del “primer verdadero humanista” en el sentido de aquel que piensa no que el humano es formidable, sino un ser indeterminado que tiene en la libertad la ocasión de su felicidad o su desdicha (2003: 166-167). En sus apuntes, Elias Canetti comenta: “Montaigne tiene esa actitud abierta hacia cualquier forma de vida humana que actualmente es universal y ha sido incluso elevada al rango de ciencia, pero él la tuvo en su época, una época fanáticamente convencida de su propia infalibilidad” (2008a: 284-285).

¿Es decir demasiado? Narrando un avatar muy castellano, Cervantes talló un arquetipo universal. De nuestro francés podría decirse que, tratando asuntos personales, alentado por sus lecturas

predilectas y sin deseos de escribir más que para sus amigos y parientes, acumuló un grueso de folios que con incomparable amenidad anticiparon las referencias que la mentalidad europea, incluso contemporánea, ha aprendido a estimar: la conciencia de la individualidad, la defensa de la libertad, la exhortación al diálogo, el festejo de la pluralidad, el valor formativo de los viajes y el sentido inclusivo de la tolerancia. A lo que se añade la originalidad con que Montaigne profesa una consonancia entre la medida aristotélica y el fervor de los amantes del mundo, entre la ignorancia socrática y la avidez de lecturas y de encuentros, y entre la certeza de la propia finitud y la sincera confianza en el infinito.

Si, como dice Sándor Marai (2006: 136 y 277), describiendo el implacable proceso de despersonalización de la sociedad húngara bajo la ocupación comunista, el mayor de los aportes del Viejo Continente a la historia es la consolidación del individuo y del sentimiento burgués —entendido no como una autocomplacencia social sino como el cultivo decidido de la propia alma—, no cabe la menor duda de que Montaigne es un prócer de la cultura europea y una luz para este tiempo.

Crítica del orgullo de la razón

A poco de nacer, el pequeño Michel fue enviado por su padre, Pierre Eyquem, a la casa de unos leñadores de sus tierras, en Périgord (Gascuña), para dar sus primeros pasos y adquirir desde la más temprana edad familiaridad con la carestía y la austeridad de las gentes más modestas. Al volver al castillo, recibió de inmediato una esmerada iniciación en la lengua latina, la lectura de los clásicos y la cortesía, a cargo de unos preceptores humanistas contratados por su progenitor con la intención de afinar su alma tras su ejercitación en la reciedumbre. Tiempo después, Montaigne con-

fesaría que tan pronto lee a Cicerón como escucha con atención a cualquiera de sus campesinos.

Poco a poco, Pierre reunió una copiosa biblioteca que demarcaría el lugar más entrañable de la soledad y las meditaciones de su hijo, enamorado al mismo tiempo de los viajes y dedicado sucesivamente al oficio de las leyes y a la alcaldía de Bourdeaux. En uno de sus periodos de recogimiento, tras la muerte del amado padre, las puertas del castillo fueron aporreadas por la noticia de las carnicerías de la Noche de San Bartolomé (agosto de 1572), en que miles de hugonotes perecieron a manos de engeguécidos católicos en el curso de unas feroces guerras de religión; no obstante lo cual, el autor de *Los ensayos* jamás perdió las ganas de salir al mundo y acercarse, como él diría, a lugares donde “rozar y limar nuestro cerebro con el de otros”, en una inusitada actitud de celebración del mundo en una época de espanto.

Apenas publicada la primera edición de su obra (1580), emprendió un largo recorrido a caballo por poblados y campiñas de Francia, Alemania, Suiza e Italia. Cuando en Roma le contaron que allí residían algunos gascones, él contestó: “para qué quiero verlos si ya tengo bastantes en mi país”, y en esa misma ciudad pidió que le dejaran presenciar una ceremonia de circuncisión en una sinagoga. “No conozco mejor escuela para formar la vida, como he dicho a menudo, que presentarle sin cesar la variedad de tantas vidas, fantasías y costumbres diferentes, y darle a probar la tan perpetua variedad de formas de nuestra naturaleza” (Montaigne, 2007: 1451).

De su andar aquí y allá, entre los humildes labriegos o en las cortes más suntuosas, envuelto por los libros de su torre o cabalgando a placer porque “cualquier cielo me va bien”, entregado juiciosamente a la vida pública u ocupado en la escritura de sus experiencias y el conocimiento de sí mismo; en fin, de una oscilación que no es eclecticismo ni contradicción sino grandeza y

versatilidad, proviene, sin duda, ese diáfano sentido común que los lectores suelen agradecer en Michel de Montaigne.

Podrá defraudar a quienes no hayan leído *Los ensayos* decir que esto sea lo mejor de su joyero. Pero desde Hannah Arendt y su meticuloso estudio de la mentalidad moderna que culmina en la insania de los totalitarismos,¹ sabemos bien que la sensatez y el buen juicio conforman una de esas piezas cuya ausencia podría costar a la sociedad incluso la hecatombe, y que la predominancia de la pura lógica puede enrarecer y aun imposibilitar la convivencia. Los últimos cien años nos han advertido sonoramente que una larga acumulación de ciencia y técnica no garantiza la perpetuidad de la concordia, y que en cualquier punto de la delicada red de lo cotidiano puede abrirse un intersticio por donde emerja de nuevo la barbarie.

El siglo XVI discurría ciertamente estremecido por una muchedumbre de trastornos (guerras civiles, descubrimientos geográficos, discusión de la vieja astronomía, protestantismo, declive del feudalismo), en medio de los cuales Michel de Montaigne preservó el ángulo de una mirada distante y amplia, a la vez que cálida: “El cielo y las estrellas se han movido durante tres mil años —escribe (2007: 855)—; todo el mundo lo había creído así hasta que a Cleantes de Samos o, según Teofrasto, Nicetas de Siracusa se le ocurrió sostener que era la Tierra la que se movía por el círculo oblicuo del zodiaco, girando en torno a su eje. Y, en nuestros tiempos, Copérnico ha fundamentado tan bien esta doctrina, que se sirve de ella con gran precisión para todas las consecuencias astronómicas. ¿Qué sacaremos de ahí sino que no debe importarnos cuál sea de las dos? Y ¿quién sabe si una tercera opinión, de aquí a mil años, no derribará a las dos precedentes?”.

¹ Sus estudios *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén* son pertinentes al respecto.

No es la exposición de una postura simplemente equidistante. Tampoco la expresión de una indolencia. Se trata, más bien, de una cautela ante los extremos en juego, tanto la ciega afirmación de lo nuevo como la sujeción incondicional a lo viejo. Prudencia natural en quien, instruido en la variedad del mundo, censura toda aseveración categórica. Cuando surge una nueva doctrina, prosigue el jinete gascón, “tenemos un gran motivo para desconfiar de ella y considerar que antes de que fuese producida, su contraria estaba en boga; y que, de la misma manera que ésta fue derribada por aquélla, podrá surgir en el futuro una tercera invención que se opondrá igualmente a la segunda. Antes de que los principios que introdujo Aristóteles gozaran de aceptación, otros principios satisfacían la razón humana, tal como éstos nos satisfacen hoy en día. ¿Qué títulos poseen éstos, qué privilegio particular, para que el curso de nuestra invención se detenga en ellos, y para que les corresponda dominar por siempre jamás nuestra creencia? No son más inmunes al rechazo que sus antecesores” (2007: 856).

El Dante de la *Divina comedia* había anticipado esta sencillez en el recelo de cualquier dogmatismo: “¡Es la humana excelencia cosa huera / y en su cima el verdor muy poco dura / si no le siguen tiempos de ceguera! / Creía Cimabúe en la pintura / tener el campo, que ahora es mantenido / por Giotto, que su fama vuelve oscura; / así quitóle el uno al otro Guido / la gloria de la lengua; y tal vez viva / quien a los dos arrojará del nido” (Alighieri, 2004: 458).

El mundo es inabarcable. ¿Y quién ha tocado el fondo de sí mismo?, preguntaba en sus *Confesiones* san Agustín. Si las ideas, como la vida misma, cambian, a qué convertir cada una en un monumento solo a causa del deceso de otras. Muchas veces no son los autores los que ambicionan la entronización, sino sus prosélitos y divulgadores. Cuántos que peroran sobre Tomás de Aquino o Karl Marx son más consultados que estos mismos. Aristóteles afirmaba, en la primera línea de su *Metafísica*, que “todo hombre por

naturaleza desea saber”. Para Montaigne, el inconveniente no es el deseo sino la incontinencia: “la primera tentación que el diablo presentó a la naturaleza humana, su primera ponzoña, se introdujo en nosotros merced a las promesas de ciencia y conocimiento que nos hizo: ‘Seréis como dioses, concededores del bien y del mal’. Y las sirenas, para engañar a Ulises, en Homero, y para atraerlo a sus peligrosos y destructivos lazos, le ofrecen la ciencia como don. La peste del hombre es el convencimiento de saber” (Montaigne, 2007: 712-713). Por algo el Estagirita se cuida de escribir que “todo hombre por naturaleza sabe o llegará a saber”.

El peligro que turba al autor de *Les essais* no es otro que el que puede entreverse en el caso de Lutero: el atribuir fundamento divino al propio juicio. De donde no podría sino seguirse la superfluidad del diálogo y la intolerancia. La instigación diabólica en el Génesis ofrece la emulación de la visión divina que es, en definitiva, la supresión del anhelo de saber que pone al humano en movimiento. “El afán de progresar en sabiduría y en ciencia — agrega Montaigne (2007: 730)— fue la primera ruina del género humano; es la vía por la cual se ha precipitado a la condena eterna. El orgullo es su pérdida y su corrupción”. Hay que notar la osadía que tienen estas exclamaciones en un tiempo todavía asombrado por las proezas de los navegantes, los conquistadores, los artistas y los científicos que encarnan esa intrepidez connatural al Renacimiento.

Décadas antes, un tempranamente desengañado Erasmo de Rotterdam había deplorado los desenfrenos de sus coetáneos con bastante energía como para componer un *Elogio de la locura*, en el que se alude a la ciencia como a una fuente de melancolía, según un tópico que se remonta al menos al Eclesiastés y que Alberto Durero, en 1514, acababa de representar en un grabado homónimo. “Cuanta menos sabiduría se tiene, más feliz se es”, declaraba Sófocles.

Saber vivir, sostiene Montaigne, es circunscribirnos como criaturas, aceptar con hidalguía nuestra contingencia. No tiene desperdicio, a este respecto, una cita del *Elogio de la locura* que da fe del humor que le valió seguramente el éxito de que gozó: Las “sutilezas sutilísimas” de los doctos “las convierten en archisútiles las vías escolásticas, ya que antes se saldría de un laberinto que de esa maraña de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas, escotistas y no he nombrado sino las principales escuelas. En todas ellas es tanta la erudición y tantas las dificultades, que los mismos apóstoles juzgarían necesaria una nueva venida del Espíritu Santo si tuvieran que disputar de tales temas con este nuevo género de teólogos. [...] a mi juicio, procederían cuerdamente los cristianos si en vez de enviar contra turcos y sarracenos esas falanges de soldados, con las que desde hace tiempo los combaten con varia fortuna, enviaran a los alborotadores escotistas, a los obstinatísimos occamistas y a los invictos albertistas, junto con toda la multitud de los sofistas: creo que presenciarían la más divertida batalla y una victoria nunca vista” (1999: 71).

Diatribas semejantes prueban el hastío que habían llegado a provocar las aparatosas disquisiciones de la Escolástica que, por entonces, languidecía en escuelas y universidades y de la que, poco después, Descartes y Locke harán sus propios vilipendios. Por contagio, este desprestigio involucró a Aristóteles, el Filósofo como lo llamaba santo Tomás. El mismo Montaigne cae en el lugar común al dirigir imprecaciones contra la dialéctica del alumno de Platón. Galileo, en cambio, con un sentido de la justicia destacable por el calor del momento, adjudica los desvaríos del aristotelismo a sus exégetas antes que al propio estagirita, a quien disculpa por la pobreza de los medios científicos de que pudo disponer (Sciacca, 1966: 117).²

² “No hay duda de que Aristóteles, a diferencia de sus ‘demasiado pusilánimes secuaces’, ‘si hubiera conocido las novedades descubiertas en el Cielo, habría

Después de todo, las cosas se pondrían del todo en su lugar si se recordara la raíz léxica de la palabra *filosofía*, con la que se había designado a toda ciencia a lo largo de centurias, y que indica apenas “amor a la sabiduría”. “Amor”, no “posesión”, ni mucho menos alarde. Ninguna disciplina tuvo nunca mejor nombre. Bellamente, Proust alega que “el deseo aviva las cosas y la posesión las marchita”.

Un estado solo anhelante comporta, es cierto, una carencia, incluso la ignorancia universal. Pero Montaigne se apresura a proclamarla como inherente y preferible para nuestra condición: “yo, que no profeso otra cosa, encuentro en [el no saber] una profundidad y variedad tan infinita, que mi aprendizaje no saca otro provecho que hacerme sentir cuánto me queda por aprender. Debo a mi flaqueza, tantas veces reconocida, mi inclinación a la modestia, a la obediencia de las creencias que me están prescritas, a una constante frialdad y moderación de opiniones; y el odio a la arrogancia importuna y pendenciera, que se cree y se fía plenamente de sí misma, enemiga mortal de la enseñanza de la verdad”. Por ello, “la humana ignorancia por experiencia” es, “a mi juicio, el más seguro partido de la escuela del mundo” (Montaigne, 2007: 1606). Y nada más contrario a la verdad que el obstinado apego a una idea o a uno mismo.

A Sócrates la demostración práctica de este “no saber” bajo los pórticos de Atenas, le costó el despecho de sus adversarios puestos en evidencia y, en su senectud, acusaciones calumniosas que el tribunal de la polis tradujo en su condena, según narra la conmove-

cambiado de opinión, habría enmendado sus libros y se habría acercado a las doctrinas más sensatas’, porque es absurdo suponer que él quisiera que “sus decretos fueran antepuestos a los sentidos, a las experiencias y a la misma naturaleza’. Por tanto, ‘son sus seguidores los que han dado la autoridad a él, y no Aristóteles quien la haya usurpado o robado..., y antes de introducir una alteración en el Cielo de Aristóteles pretenden con impertinencia negar lo que ven en el Cielo de la naturaleza” (citado por Sciacca, 1996: 117).

dora *Apología*. El oráculo de Delfos había anunciado que Sócrates era el más sabio de los hombres. Ante el estupor del aludido, no hubo para él forma de entender la respuesta de la Pitia que no fuera admitiendo el hecho de que todos los mortales ignoramos e ignoraremos siempre, pero que ignoraremos menos, y por tanto algo sabremos, cuando llegemos a aceptarlo.

Consecuentemente, para Montaigne es mejor fiarnos de la naturaleza recibida antes que de las sofisticaciones de la inteligencia. La experiencia, la relación espontánea con las cosas, es mejor consejera que los malabares de nuestros silogismos: “en este Universo —escribe (2007: 1603)—, me dejo llevar, de manera ignorante y negligente, por la ley general del mundo. La conoceré bastante mientras la sienta. Mi ciencia no puede hacerle cambiar de ruta. No va a variar por mí. Es una locura esperarlo, y una mayor locura inquietarse por ello, puesto que necesariamente es uniforme, general y común”. Por tanto, “¡qué dulce y blanda almohada, y qué sana, la ignorancia y la falta de curiosidad, para reposar una cabeza bien formada! Preferiría ser un entendido en mí mismo a serlo en Cicerón. Con mi experiencia sobre mí me basta para hacerme sabio, si fuese buen estudiante”.

El viajero perigordino se limita, pues, a seguir esa fluida interioridad sin ejercer sobre ella un control que la desvirtuaría. René Descartes (1596-1650), en cambio, se propondrá acallar todo a su alrededor para escuchar “la sola voz de la razón” y desplegarla por entero con la ilusión de obtener un saber exhaustivo que “solucione de manera general todos los problemas de los hombres”. En el *Discurso del método* hay como una inapagable codicia que recuerda el robo del fuego de los dioses. Descartes es también testigo de un escenario de escombros, de saberes desmentidos y sistemas derribados en el inicio de la modernidad, y su reacción es la de una voluntad de reconstrucción definitiva, de una ciencia que nunca más vuelva a caer. A su lado, Montaigne es la reconciliación con lo

inacabado y con la inexorable mudanza del juicio terreno, en una serena aceptación de nuestra finitud.³

Llamativamente, en el siglo XIX, delante de la marcha boyante de un racionalismo que había superado la crítica del romanticismo a la razón ilustrada, y renovado su progresión en el cientificismo y el industrialismo, Schopenhauer hablará de la conciencia como de una facultad entorpecedora de la vida y un factor del aumento de nuestras pesadumbres; en tanto que Eça de Queirós, en uno de sus relatos —“Adán y Eva en el paraíso”—, verá en las obsesiones de la razón un motivo para envidiar la inocencia de los animales sumidos en el silencio, cuya existencia transcurre dulcemente sin conflictos ni cuestionamientos.

Comenta Erasmo (1999: 44-45) nuevamente: “los hombres más felices son los que consiguen abstenerse por completo de todo trato con el saber y se gobiernan únicamente por los dictados de la naturaleza que en nada nos falta a menos que queramos traspasar los límites de la condición mortal. La naturaleza odia al artificio y se muestra más hermosa allí donde jamás ha sido profanada. [...] ¡Cuánto mejor es la vida de las moscas y de las aves, entregadas al azar y al instinto natural en la medida en que se lo permiten las insidias de los hombres! Si metéis un pájaro en una jaula y le enseñáis a remedar la voz humana, perderá su canto la gracia natural. Hasta ese punto es siempre más hermoso lo que produce la naturaleza que lo que finge el arte”.

³ No obstante las notorias contraposiciones entre ambos franceses a quienes se atribuye la instauración de la subjetividad moderna, es justo decir que Descartes fue un lector asiduo de *Los ensayos* de los que tomó, muy verosíblemente, la preferencia por la lengua francesa, la escritura en primera persona y el tono testimonial y autobiográfico en la exposición de las ideas. Para Etienne Gilson, el *Discurso del método* es la réplica enérgica a los textos de Montaigne y “una lucha desesperada por salir de su escepticismo” (199 : 114 y ss.)

Finitud humana, variedad del mundo y perspectivismo

Somos finitos. ¿Cómo podríamos verlo todo? “Parece que la naturaleza, como consuelo a nuestro miserable y pobre estado, no nos ha concedido otra cosa que la presunción. Así lo dice Epicte-to: el hombre no tiene nada propiamente suyo sino el uso de sus opiniones. No se nos ha asignado sino viento y humo” (Montaigne, 2007: 714). Y añade, más adelante: “la santa palabra declara miserables a aquellos de entre nosotros que se estiman: ‘Cien y ceniza’, les dice, ‘¿qué tienes para enorgullecerte?’ Y en otro sitio: ‘Dios ha hecho al hombre semejante a la sombra; ¿quién pensará en ella cuando, al retirarse la luz, se desvanezca?’ No somos nada” (p. 731).

Humo, viento, cieno, ceniza, sombra, nada... ¿Está el escritor del castillo embargado por las brumas de un pesimismo luterano? Montaigne acude a los autores, se traslada a los países, no rechaza nada, todo le atrae y le anima a cabalgar. Dice que no sabemos, pero lee con fervor y escribe regocijado; dice que somos una nulidad pero recomienda seguir la propia naturaleza. El esclarecimiento solo puede venir de entender que su propósito es otro que el del reformista alemán. La rudeza de sus vocablos no es en rigor la desautorización de nuestras luces, sino el recordatorio de que nuestras flaquezas deben inhibirnos de querer poner en todo el punto final. Nada desasosiega tanto a Montaigne como la petulancia y la altivez.

Se ha visto antes la comicidad con que Erasmo achacaba a los teólogos sus demasías, creyendo poder explicar con prolijidad hasta las intimidades de lo divino. Montaigne añade, citando a san Agustín, que “se conoce mejor a Dios no conociéndolo”. Antes del *Elogio de la locura*, el obispo Nicolás de Cusa (1401-1464) había referido la conveniencia de una docta ignorancia, un saber de nuestro no poder saber que, entre otras cosas, recomienda la

discreción de una teología negativa para la cual más sabemos de Dios lo que no es que lo que es (Cusa, 1984: 81-83). La obvia eminencia de lo sobrenatural determina su inefabilidad, por tanto la incompetencia de nuestro intelecto y nuestro lenguaje para abordarlo con rotundidad.

El trasponer nuestra medida nos abismaría en un antropocentrismo que acabaría confundiendo la naturaleza de Dios o la de otros seres con la nuestra (el “dios de los filósofos”, del que abominaba Pascal). “Decimos que Dios teme, que Dios se enfurece, que Dios ama, designando cosas inmortales con palabras mortales”, cuando “solo a Dios le corresponde conocerse e interpretar sus obras”, se lee en *Los ensayos* (pp. 731-732). Hay, al respecto, un antiguo argumento atribuido a Jenófanes y citado por Karl Popper (2006: 798): “los etíopes dicen que sus dioses tienen la nariz chata y negra, mientras que los tracios dicen que los suyos tienen ojos azules y pelo rojo. Si las vacas, los caballos o los leones tuviesen manos y pudiesen dibujar y esculpir como los hombres, entonces los caballos dibujarían a sus dioses como caballos y las vacas como vacas; cada uno de ellos moldearía los cuerpos de los dioses a su imagen y semejanza”.

Es interesante ver que así como la teoría de la relatividad de Einstein produjo en el siglo XX fuertes sacudidas en la consideración de la ciencia occidental y la cultura europea, otro hallazgo científico, no tanto la confirmación del heliocentrismo cuanto —para decirlo a la manera de Popper— el descarte de la tesis ptolemaica según la cual la Tierra es el centro del cosmos, llegó en verdad a remecer la misma posibilidad de la teoría y la certeza.⁴ Montaigne hace una reconvención muy gráfica en ese sentido: esta criatura “se siente y

⁴ Cassirer y Popkin “subrayan el papel fundamental del escepticismo en la génesis y el desarrollo de la Modernidad: sin la crisis escéptica del Renacimiento, ya presente en figuras como Agrippa von Nettesheim o Nicolás de Cusa, y desarrollado ampliamente por el pirronismo de la ‘Apología’ [de Montaigne] o el

se ve alojada aquí, entre el cieno y las heces del mundo, adherida y fijada a la peor, más muerta y más corrupta parte del universo, en la última planta de la casa y la más distante de la bóveda celeste, junto a los animales de la peor condición de los tres, y se instala con la imaginación más allá del círculo de la luna, y pone el cielo bajo sus pies. Por la vanidad de esta misma imaginación, se iguala a Dios, se adjudica las condiciones divinas, se distingue a sí mismo y se desgaja de la muchedumbre de las demás criaturas” (2007: 654).

Creo que más acuciante que ver en estos términos un ataque a la definición del *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486) de Pico de la Mirandola sobre la “más admirable” de las criaturas del universo —“vocero de todas las criaturas”, “puente entre la eternidad estable y el tiempo fluyente”—, es compaginar esta advertencia con la ya aludida confianza que Montaigne deposita en la experiencia de cada cual. “La enfermedad más ruin es el desprecio de nuestro ser”, asegura.

A todo esto, hay que decir que el jinete gascón se abstiene en todo momento de llamarse filósofo. Por eso, se cuida de esquematizar sus observaciones y opta al escribir por una soltura que, sin querer, lo conduce por los aledaños de la contradicción, lo que, sin restarle crédito, más bien agrega a su discurso una cierta naturalidad.

Pues bien, para Montaigne esa fiabilidad de la condición personal tiene absoluta licencia siempre y cuando no se haga de ella una potencia completa y autónoma. He ahí lo decisivo. Si cada uno es solo un punto en el tiempo y el espacio, ¿cómo pretender sacralizar nuestros pronunciamientos? Simultáneamente, si cada vida es fragmentaria, por lo mismo es también irremplazable. No se le debe pleitesía al propio juicio, pero tampoco se lo puede desestimar tajantemente. No agotamos en nuestra pequeñez las posi-

Quod nihil scitur de Sánchez, sería difícil concebir la necesidad de certeza que se impuso a mediados del siglo XVII” (Navarro, 2007: 32)

bilidades que albergamos, pero nadie más vivirá y experimentará lo que un individuo en el variable plazo de su existencia. Todos trazamos trayectos cortos pero propios, y por esta razón se escriben biografías.

Aristóteles, también en la *Metafísica* (1998: 84-87), argüía que lo que descubre uno solo por su cuenta es desdeñable, pero lo que se reúne entre varios es ya de apreciable magnitud. De modo que “nadie yerra por completo” y ningún punto de vista es irrelevante. La finitud explica, más aún, la maravillosa desigualdad de los humanos y la constante mudabilidad de las prácticas y las creencias. Cada ciencia es temporal, sujeta a los medios del investigador y su circunstancia. Cada planteamiento recoge una única oportunidad y aporta algo que se suma sin llegar a serlo todo. El más grave error sería contentarnos con nuestra parcela.

La posición de Montaigne, además de ser un examen de su época, pareciera presentir los futuros desbordes de esa embriaguez moderna desatada, por ejemplo, en la metafísica omnisciente de los racionalistas del siglo XVII, en el presentismo de la Ilustración orgullosa y en el amplio programa político que pretende traducir la ciencia en el más irrestricto bienestar social en la cultura decimonónica. Justamente en esta última centuria, que es como una antesala de los horrores del siglo XX, tintas diversas como las de Baudelaire, Bloy, Nietzsche o Flaubert, diagnostican con mayor crispación lo que el autor de *Les essais* ya había lamentado. Dice el autor de *Madame Bovary* (2003: 374) “soy de la opinión de Montaigne, mi padre nutricio: creo que jamás se nos puede despreciar lo bastante, conforme a nuestro mérito. Me gusta ver la humanidad y todo lo que respeta rebajado, escarnecido, deshonorado, abucheado. Por ese lado siento alguna ternura por los ascéticos. El torpor moderno viene del respeto ilimitado que tiene el hombre por sí mismo”.

Redactados delante de las hinchazones de su tiempo, *Los ensayos* producen la sensación de un lenitivo, un jarabe dulce y sedante que aplaca nuestras ínfulas y refresca con ese aire libre del amor a la verdad que, de paso, nos impide decir para siempre en cualquier filosofía. “Cuando juego con mi gata, quién sabe si es ella la que pasa el tiempo conmigo más que yo con ella”, dice un Montaigne (2007: 655) precavido que no olvida la restricción de la propia mirada.

En efecto, numerosas visiones cruzan la calle, no coinciden entre sí, pero todas ellas tienen razón. ¿Relativismo? No, más bien perspectivismo. Sería irresponsable el juez que resuelva un caso considerando uno solo de los testimonios. Como sostiene Arendt en *La condición humana* (1993: 221-222) la salud del juicio personal consiste en incorporar las captaciones de otros que comparten nuestro mundo, que lo habitan y atraviesan de otros modos que, de paso, ratifican la objetividad de aquello que observamos como algo que existe al margen de nuestra percepción. Porque el mundo es poliédrico, ninguna posición lo abarca entero, y es la concurrencia de otros lo que lo hace real aun para uno mismo. El relativismo es, por el contrario, la indiferencia de las particularidades complacidas, la reclusión conformista y la renuncia a la comunicación. Como intuía Todorov, toda conversación empieza necesariamente alentada por una expectativa de verdad.

De la policromía del mundo se infiere la riqueza del encuentro. “En la escuela de las relaciones humanas —se lee en *Les essais* (2007: 196)—, he observado con frecuencia el vicio de que, en lugar de dedicarnos a conocer a los demás, solo nos esforzamos en darnos a conocer, y nos preocupamos más por despachar nuestra mercancía que por adquirir una nueva. El silencio y la modestia son cualidades muy convenientes en el trato con los demás”. La finitud no es desaliento sino avidez.

Ante la pluralidad de las visiones, el disentimiento es lo esperable y de ningún modo una obstrucción. Por el contrario, es el mejor argumento para la cordialidad y la atención sincera al otro, pues la disparidad garantiza la ganancia del convite.⁵ “Cuando me llevan la contraria —declara Montaigne—, despiertan mi atención, no mi cólera; me ofrezco a quien me contradice, que me instruye. La causa de la verdad debería ser la causa común de uno y otro”. Por eso, nada detesta tanto el maestro a caballo como la lisonja de los otros o el miedo a enmendar que suele sentir quien confunde la amistad con la aquiescencia: “busco más el trato de quienes me reprenden que el de quienes me temen. Es un placer insípido y nocivo tener relación con gente que nos admira y nos cede el sitio” (Montaigne, 2007: 1380-1381).

La charla no viene a ser sino el canje de nuestros respectivos pedacitos de mundo y la certidumbre de la propia estrechez es el mejor pretexto para la convocatoria y la urbanidad. Montaigne es, por ello, una plácida lección de hospitalidad y de civismo en una sociedad, como la nuestra, inclinada hacia el encierro tecnológico, el narcisismo consumista y la impaciencia para el diálogo y el trabajo en equipo que no son otra cosa que el sistema circulatorio de lo que llamamos civilización.

⁵ “No se trata de eliminar todo valor, en sentido fuerte, para dirimir la conversación en un terreno de indiferencia subjetivista, sino de permitir que las disensiones sean aceptadas por los hablantes no ya sin crispación, sino con auténtico interés. Solo así es posible corregir al otro sin imponerle imperativamente la propia opinión, como si fuera la única verdad ante la que hubiera de quedar subyugado. Gracias a la confrontación con la diferencia está en nuestra mano impedir que nuestras opiniones se petrifiquen, adoptando la apariencia de verdades absolutas” (Navarro, 2007: 314).

Escepticismo moderado y optimista

Pitágoras, Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón y Aristóteles, en ese orden y a pesar de sus diferencias, creían con unanimidad que la sabiduría estaba exclusivamente en manos de los dioses y que a los mortales correspondía únicamente la interrogación y el anhelo. Las alegorías de que se vale Platón cuando habla del alma o del más allá son, como todas las metáforas, articulaciones que sugieren y, a la vez, dejan fuera una totalidad que las rebasa. Dentro de esta misma tradición, Montaigne reafirma: “nuestra sabiduría no es más que locura ante los ojos de Dios” (2007: 647-648).

Es cierto que bajo esta luz todos los pareceres quedan allanados, pero también lo es que de esa forma cualquier despotismo queda derogado. “Sea lo que fuere lo que nos predicán —arguye el pensador del castillo—, sea lo que fuere lo que aprendemos, habría que recordar siempre que es el hombre quien da y el hombre quien recibe; es una mano mortal la que nos lo ofrece, es una mano mortal la que lo acepta. Solo las cosas que nos llegan del cielo tienen derecho y autoridad de persuasión” (Montaigne, 2007: 845).

¿Ello significa que debemos bajar los brazos y desplomarnos en nuestra inanidad, puesto que es inútil el esmero e infructuosa toda búsqueda? Admirablemente, el escritor del castillo responde: “la persecución y la caza corren propiamente de nuestra cuenta; no tenemos excusa si la efectuamos mal y con impertinencia. Fallar en la captura es otra cosa. Porque hemos nacido para buscar la verdad; poseerla corresponde a una potencia mayor. No está, como decía Demócrito, escondida en el fondo de los abismos, sino más bien encumbrada a una altura infinita en el conocimiento divino. El mundo es solo una escuela de indagación. La cuestión no es quién llegará a la meta, sino quién efectuará las más bellas carreras” (Montaigne, 2007: 1385). La imposibilidad de consumir el saber es, entonces, la legitimación de todos los caminos, en tanto que lle-

vados con rectitud y aplicación. Un justo medio entre el desaliento ante la propia iniciativa y la irreverencia ante la voz de los demás.

En sus ideas y sus cuentos, Julio Ramón Ribeyro (2009: 66) ilustra que el escepticismo no es una frivolidad ni un abandono, sino una búsqueda cuya constante insatisfacción es la prueba de la enormidad de lo buscado. Parecidamente, Merleau Ponty propugnaba que el buen escéptico está siempre en “movimiento hacia la verdad”. Cuenta Jesús Navarro (2007: 292) que Francisco Sánchez, autor del *Que nada se sabe*, “a pesar de ser contemporáneo de Montaigne y de pasar la mayor parte de su vida en el sur de Francia no parece que conociera la obra del ensayista, comparte no obstante la misma actitud gnoseológica: ‘no te prometo absolutamente la Verdad, pues la ignoro como todo lo demás; pero en la medida en que pueda he de perseguirla. Tú mismo la perseguirás [...] mas no esperes atraparla nunca ni poseerla a sabiendas; bástete lo mismo que a mí: acosarla. Éste es mi objetivo, éste mi fin, éste ha de ser también el que tú debes buscar’”.

La filosofía, como en Sócrates, es conjetura, opinión, duda, un preguntar sin fatigas; jamás un círculo cerrado, un patrimonio terminado como el que concibe Descartes en su proyecto personal. Incluso el temperamento de Montaigne le lleva a soslayar el procedimiento sistemático al sentarse ante el papel. Un sistema comporta cierta solidificación, una circularidad que se contaminaría con la apertura. En sus *Apuntes*, Elias Canetti (2008b: 153) alegaba confluyentemente que “cuanto más riguroso y consecuente es un pensamiento, más distorsionada es la visión que ofrece del mundo”. El amor a la verdad —*philos-sophia*— es, como el buen compromiso, la presteza para la acción y no una displicente quietud. Flexibilidad, aptitud para el cambio y la adaptación, para la incorporación de lo distinto e imponderable.

Lo propio del buscador es un carácter habituado a la fluctuación de los terrenos, un temple apto para auparse a lomos del fluir

de las cosas como sobre una cabalgadura sin senderos prefijados. Hegel decía con razón que el escéptico no puede tener un yo débil, sino necesariamente fuerte (Bürger, C. y P. Bürger, 2001: 34). Un porte que, sin embargo, no implica la dureza de lo férreo. En *Antígona* (2007: 265), Sófocles pregona: “cuando se sueltan indomables los torrentes de invierno, los árboles que doblan flexibles sus ramas, permanecen incólumes, en tanto que los que se muestran rígidos e indoblegables, son arrancados desde sus raíces”.⁶

Ensayo connotaba en tiempos de Montaigne el pesaje o la mensura que hacía el químico para catar sus insumos. De ahora en adelante esta palabra querrá decir “probar” en un sentido diferente: llevar a cabo una práctica sin carácter definitivo, dar una performance provisional o brindar una prestación mejorable. Intento, tentativa. Como la vida misma: estar en la ruta, cabalgar más que desmontar.

Al maestro a caballo lo enfurece el modo cómo Aristóteles se mofa de Pirrón de Elis que predicaba esta indefinición del pensamiento y a quien el estagirita exige, como algo consecuente con su renuncia a la certeza, la inmovilidad de una planta. El pirronismo, según el francés, plantea una conducta más bien civilizada al tratar de combatir la prepotencia de las doctrinas, sin que ello conlleve dimitir del pensamiento.

Montaigne quiere dudar de todo y, en primer lugar, de sí mismo, al punto que no tiene problema alguno en descalificar sus propios ensayos: “sin que importe cómo son estas sandeces, quiero decir que no he pensado en esconderlas, como tampoco escondería

⁶ “No te aferres a tus opiniones. No tengas por verdad inapelable lo que tú piensas. No eres el dueño de la verdad. Y aquellos que se obstinan en ser sabios sobre todos, sabios únicos, y tener una palabra que vence, si los sometemos a prueba resultan vacíos. Podrá muy sabio ser un hombre: jamás es para él una afrenta el recibir sabiduría de otros y no ser demasiado apegado a sus pareceres”. (Sófocles, 2007: 265)

un retrato que me mostrara calvo y canoso, en el cual el pintor hubiera fijado no un semblante perfecto sino el mío. Porque también éstas son mis inclinaciones y mis opiniones. Las ofrezco como lo que yo creo, no como aquello que debe creerse. [...] No poseo la autoridad de ser creído, ni lo deseo, pues siento que estoy demasiado mal instruido para instruir a los demás” (Montaigne, 2007: 186-187). Escribe no para ceñir una posición y cubrir inobjetablemente un tema. Escribe para inquirir, para moverse. Ensayá, en suma. Y puesto que vivir es estar en movimiento, su obra nunca culmina excepto con la muerte, como efectivamente ocurre al corregir una y otra vez un ejemplar de su obra. Cada frase es como cada paso que va haciendo la vida, sin figuras preconcebidas ni destinos preestablecidos, siendo y haciéndose en el mismo acto.

Hay que insistir en que su escepticismo no es una embestida contra la confianza en la verdad. Es una resistencia contra los falseamientos del interrumpir la marcha en un punto que es solo paradero. Un celo contra cualquier absolutización de lo humano. Si la filosofía es amor a la sabiduría, o sea amor a la verdad, es entonces fidelidad a las cosas antes que al vapor de los conceptos. Y si las cosas, fuera y dentro de uno mismo, no son ni macizas ni estáticas, ese deber requerirá la ductilidad para despojarnos de nuestras nociones previas e ir de nuevo hacia adelante, hacia lo inalcanzable.

Con audacia puede decirse que, por lo tanto, es impropio ser aristotélico o tomista o hegeliano. Corresponde la gratitud a los maestros y hasta en la filosofía más descabellada para uno algo se cosecha, como decía el Aquinate. Sin embargo, pedirle a un solo autor toda la sabiduría, resulta un despropósito dado que, como muestra la experiencia, cada concepción se ha urdido delante de unas preocupaciones y unas ilusiones que el más superlativo de los talentos no podría trascender. Una filosofía es una expresión de amor al mundo que nos toca en la medida en que pensarlo es una forma, la más humana, de habitarlo. Es imposible, pues, que

una sola visión resuelva las incógnitas que suscitaría otro presente que, como el nuestro, es el único tiempo que ocupamos, por lo demás distinto e irrepetible, y solo entendiéndolo podríamos vivir plenamente en él.

Para Montaigne, el encierro en el castillo es solo otra alternativa de este tránsito constante. No una suspensión de los desplazamientos. El cuerpo se recoge, el yo queda en custodia. Pero, en esa deliberada soledad, la interioridad extrema su sed y se halla de nuevo ante un universo *íntimo*. Según Hans-Georg Gadamer, tenemos mundo en la medida en que lo poseemos con la palabra. Nuestras experiencias se constituyen por medio de la verbalización de que se vale la conciencia para tratar con lo vivido (Gadamer, 2005: 531).

El escepticismo montaigniano es la afirmación de una existencia pletórica en su imperfección, volcada sobre sí misma y agradecida en una tarea de autoposición que no se impacienta con su irrevocable provisionalidad. Julieta hablaba de amor a Romeo suspirando: “sería pobre si pudiera contar mis caudales”. Son felizmente incontables las vivencias e inaprehensible el propio espíritu y lo que con él colinda. Con nuestras manos diminutas tomamos puñados de lo acontecido y con ellos formamos un hatillo impredecible cada vez. De un modo o de otro, ensayamos una imagen, intentamos ser.

El tener en cuenta que una subjetividad no puede cubrir lo que hay fuera o lo que hay dentro, siempre andando como estamos, elimina esa escrupulosidad con que un carácter ansioso se inculparía sus debilidades (recuérdese la crudeza con que Lutero deploraba la naturaleza humana y llamaba a la razón “ramera del diablo”). A esta concordancia con nuestra propia mortalidad, se debe un sentido del respeto cordial que destierra la hostilidad de las relaciones y convierte la coexistencia en una sincera acogida

de los otros (Zweig, 2003: 61).⁷ Montaigne no se contentaría con una tolerancia literal, como el soportarnos recíprocamente, y en su lugar preferiría el interés y la inclusión de los demás en nuestra composición del mundo. Decía Proust que el gran viaje no es hacia los confines de la tierra, sino hacia los ojos de nuestro semejante.

El de Montaigne es, por ello, un pensamiento oportuno para una era de globalización técnica y comercial que, además de arriesgar una desabrida uniformización cultural, tiene todavía pendiente una ética de la solidaridad. Kant había dicho con agudeza y sencillez que, “como todos estamos y nos movemos sobre la superficie de una esfera, no tenemos otro lugar adónde ir y estamos, por tanto, obligados a vivir para siempre en proximidad y compañía de otros” (Bauman, 2005: 162). No obstante, esta unidad planetaria no podría consistir en el solo consenso de unos cuantos principios jurídicos, de unas leyes de comercio o de los gustos de consumo. Debe llevar consigo, más bien, una verdadera dinámica de integración enraizada en el cultivo de la diferencia, acorde con que nuestra condición es siempre el reino de las posibilidades. Que la concurrencia urbana, en último término, no se restrinja a un estar unos junto a otros, sino que sea un efectivo y cotidiano unos con otros, parafraseando a Tocqueville, puesto que las discrepancias no solo no son incompatibles con la comunidad, sino que son, además, su sustento y su aliciente. “Quien me contraría despierta mi atención, no mi enojo”, repite el maestro a caballo. Como Arendt acostumbraba a decir, no podemos aspirar a ser tan diferentes que

⁷ “Y mientras que los otros, los profesores de la Sorbona, los concilios, los legados, los Zwinglios y los Calvinos proclamaban ‘Nosotros sabemos la verdad’, la divisa de Montaigne fue ‘¿Qué sé yo?’ Y mientras ellos quería imponer con la rueda y el destierro el ‘¡Así tenéis que vivir!’, su consejo proclama: ¡Pensad vuestras ideas, no las mías! ¡Vivid vuestra vida! ¡No me sigáis a ciegas, manteneos libres! Quien piensa para sí libremente, respeta toda libertad sobre la tierra” (Zweig, 2003: 21).

no podamos entendernos ni tampoco tan semejantes que no tengamos qué comunicarnos.

Bibliografía

- Alighieri, Dante, 2004, *La divina comedia*, Ángel Crespo (trad.), Barcelona, Aguilar.
- Arendt, Hannah, 1993, *La condición humana*, Ramón Gil Novales (trad.), Barcelona, Paidós.
- Aristóteles, 1998, *Metafísica*, V. García Yebra (trad.), Madrid, Gredos.
- Bauman, Zygmunt, 2005, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Bürger, Christa y Peter Bürger, 2001, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, A. González Ruiz (trad.), Madrid, Akal.
- Canetti, Elias, 2008a, *Apuntes I*, Juan José del Solar y Beatriz Galán (trad.), Barcelona, Debolsillo.
- _____, 2008b, *Apuntes II*, trad. C. García Ohlrich, G. Dietrich, J. J. del Solar y B. Galán (trad.), Barcelona, Debolsillo.
- Cusa, Nicolás de, 1984, *La docta ignorancia*, M. Fuentes Benot (trad.), Buenos Aires, Aguilar / Orbis.
- Descartes, René, 1999, *Discurso del método*, Eduardo Bello R. (trad. y ed.), Madrid, Tecnos.
- Flaubert, Gustave, 2003, *Cartas a Louise Colet*, Ignacio Malaxecheverría (trad.), Madrid, Siruela.
- Gadamer, Hans-Georg, 2005, *Verdad y método I*, A. Agud A. y R. de Agapito (trad.), Salamanca, Sígueme.

- Gilson, Etienne, 1998, *La unidad de la experiencia filosófica*, Carlos Baliñas (trad.), Madrid, Rialp.
- Lacouture, Jean, 2000, *Montaigne a caballo*, Ida Vitale (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Márai, Sándor, 2006, *¡Tierra tierra!*, J. Xantus Szarvas (trad.), Barcelona, Salamandra.
- Montaigne, Michel de, 2007 *Los ensayos*, J. Bayod Brau (trad.), Barcelona, Acantilado.
- Navarro, Jesús, 2007, *Pensar sin certezas, Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Popper, Karl, 2006, *La sociedad abierta y sus enemigos*, E. Loedel (trad.), Barcelona, Paidós.
- Ribeyro, Julio Ramón, 2009, *Las respuestas del mudo*, Jorge Coaguila (sel.), Iquitos, Perú, Tierra Nueva.
- Rotterdam, Erasmo de, 1999, *Elogio de la locura*, T. Suero Roca (trad.), Madrid, El Mundo Unidad Editorial.
- Sciacca, Michele Federico, 1966, *Estudios sobre filosofía moderna*, J. J. Ruiz Cuevas (trad.), Barcelona, Luis Miracle.
- Sófocles, *Las siete tragedias*, 2007, Ángel M. Garibay (trad.), México, Porrúa.
- Todorov, Tzvetan, 2003, *Delicias y deberes. Una vida entre fronteras. (Entrevistas con Catherin Portevin)*, Marcos Mayer (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Zweig, Stefan, 2003, *El legado de Europa*, Claudio Gancho (trad.), Barcelona, Acantilado.

(Artículo aceptado el 29 de abril de 2013)

El arte de la vida. Wittgenstein en la encrucijada entre ética y estética

Carlos Nieto Blanco
Universidad de Cantabria, España

Resumen

Este artículo ofrece un aproximación al pensamiento de Wittgenstein, examinando la relación que existe entre la ética y estética con el conjunto de su filosofía. El trabajo se divide en tres partes, argumentando: que la ética y la estética no se pueden expresar, pero se muestran; que la ética y la estética son trascendentales; y que la vida feliz abarca por igual a la ética y a la estética. El trabajo finaliza con un epílogo a modo de ensayo sobre la posible significación de “la casa de Wittgenstein”.

Palabras clave: bondad, estética, ética, felicidad, lo místico.

Abstract

This paper offers an approach to Wittgenstein's thinking, examining the relationship between ethics and aesthetics with its overall philosophy. The work is divided into three parts, arguing: that ethics and aesthetics can not be expressed, but they are shown; that ethics and aesthetics are transcendental; and that life looks equally happy to ethics and aesthetics. The work ends with an Epilogue as an essay on the possible significance of “The Wittgenstein House”.

Keywords: goodness, aesthetics, ethics, happiness, the mystical.

Le style c'est l'homme même.

BUFFON

Introducción

El propósito de este artículo consiste en ofrecer algunas reflexiones que permitan interpretar y desarrollar la parte del pensamiento de Wittgenstein que se refiere a la relación entre ética y estética, sugeridas por sus propias observaciones, y anticipadas en cierto modo en un texto anterior (Nieto, 2001), pero que se encuentran implícitas o condensadas, de un modo a veces esotérico, en la formulación más elaborada de su pensamiento. Si bien el trabajo hace especial referencia al *Tractatus Logico-Philosophicus* y a sus textos preparatorios, no olvida tampoco otras aportaciones posteriores a 1921, fecha de su primera edición en revista. La manera en la que al final del *Tractatus* queda refutada la propia doctrina filosófica que Wittgenstein se esfuerza por desarrollar a lo largo de esta obra constituye el arranque de la cuestión que nos ocupa y la que da salida a la legitimidad del problema que nos planteamos.

De acuerdo con la proposición que recoge la entrada 6.54, todo el entramado del *Tractatus* se viene a bajo al aplicarle la teoría del lenguaje proposicional desarrollada en este libro. Partiendo de ella, las propias proposiciones tractarianas debieran tener otro estatuto. Tomando en consideración desarrollos más generales que hemos llevado a cabo en otro lugar (Nieto, 1997: 119-144), cabría suponer, como ya trató de sugerir en su día Bertrand Russell en su célebre Introducción a la obra, que necesitamos de una teoría sobre la jerarquía de lenguajes, pero el fuerte rechazo que su autor hizo de esta interpretación fue, como sabemos, no sólo la percep-

ción de que su amigo había entendido de manera superficial su libro, sino también una de las causas del posterior distanciamiento entre ambos. Descartada la posibilidad de que Wittgenstein esté utilizando un metalenguaje para hablar de su propio lenguaje sólo nos queda explorar la propia vía que el autor nos sugiere en dicha proposición.

Wittgenstein dice que entender sus proposiciones significa reconocerlas como *absurdas* (*unsinnig*), pero también añade que por ese motivo sus proposiciones *esclarecen* (*Meine Sätze erläutern*), o que ese reconocimiento es precisamente causa de esclarecimiento. No es, por tanto, un resultado vacío, o un ejercicio nihilista lo que el *Tractatus* nos ofrece, sino todo un ejemplo de “vía negativa”.

Al examinar un reducido elenco de proposiciones que desarrollan el número 6.4, aparecen en el horizonte otros “problemas” que carecen de solución, pero de cuya pertinaz existencia el propio Wittgenstein no sólo no quiere liberarnos, sino que, si hacemos caso a la famosa carta dirigida a su amigo Ludwig von Ficker, editor literario de la revista *Der Brenner*, componen la segunda parte del *Tractatus*, aquella “no escrita”, de contenido fundamentalmente ético, y de cuyo testimonio sólo puede dar cuenta su mención, seguida del elocuente silencio que sustituye a su desarrollo (Janik y Toulmin, 1974: 211-254).

A lo largo de dichas proposiciones se menciona el sentido y el valor del mundo (6.41), se habla de la ética y de la estética (6.422), del premio y del castigo de las acciones (6.422), de la voluntad y la felicidad (6.423, 6.43), de la muerte y de la inmortalidad (6.431-6.4312). En la proposición 6.432 se menciona también a Dios; en la 6.44 se introduce “lo místico”, de lo que se afirma su existencia en la proposición 6.522, así como en la 6.52, y en la 6.521, este conjunto de cuestiones mencionadas entra dentro de la expresión “el problema (o los problemas) de la vida”.

Si analizamos el contenido de estos temas en el marco de la tradición filosófica observamos que encajan perfectamente dentro de la metafísica, tanto en su acepción teórica como práctica. Probablemente eso es todo lo que abarca la inquietante expresión “lo místico”, con la que el filósofo vienés podría querer nombrar el sentido general de lo metafísico. Pero si descendemos un poco más en el análisis nos encontramos, sobre todo, con cuestiones de interés práctico que afectan al problema de la vida humana y su sentido, a la orientación de nuestras acciones, lo que decanta tal cuestión del lado de la ética. No sólo por ese motivo, sino por el objetivo que nos proponemos en este ensayo, en lo sucesivo pondremos el foco de nuestro análisis en las cuestiones éticas y estéticas, con especial referencia a ese nudo que, según Wittgenstein, forman ética y estética.

El fundamento para hacer un seguimiento común a la ética y la estética lo encontramos en la tercera y última línea de la proposición 6.421, donde Wittgenstein afirma: *Ethik und Aesthetik sind Eins*, pues como quiera que se traduzca esta expresión, todo apunta a una comunidad semántica entre ambas.¹ En consecuencia, todos

¹ Dado lo sorprendente, entre otras cosas, por su tono enfático, de la frase en cuestión, me he permitido hacer algunas comprobaciones. La versión castellana del *Tractatus* por la que cito, debida a J. Muñoz e I. Reguera, traduce así “Ética y estética son una y la misma cosa” (177). La versión castellana anterior, debida a Tierno Galván, traducía como “Ética y estética son lo mismo” (Madrid, Alianza, 1973, p. 197, 1ª ed. en *Revista de Occidente*, Madrid, 1957). La nueva versión castellana debida a L. M. Valdés Villanueva (Madrid, Tecnos, 2002) traduce como sigue: “Ética y estética son uno y lo mismo” (269). La versión catalana, debida a J. Ma. Terricabras (Barcelona, Laia, 1981) lo vierte de este modo: “Ètica i estètica són u”(151). En 1922, como es sabido, el texto de Wittgenstein se publica por primera vez como libro con el título que ahora tiene en edición bilingüe, en alemán y en inglés. La traducción inglesa, debida a Ogden y Ramsey, fue revisada por el propio autor, y traduce como sigue: “Ethics and aesthetics are one” (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 183.) La última versión francesa, debida a G. G. Granger (París, Gallimard, 1993, p. 110) dice: “Éthique

los predicados que podríamos atribuir a la ética convienen también a la estética. Estimo que podemos precisar esas características comunes mediante el desarrollo de estos tres argumentos:

- 1) La ética y la estética no se pueden expresar, pero se muestran.
- 2) La ética y la estética son trascendentales.
- 3) La vida feliz abarca por igual a la ética y a la estética.

A modo de Epílogo —que prolonga la vinculación de Wittgenstein con el mundo del arte a través de referencias biográficas—, aporto algunos comentarios sobre la posible relación de su trabajo como arquitecto de la casa de su hermana Gretl con su filosofía.

Vaya una última observación preliminar. Aunque he procurado que la prosa que empleo en este artículo sea condescendiente con el lector o lectora del mismo, la naturaleza del tema estudiado me ha llevado en ocasiones a expresarme en un estilo menos explicativo de lo que en mí es habitual, quizá por el inevitable contagio que el intérprete sufre por parte del autor que trata de dar a conocer. De este modo, si alguien encontrase algún pasaje del texto más críptico de lo habitual, o un párrafo con final más abrupto de lo acostumbrado, sepa que ello se debe no solo a la impericia del autor del artículo, sino también a lo intrincado del tema. Allí donde Wittgenstein no explica, sino que sugiere; allí donde no argumenta, sino que aporta ejemplos; allí donde no hay iluminación, sino

et esthétique sont une seule et même chose”. Como puede apreciarse, frente a versiones más sobrias, predomina la insistencia en reforzar la identificación entre ética y estética. Desde mi punto de vista, sin poder aportar nada nuevo que no haya sido dicho, me parece que su sentido no es de identificación absoluta, en forma y contenido, sino que requiere una lectura contextual, es decir que el conjunto ético-estético ofrece rasgos similares, como 1) que se trata de algo que es inefable, 2) que se muestra, y 3) que posee un carácter trascendental, por lo que se podría añadir, a modo de cláusula preventiva: *(En este sentido) ética y estética son lo mismo.*

chispazos ocasionales; en suma, allí donde no hay continuidad, sino fragmentariedad: en tales circunstancias difícilmente el estudioso puede suplirlo mediante un tipo de discurso completamente articulado.

1. La ética y la estética no se pueden expresar, pero se muestran

Este argumento tiene dos partes. La primera es negativa, y se desprende directamente de la operación de someter el lenguaje humano al canon de esa suerte de lenguaje ideal que se exhibe a través de la semántica que Wittgenstein pone en marcha en el *Tractatus*, la horma de su atomismo lógico, mientras que la segunda, de carácter afirmativo, es deudora de una distinción fundamental que subyace al tratamiento del complejo lingüístico, la distinción entre decir (*sagen*) y mostrar (*zeigen*).

Toda la batería de asertos sobre el lenguaje que Wittgenstein despliega en el *Tractatus* entra dentro del “decir”. El “decir” conduce a una concepción del lenguaje que inscribe la reducción a una de sus posibles dimensiones, tomando, a modo de sinécdoque, la parte por el todo, y dando como resultado una suerte de monismo lingüístico. Mediante él se sostiene que la única manera de otorgar legitimidad al lenguaje, o el único lenguaje dotado de significado y sentido, es aquél que funciona como un conjunto de proposiciones de carácter representativo, cuya semántica pictórico-figurativo permite su engarce con el mundo a través de la figuración que representa la forma lógica con la que ambos están isomórficamente entrelazados.²

² La constatación, no justificada, sino presupuesta, de la correspondencia entre el lenguaje y el mundo puede observarse en la entrada 6.124 “Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No “tratan” de nada. Presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones

En la ontología del atomismo lógico que emerge de este presupuesto, aunque se distinga entre actualidad y posibilidad, entre mundo y realidad, la posibilidad de los estados de cosas que efectivamente puedan darse como hechos y constituir mundo queda sujeta a lo que permite la lógica que gobierna el lenguaje. Un lenguaje, en el que el significado de los nombres lo da la referencia a los objetos, y el sentido de las proposiciones la representación de los estados de cosas, que son conexiones de objetos. Si algo es posible como hecho lo es en virtud de la dependencia de las cosas existentes conectadas entre sí. Ni los fines, ni los deberes, ni los valores se acomodan a este lenguaje y, a fortiori, ninguno encuentra su lugar en esta ontología, razón por la cual no es posible con dicho lenguaje la formación de proposiciones éticas o estéticas.

Pero el lenguaje no sólo dice o expresa, sino que también muestra, o en él algo se muestra o se refleja. Lo que no puede ser representado no puede ser dicho, pero eso no significa que por carecer del estatuto lingüístico adecuado se proscriba su presencia de algún modo, en el lenguaje y fuera del lenguaje.

Lo primero que habría que decir acerca del mostrar es que mediante esta posibilidad Wittgenstein no pretende conducirnos a un idealismo de carácter lingüístico, ya que no se trata de afirmar que si algo tiene su asiento en el lenguaje, del modo que sea, por ello mismo tenga que poseer una existencia “trans” o extra-lingüística,

elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo. Está claro que algo tiene que indicar sobre el mundo el hecho de que ciertas conexiones de símbolos —que tienen esencialmente un carácter determinado— sean tautologías. Aquí radica lo decisivo. Decimos que algo hay de arbitrario en los símbolos que usamos y algo hay que no lo es. En la lógica sólo esto se expresa: Pero ello quiere decir que en la lógica no expresamos *nosotros* lo que queremos con la ayuda de los signos, sino que en la lógica es la propia naturaleza de los signos naturalmente necesarios lo que se expresa: Si conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje signico cualquiera, entonces ya están dadas todas las proposiciones de la lógica” (Wittgenstein, 1987: 157-159).

de manera que el lenguaje por sí mismo se comprometa ontológicamente, por usar la expresión de Quine. Más bien sucede lo contrario, esto es, que algo ya existe y no puede ser dicho por no ser objeto de la representación, pero ostenta una presencia por otras vías, las del mostrarse.

De acuerdo con el *Tractatus*, existen tres ámbitos de realidad que se muestran. Uno es el solipsismo, otro la lógica, y un tercero “lo místico”. Wittgenstein abraza el solipsismo al sostener la célebre proposición: “5.6 Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 1987: 143).

Esta llamativa y abrumadora tesis no admite justificación. Para ello tendríamos que salirnos de nosotros mismos, de nuestro mundo, por tanto, de nuestro lenguaje. La proposición siguiente lo explica:

5.62 [...] En rigor, lo que el solipsismo entiende es plenamente correcto, sólo que no se puede decir, sino que se muestra.
Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo (Wittgenstein, 1987: 143).

Al no podernos salir de los límites de nuestro lenguaje, esta perspectiva es la única válida. Por el lenguaje se nos abre el mundo y en él se nos ofrece. El solipsismo, entonces, equivale al realismo. ¿Dónde se muestra el solipsismo? El solipsismo es la conciencia general de que ha funcionado la relación sujeto / mundo a través del lenguaje. La lógica también se muestra en el lenguaje. Veamos:

4.121 La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella.
El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja.
Lo que se expresa en el lenguaje no podemos expresarlo nosotros a través de él.

La proposición muestra la forma lógica de la realidad.
La ostenta. (Wittgenstein, 1987: 67).

Para hablar sobre la lógica tendremos que hablar con lógica, por lo que no podemos salirnos fuera de ella. Todo posible metalenguaje que construyamos sobre la lógica tiene que ser a su vez lógico y así *ad infinitum*. No podemos “objetualizar” la lógica, convirtiéndola en un lenguaje objeto separable de otro lenguaje. Sea lo que fuere este segundo lenguaje, la lógica estaría en él, por lo que su posibilidad al margen de la lógica queda descartada. No es posible la autorreferencialidad, puesto que el lenguaje es representativo de lo que no es él, de algo no lingüístico, de donde se sigue que no puede desdoblarse en una representación de sí mismo,³ del mismo modo que la percepción visual ve el objeto, pero no se ve a sí misma, ni el ojo con el que vemos puede a su vez verse mientras ve.

Una proposición puede tener o no sentido. Si lo tiene, entonces puede ser verdadera o falsa, pues al convertirse en representación de los hechos, ofrece la posibilidad de mantener correspondencia o no con ellos. En caso contrario, pueden, a su vez, darse otras dos posibilidades. Puede suceder que las proposiciones sean “absurdas”, como lo son las metafísicas o, por otras razones, las propias proposiciones del *Tractatus*, o bien que sean un “sinsentido” (*sinnlos*). Este último es el estatuto de las proposiciones lógicas, que nada representan, ya que sólo articulan en proposiciones complejas las posibilidades formales de verdad de las proposiciones simples, por lo que siempre son verdaderas a condición de no arriesgar ningún tipo de información sobre los hechos, lo que implica que

³ La siguiente observación pone de manifiesto de forma lapidaria esta misma idea: “El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una frase (que es su traducción), sin repetir justo esa frase. (Aquí tenemos que ver con la solución kantiana al problema de la filosofía)” (Wittgenstein, 1995: 45).

son vacías. Por eso son tautologías. El perfil no representativo de las proposiciones lógicas les impide hablar de nada, como tampoco con ellas podemos decir algo acerca de sí mismas. Van con el lenguaje, a él está atada la lógica. Ni lo lógico puede representar nada, ni lo lógico, a modo de un mundo separado de “objetos lógicos”, como sostuvieron en su modo Frege y Russell, puede ser objeto de representación, pues ni es un hecho, ni una posibilidad de hecho del mundo. La lógica es inseparable del lenguaje, se da en él, en él se muestra. A la postre también lo es del pensamiento, pues pensar consiste en poner en marcha la lógica del lenguaje.

Para finalizar este argumento nos falta hablar de la demostración de lo místico. Y este es un punto que afecta más directamente al objetivo de este ensayo. Lo místico es una abreviatura peculiar y problemática con la que nuestro autor se refiere a lo metafísico, como hemos indicado, por tanto a la ética y a la estética también. Dice Wittgenstein: “6.522 Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico” (Wittgenstein, 1987: 183).

Lo místico no puede mostrarse en el lenguaje, como veremos un poco más adelante, pues nada representa, ni permite que el lenguaje lo represente. Será otro el ámbito de la realidad por el que lo místico se ofrezca a nuestra consideración o vivencia.

Decir que lo místico es “inexpresable”, es un modo de decir que es inefable. No es nombrable, pues está fuera de la realidad prescrita por el lenguaje, pero existe. Ahí reside su peculiaridad. Ahora bien, la afirmación existencial de Wittgenstein sobre lo inefable nos pone tras la pista de su naturaleza, pues si lo místico no puede ser algo “fuera” del mundo, dado que sólo tenemos criterio para afirmar la existencia de lo que es o puede ser el caso, o —lo que no es más que el reverso lingüístico de lo mismo — admitir sólo lo que nos permiten dar a entender un conjunto de proposiciones

con sentido —lo que descarta la existencia de algo trascendente al mundo—, tendrá que ser, ahora lo veremos, “trascendental”.⁴

Lo místico es la parte exterior del límite, lo que está al otro lado. Lo uno no puede darse sin lo otro, como la raya fronteriza. Ahora bien, la única manera de delimitar es operando desde dentro, desde el interior de límite, pues de lo contrario tendríamos que abandonar el mundo, saliéndonos fuera del lenguaje, careciendo entonces de las posibilidades para delimitarlo.

En el escueto Prólogo al *Tractatus*, imprescindible para conocer sus intenciones filosóficas, Wittgenstein lo ha expresado del siguiente modo:

El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo (Wittgenstein, 1987:11).

La pertenencia de la ética y la estética a lo místico se desprende de las siguientes proposiciones: la 6.41, que argumenta acerca de que todo valor ha de residir fuera del mundo; la 6.421, la cual señala la inexpresabilidad de ética y estética; así como, de modo comple-

⁴ Como se ha recordado con frecuencia, la semejanza entre el programa kantiano y la empresa wittgensteiniana es patente, y no sólo en sus intenciones teóricas, sino en el destino que habrían de tener las cuestiones prácticas, o “lo místico”, en la terminología de Wittgenstein. Del mismo modo que Kant retira de la circulación teórica a la metafísica, pues el lenguaje que la razón teórica emplea es incapaz de entenderlo (“Tuve, pues, que suprimir el *saber*, para dejar sitio a la *fe*”, KrV, BXXX.), Wittgenstein “quiso poner límites al pensamiento, para hacer lugar al sentimiento y a la voluntad” (Villoro, 1975: 35).

mentario, la 6.44 y la 6.45, las cuales establecen sendas conjeturas sobre lo místico como el sentimiento ante la existencia del mundo como un todo.

2. La ética y la estética son trascendentales

El segundo argumento precisa el carácter inexpresable de la ética y la estética, informándonos de su dimensión trascendental. Dice el autor del *Tractatus*:

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable.

La ética es trascendental.

(Ética y estética son una y la misma cosa) (Wittgenstein, 1987: 177).

Sobre el significado de la palabra “trascendental”, aplicado a la ética y la estética, Wittgenstein no es especialmente explícito, aun cuando en la misma obra nos diga que también la lógica es trascendental. Comenzando por la lógica, afirma nuestro filósofo: “6.13 La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental” (Wittgenstein, 1987: 161).

Sobre ello habría que decir, en primer lugar, que su carácter trascendental remite directamente al tratamiento general que Kant da a este término —no exento de alguna ambigüedad terminológica— en la *Crítica de la razón pura*, cuando ya en la Introducción dice textualmente: “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (A12/B25). Por tanto, remite a una acepción plenamente consagrada en el pensamiento moderno, rescatada por una parte el pensamiento contemporáneo, cuando se acude a la pertinencia del lenguaje para servir de fundamento a la ética, una ética llamada entonces “comu-

nicativa”, “discursiva” o “dialógica”, vinculando la razón práctica con la teórica.⁵

La lógica es trascendental porque expresa las condiciones que posibilitan la constitución del lenguaje proposicional, legitimando su carácter representativo, convirtiéndolo, en suma, en lenguaje de pleno derecho. Como en Kant, lo trascendental —en este caso la lógica— permite la fusión de la dirección subjetiva o gnoseológica y de la objetiva u ontológica, dando lugar a un “espacio lógico” en el que se encuentran lenguaje y mundo. Lo trascendental no puede existir por sí mismo, pues es aquello que permite la aparición de lo existente para el pensamiento.⁶

Si ética y estética son lo mismo, y aquella es trascendental, también lo será la estética, aunque hay que reconocer que abordar esta cuestión, esto es, tratar de justificar el carácter trascendental de la ética y la estética nos enfrenta a un serio problema. Pero para dar pasos en pos de una solución habrá que ampliar el campo semántico del término en cuestión, que al asociarse a la lógica, lo impregna

⁵ Como ponen de manifiesto los intentos de Apel y Habermas por construir, respectivamente, una “hermenéutica trascendental” o una “pragmática universal”. Véanse: Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, t. II A. Cortina, J. Chamorro y J. Conil (trad.), Madrid, Taurus, 1985, pp. 149-414, especialmente; Habermas, J., “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* M. Jiménez Redondo (trad.), Cátedra, Madrid, 1989, pp. 299-368.

⁶ Desde que en 1960 Erik Stenius propusiera una interpretación del *Tractatus* en clave kantiana, este tipo de lectura se ha hecho relativamente frecuente. La siguiente cita es reveladora: “En resumen: es esencial para entender la perspectiva de Wittgenstein indicar que el análisis lógico del lenguaje, concebido como un tipo de deducción trascendental en el sentido de Kant, se hace con la intención de señalar la forma *a priori* que se muestra en todo lenguaje significativo y, por tanto, aquello que no puede ser ‘dicho’. Desde este punto de vista el *Tractatus* puede llamarse una ‘Crítica del lenguaje puro’ [...] Con respecto a esta teoría el sistema filosófico de Wittgenstein podría llamarse ‘Lingüística crítica’ o ‘Lingüística trascendental’ o incluso ‘Idealismo lingüístico’” (Stenius, 1960: 220).

de fuerte sentido cognitivo. Al posibilitar el carácter representativo del lenguaje, su orientación remite a la verdad, diferente del valor, que es testimonio de otro tipo de vínculos. Si queremos mantener la significación de la voz “trascendental” con un estatuto similar al de la lógica, tendremos que apelar, también en este caso, a la existencia de ciertos supuestos o condiciones que permitan la formación de los juicios de valor y que se muestren de algún modo, como en el caso de la lógica, y no resulten expresables.

Diremos que ética y estética exhiben un carácter trascendental por cuanto reclaman una dimensión del ser humano no contemplada en su exclusiva consideración epistémica. Así, del mismo modo que hay lógica si hay lenguaje con fines gnoseológicos, habrá ética y estética, si apelamos a la necesidad de actuar y de hacer. Y del mismo modo que no podemos apartarnos de las condiciones impuestas por la lógica que gobierna nuestro lenguaje, tampoco lo podemos hacer de las que rigen nuestra práctica. Ética y estética podrán ser disciplinas filosóficas, pero antes que eso ostentarán el rango de condiciones de posibilidad de la acción. Tendrán, pues, un carácter trascendental.⁷

Aventurándonos con Wittgenstein más allá de Wittgenstein podríamos conjeturar que el carácter trascendental que conjuntamente concierne a la ética y a la estética posee una estructura bipolar, con un polo subjetivo y otro objetivo.

Sobre el sujeto, en el *Tractatus* se nos dice lo siguiente:

5.641 Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo.

⁷ En el mismo *Diario*, con fecha 24.7.16, Wittgenstein abunda en esta idea, escribiendo lo siguiente: “[...] La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica. Ética y estética son uno” (Wittgenstein, 1982: 132).

El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo”. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo (Wittgenstein, 1987: 146-147).

Estamos, pues, ante un yo despsicologizado, que ha perdido cualquier señal de identidad con lo humano. Wittgenstein dice que es un “límite”, suscribiendo su carácter metafísico. ¿Diríamos lo mismo si afirmáramos que se trataba de una estructura trascendental? Sostenemos que así tiene que ser, porque en el contexto del *Tractatus*, señalarlo bajo la expresión “el mundo es mi mundo” no es otra cosa que apelar al lenguaje, como ya hemos visto. El yo trascendental es la lógica, con lo que queda cerrado el círculo del solipsismo que “abríamos” más arriba.

Por la misma razón que el yo concebido como el marco de lo lógico actúa como una condición trascendental para que los sujetos concretos puedan pensar, un yo de orden diferente podría funcionar como límite para los sujetos morales al actuar, precedente del juzgar, aunque sea a costa de quedar suspendido en el precipicio que implica la carencia de lenguaje.⁸

Para que se produzca el juicio de valor sobre la acción hemos de contar con las condiciones impuestas por un yo trascendental, invocado desde lo práctico, a partir de la existencia de motivos, normas y valores. Ello lo saca literalmente del mundo bosquejado por Wittgenstein, pues altera por el sentido el curso casual y causal de

⁸ En un excelente ensayo sobre este asunto del *corpus* wittgensteiniano, Luis Villoro escribe lo siguiente: “De parecida manera, en Wittgenstein, la lógica es “trascendental” (6.13), porque es la condición de todo lenguaje capaz de figurar el mundo y, a su vez, no puede ser figurada por el lenguaje. Igualmente la visión del mundo como un todo limitado es condición de toda experiencia y no es, a su vez, una experiencia más. Lo místico no está, pues, “más allá” del mundo, sino que está presupuesto en cualquier experiencia del mundo” (Villoro, 1975:18).

los acontecimientos. Representa un límite que ve el mundo como si lo hiciese desde fuera o que se sitúa frente a él, orientándolo a partir de la interrogación sobre lo que somos capaces de hacer en él y con él. De este modo la voluntad se erige en la vía en donde se muestra este carácter trascendental de la ética y la estética. Según el *Tractatus*:

6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad.

El mundo del feliz es otro que el del infeliz (Wittgenstein, 1987: 179).

Pero ese carácter trascendental pierde su dimensión estrictamente subjetiva, en el sentido de una cualidad propia del sujeto individual, para instalarse en una dimensión objetiva como resultado de su “inter” o trans-subjetividad.

El 7 de octubre de 1916 Wittgenstein anota en uno de sus *Tagebücher*, conocidos entre nosotros, como *Diario filosófico (1914-1916)*, lo siguiente: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra cosa es la conexión entre arte y ética” (Wittgenstein, 1982: 140).⁹

La obra de arte y la buena vida coinciden. Estética y ética son la misma cosa en tanto que nos abren la perspectiva de la eternidad. El punto de vista de la eternidad operaría no sólo como unificador, sino también como expresión de un cierto orden trascendental que

⁹ En el *Tractatus*, la entrada 6.45 dice algo muy semejante: “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (Wittgenstein, 1987: 181).

sitúa a la poiesis y a la praxis en su perfección, potenciando al objeto y elevando a la vida humana hasta la consumación de todas sus posibilidades.

Lejos ya de la finitud espacio-temporal, la mirada eterna articula una perspectiva no desde un lugar en particular, sino desde la conjunción de todos los ángulos que definen lo que deber ser. Es el mismo que saca al objeto y a la vida de su limitación para emplazarlo como parte de un todo en cuya trama esencial es lo que es.¹⁰ El sujeto que se arma con esta malla de carácter trascendental, a diferencia del sujeto epistémico, no sólo es el sujeto que hace y actúa, sino también el sujeto que contempla, mejor, el sujeto que se rinde a la admiración de lo contemplado por la condición de posibilidad regulativa y proyectiva que supone lo absoluto como perfección.¹¹

En el caso de las perspectivas humanas que abren tanto la ética como la estética, lo que está en juego es la remisión a un tipo de valores absolutos (Janik, 2013: 24), vinculando ambos dominios entre sí para refutar la tesis del “arte por el arte” (Cometti, 2013: 190), de forma tal que el punto de vista de la eternidad convenga no sólo a la ética y la estética, sino la propia filosofía que destila el *Tractatus*, cuya lectura desde la estética cifra dicha mirada

¹⁰ Como es conocido, el punto de vista de la eternidad aparece tratado por Spinoza en su *Ética*, constituyendo el tercer y último grado de conocimiento, propio de la sabiduría, al que llama “ciencia intuitiva”. La proposición 30 de la quinta parte dice lo siguiente: “*En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios*” (Spinoza, 2000: 60).

¹¹ En *Diario filosófico*, en la fecha de 30 de julio de 1916 (Wittgenstein, 1982: 134), utiliza el vocablo *trascendente* para referirse a la ética. Ello no nos debe inducir a pensar que estemos ante la existencia de entidades “extra” o supramundanas, que nuestro autor expresamente descarta, sino ante una forma de llamar la atención superadora de posiciones “naturalistas”.

congelando el tiempo en una “omnímoda simultaneidad” (Arenas, 2013: 108).

Para seguir con las comparaciones. El carácter trascendental de la lógica nos pone en contacto con el ser desde el momento en que aquella actúa impulsando un lenguaje representativo, bajo cuyas condiciones aparece lo que hay ante la razón. Pero además del ser está el valor, y junto a la razón está la voluntad que lo quiere. El carácter trascendental de lo ético y estético opera bajo otros supuestos que lo lógico, y su presencia es refractaria a una mostración lingüística. Lo místico ahora se muestra en la vida, en lo conativo —frente a lo cognitivo—, en el sentimiento ante lo que hay, pero a la espera de lo que puede y debe haber.¹² La toma de conciencia de esta última posibilidad no desarrollada por el propio Wittgenstein, en abierto contraste con el tratamiento que dispensa a la lógico, podría servir a modo de unos “prolegómenos” a toda ética y estética futuras (véase Salmerón, 1992).

3. La vida feliz abarca por igual a la ética y a la estética

En primer lugar, la felicidad está en la base de la ética. De acuerdo con el comentario del propio Wittgenstein, la obediencia al deber que toda acción moral comporta conduce a la felicidad, punto y

¹² Isidoro Reguera escribe lo siguiente: “Parece lógico y natural que los sentimientos e intuiciones constituyan también el mundo, como pone de relieve la misma expresión wittgensteiniana: “el mundo del feliz” o “el mundo del infeliz”. Y, con ello, que existiera una especie de mística de la trascendentalidad, al lado de la lógica. Muy parecida a la praxica del segundo Wittgenstein, por cierto: una constitución o posibilidad de conocimiento no lógico pero apriórico del mundo, es decir, una posibilidad de valoración apriórica del mundo desde el sentimiento o la intuición, desde prácticas humanas como esas, que funcione desde otras perspectivas humanas que no son las categorías lógicas o las científicas. [...] En la vida praxica del segundo Wittgenstein y en la vida mística del primero ” (Reguera, 2002: 131).

seguido a la pregunta de por qué tengo que hacer lo que debo. No puedo esperar un premio añadido a mi acción, a modo de un sistema de recompensas, pues en ese caso, de acuerdo con la advertencia de Kant, estaría condicionando el deber a otras hipótesis ajenas al mismo, con lo que decaería el desinterés que es propio de la acción moral, rasgo que forma parte de la esencia de su nobleza. Si hay premio, y el premio parece que tiene que consistir en algo agradable, éste se encuentra en la práctica de la propia acción. Hacer lo que debo es mi premio.¹³

Como por otro lado lo que debo hacer es lo que está bien, se sigue de ahí que tanto la bondad como el sentimiento que acompaña a su práctica se encuentren en la propia acción hecha por deber: es buena y me hace feliz (me premio haciéndola), es buena porque me hace feliz, y soy feliz si actúo bien. Lo cual no le impide a Wittgenstein reconocer que se encuentra ante un misterio, ya que no puede convertir a ninguno de los términos de la ecuación

¹³ Esta misma idea, como es sabido, fue defendida por Spinoza. La última proposición de su *Ética* (5,42) sostiene que “*La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimamos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias*” (Spinoza, 200: 268). Por lo que se refiere a Kant habría que decir que se mueve en un línea semejante, un trayecto que iría del filósofo holandés hasta Wittgenstein pasando por el de Königsberg. Sin embargo, en alguna ocasión Kant ha dado la impresión de albergar a un cierto “eudaimonista metafísico”, si nos atenemos a los pasajes finales de su primera *Crítica*, aquellos que se refieren al “Canon de la razón pura”. Cuando trata de explicar el sentido de su famosa tercera pregunta “¿Qué puedo esperar” (si hago lo que debo)? apela a la esperanza racional que nos asiste a ser felices —si no aquí, sí en el otro mundo— si hemos obrado como debemos, con lo que establece una relación de consecuencia entre moralidad y felicidad, lo que le permite hablar de “una moral autorrecompensadora” (Véase *KrV*, A810/B838).

“bueno igual a feliz” en causa o consecuencia del otro. No hay, pues, fundamentación.¹⁴

Así lo pone de manifiesto en su *Diario* con fecha del 30 de julio de 1916:

[...] Una y otra vez vuelvo sobre ello: la vida feliz es buena, la infeliz mala. Simplemente. Y si ahora me pregunto por qué he de vivir yo precisamente feliz, la cuestión se me presenta como meramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única adecuada (Wittgenstein, 1982: 134).

En segundo lugar, la felicidad asoma también por los caminos de la estética. En el *Diario*, otra vez el 7 de octubre de 1916, dice: “[...] Es arte es una expresión. La buena obra de arte es la expresión consumada” (Wittgenstein, 1982: 140). Expresión, pero no por el lado de lo que expresa sino de cómo lo expresa, no por el ajuste representativo que conduce a la verdad de la expresión, sino por el código expresivo que lleva a la belleza (¿y acaso también de un sujeto que se expresa en la obra creada al modo de la aportación de la estética romántica?) Pero para que podamos hablar de arte tenemos que darnos de bruces con lo bien hecho, “con la expresión consumada”, con lo bello, con lo “hermoso”, como dirá más adelante. “Y lo hermoso —añade— es, precisamente, lo que hace feliz” (Wittgenstein, 1982: 145). ¿Y no podríamos considerar a la

¹⁴ Con fecha del 30 de julio de 1916 escribe: “[...] Está claro, de todos modos, que la ética nada tiene que ver con castigo y premio. Esta cuestión acerca de las consecuencias de una acción ha de carecer, pues, de importancia. Por lo menos estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Porque algo justo tiene que haber, de todos modos, en aquel planteamiento. Debe haber, ciertamente, un tipo de premio y de castigo éticos, sólo que éstos han de radicar en la acción misma.

“[...] Y está claro también que el premio ha de ser algo agradable, y el castigo algo desagradable” (Wittgenstein, 1982: 133-134).

ética, también bajo el signo de la expresión, como el mostrase la vida por medio de ejemplos modélicos?

Hemos llegado a una nueva ecuación: “bello es igual a feliz”. Aplicando una elemental transitividad lógica, concluiremos que ética y estética vuelven nuevamente a encontrarse por los derroteros de la felicidad, puesto que si lo bueno y lo bello es lo que nos hace felices, la felicidad es aquello que las equipara, en lo que coinciden.

La felicidad atiende a dos posibles requerimientos. Es, por un lado, el resultado de una vivencia de plenitud cuando nos reconocemos autores de lo que está bien hecho, obrando bien y produciendo la obra de arte, creando, en suma. En tal caso la experiencia de la felicidad procede de nuestra condición de sujetos activos. Somos felices por y con lo nuestro. Por otro lado, podemos ser sujetos pasivos de la misma, pues el estado de felicidad no nace ahora de lo hecho por nosotros mismos sino que emerge del espectáculo que supone la contemplación del mundo. Contemplar lo que existe con ojo feliz expresa el regocijo y el disfrute que emana de dicha visión cuando la sorpresa por lo que hay nos envuelve al sentirnos en empatía y armonía con el mundo, fundidos con él, en él sumergidos. Es lo otro lo que nos hace felices. Así lo expresa nuestro autor: “[...] El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe. ¿Es la esencia del modo de contemplación artística contemplar el mundo con ojo feliz?” (Wittgenstein, 1982: 145).

Desde esta óptica, la conjunción o el bucle ético / estético se ve más claro y, a falta de ulteriores precisiones, no parece descabellado sostener que para Wittgenstein el paradigma estético podría convertirse en guía del ético, lo que sería una manera de reinterpretar bajo dicha clave ese fondo estoico y spinoziano por el que con fre-

cuencia se mueven sus convicciones éticas.¹⁵ La plenitud va unida al gozo, y la belleza aparece como señal, como síntoma de bien. El arte de vivir convierte a la vida en obra de arte cuando todo es como debe ser.¹⁶

A comienzos de 1930 Wittgenstein pronunció una conferencia que fue publicada por primera vez en 1965 con el título *Lecture on Ethics*. Que sepamos, ésta fue la última vez que nuestro autor — que había retornado por aquellas fechas a la filosofía después de la azarosa “travesía del desierto” que emprendiera tras la publicación del *Tractatus*—, se ocupó, al menos académicamente, de cuestiones éticas, las cuales giran hacia el territorio religioso en los años posteriores, sin que progrese la teoría, sólo los ejemplos (Barrett, 1994: 297-322). ¿Qué aporta esta conferencia a lo que ya conoce-

¹⁵ A pesar de que Wittgenstein considere a la estética como parte de la ética (Wittgenstein, 1989: 34), creemos que el modo de presentar aquella otorga supremacía al momento estético. J. C. Edwards sigue en esto literalmente a Wittgenstein, introduciendo la expresión “ética del amor (*love*)”, o de la admiración, lo que hace distinguiendo entre una actitud “metafísica” que se sitúa ante el mundo como frente a un acertijo y otra actitud, como sería el caso de Wittgenstein, “mística”, que lo trata de modo reverente (Edwards, 1982: 237 y ss.). Pero fijándonos no sólo en el texto, sino también en el contexto y hasta en el “subtexto” wittgensteiniano, estaríamos autorizados a pensar que la rendida admiración por lo que hay, así como por la perfección de la obras, la sorpresa por lo que existe y por lo que se produce, impregna lo ético de un fuerte sentimiento “estético”.

¹⁶ En un artículo publicado al final de su vida, el pensador español José Ferrater Mora —que había llamado la atención de la comunidad filosófica internacional en 1949 con una de las primeras y más originales contribuciones al conocimiento de la obra de Wittgenstein (Ferrater Mora, 1967), artículo que pasó por diferentes títulos y lenguas a lo largo de los años siguientes (véase Nieto, 2011)— considera que la concepción del arte de nuestro autor es *deflationary*. Con ello se refiere al hecho de que, si bien en el *Tractatus* reserva un trato especial para determinadas obras de arte que son objeto de admiración, y no de lenguaje, en su última etapa trata la producción artística de un modo más compaginable con el resto de actividades humanas (Ferrater, 1993: 137-139).

mos? Nada, si nos atenemos a los presupuestos teóricos, que son los mismos del *Tractatus*, de los que no se aparta lo más mínimo; algo, sin embargo, si consideramos el lugar desde el que habla. Esta atalaya es su propia persona, algunas de cuyas experiencias cuenta al auditorio para orientar lo que quiere decir. Desde nuestro punto de vista, las conclusiones más importantes de este texto son las siguientes:

Las cuestiones de carácter ético tienen una estructura similar a las de carácter estético.

Los juicios de valor de carácter ético remiten a un bien absoluto que deberíamos poner en práctica, pero tal absoluto no encuentra ningún acomodo en las redes del lenguaje.

En consecuencia, los únicos juicios de valor que podemos hacer son relativos, pero éstos se reducen a enunciados de hecho, y “ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto” (Wittgenstein, 1989: 36).

La manera más adecuada de aproximarnos a las cuestiones éticas sería por medio de ejemplos que describan vivencias, o mediante el uso de comparaciones y símiles, en suma, por medio de un lenguaje alegórico.

Pero todo ello se queda en el aire al reconducirlo a los dominios de un lenguaje significativo, pues nada podemos decir de aquello que está tras el símil al no formar parte de los hechos del mundo.

La ética no es, pues, una cuestión natural, sino “sobrenatural” (Wittgenstein, 1989: 37), para la que no hay lenguaje posible, no por defecto en el mismo, sino por falta de sentido de la cuestión, a pesar de lo cual la ética merece profundo respeto.

Las palabras con las que se pone fin a su exposición son, a este respecto, toda una declaración de principios. Así concluye:

Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es

arremeter contra los límites del lenguaje. Ese arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría (Wittgenstein, 1989: 43).

La inseguridad a la que nos arroja la falta de lenguaje no nos libera de la inexorable necesidad de actuar ni de buscar la forma de justificarnos. Antes de Wittgenstein ya sabíamos que la filosofía no era una ciencia. Pero las aporías a las que nos conduce una parte de su pensamiento, al tiempo que cierran el paso a la teoría, lo abren para la práctica, para el reconocimiento de que no hay más solución que la acción, la cual está sometida a otros registros.

Epílogo: “Ludwig Wittgenstein. Arquitecto”

Efectivamente, “el estilo es el hombre”, como nos recordaba el naturalista ilustrado Buffon en la entrada de este artículo. Y de nadie mejor que de Wittgenstein podrá afirmarse que poseía ese estilo tan singular que lo convirtió en un hombre genial. El modo cómo se cruzan, influyen y amalgaman todos los resortes humanos para conformar el estilo de una personalidad como la suya se exhibe en la naturaleza del bucle ético / estético que acabamos de analizar. Pero nada de ello hubiera sido posible sin el concurso de un carácter tan poliédrico como el de Ludwig Wittgenstein, que experimentó consigo mismo actividades tan esquivas entre sí como la ingeniería aeronáutica, la filosofía, el oficio de soldado, la enseñanza primaria, la arquitectura, la jardinería, la vuelta a la filosofía, y los auxilios sanitarios. Como tampoco hubiera podido emerger

semejante riqueza de vivencias de no mediar el talento moral y la pasión por las artes puestos en juego por su protagonista.

Algunos aspectos más íntimos de la vida Wittgenstein han llegado hasta nosotros gracias al progresivo descubrimiento que hemos ido teniendo no solo de las aportaciones teóricas que figuran en sus obras póstumas, sino de las jugosas noticias y reflexiones contenidas en sus diarios. Su vida personal no fue ajena a la familia donde Wittgenstein nació, creció, huyó y volvió, pero con la que siempre mantuvo más que un vínculo emocional. Para decirlo de forma abrupta, la familia al frente de la cual estaba el patriarca Karl Wittgenstein, quizá el hombre más rico del imperio austro-húngaro, estaba integrada, además de por los dos padres, por ocho hijos vivos, pero tanto unos como otros usufructuaban personalidades complejas desde el punto de vista psicológico, con una fuerte excitación nerviosa casi permanente, rayana en ocasiones en lo patológico, al punto de que a tres de los vástagos la vida se les hizo insostenible, sin que el propio Ludwig descartara en algunos momentos la idea del suicidio. Dado el fuerte carácter del padre, Karl, que nunca encontró oposición por parte de la madre, como fue el caso de su compañera Leopoldine, la familia Wittgenstein, hasta que los hijos fueron lo suficientemente independientes, vivió atormentada por un padre autoritario, obsesionado con que sus cinco hijos varones ocuparan los puestos de responsabilidad en la industria del acero, los negocios y la banca de los que él se retiró tras amasar una inmensa fortuna. Como nos dice el autor de la obra *La familia Wittgenstein*:

Al igual que muchos hombres consagrados al comercio [Karl] tenía un conocimiento muy superficial de los factores psicológicos que operaban en su familia y solo era capaz de valorar a sus hijos comparando sus logros con los propios. Si demostraban tener menos energía que él, ser menos capaces y menos valientes, o estar menos dispuestos a asumir riesgos, consideraba que habían frac-

sado. La presión a la que sometió a sus hijos varones (Hans, Kurt, Rudi, Paul y Ludwig) para que dejaran su huella en el fabuloso negocio del hierro, el acero, las armas y la banca que él había erigido contribuyó a generar una tensión nerviosa y autodestructiva en los cinco (Waugh, 2009: 62).

Ninguno de los hijos siguió el designio al que su padre había querido destinarlos, y todos ellos, hijos e hijas, padre y madre, a pesar de sus diferencias, desarrollaron un talento excepcional para la música, pues eran capaces de ejecutar juntos y por separado cualquier partitura al piano, violín u otros instrumentos de viento. Paul Wittgenstein, que ya había debutado como pianista antes de la Guerra del 14, tras perder el brazo derecho en la contienda, alcanzó fama internacional como concertista de piano con la mano izquierda, para la que hizo que le escribieran algunos conciertos notables de compositores del momento, como el propio Maurice Ravel.

La munificencia del padre y de algunos de sus hijos, incluido el propio Ludwig, fue decisiva para apoyar a músicos y artistas de aquella Viena *fin de siècle*, pues, al tiempo que por la *Musiksaal* del suntuoso *palais* en que los Wittgenstein tenían su residencia, situado en la Alleegasse de la capital del imperio, desfilaba la flor y nata de la música vienesa, la familia alcanzó notoriedad en las funciones de mecenazgo, situándose en el centro de la cultura de la época por sus apoyos.

Tras pasar seis años como maestro de enseñanza primaria en dos aldeas de la Baja Austria, Ludwig regresó a Viena en 1926, donde su hermana Margarete —apodada familiarmente Gretl, que había cambiado su apellido de soltera al casarse con el norteamericano Jerome Stonborough—, se estaba haciendo construir una casa, ubicada en el número 18 de Kundmannngasse, que hoy todavía sobrevive, pero como un centro cultural de Bulgaria. Junto a Paul y a Ludwig, Gretl fue la única hermana que se interesó vivamente

por la cultura de su tiempo, ampliando su formación científica y relacionándose con las personalidades más relevantes del momento, facilitando a su hermano, el filósofo, contactos con el entorno intelectual de su ciudad. Había encargado al arquitecto y amigo de la familia Paul Engelmann, también de origen judío, el proyecto de la misma, pero pidió a su hermano ayuda para colaborar en la tarea. El resultado es de sobra conocido, pues, respetando el diseño original que Engelmann había elaborado, Wittgenstein acabó por desplazar a su amigo de la empresa, convirtiéndose en director único del proyecto constructivo, al punto de que la obra de la mansión de su hermana ha pasado a la historia como una obra “suya”, conocida como “la casa de Wittgenstein”, lo que permitió a su flamante autor hacerse imprimir unas tarjetas de visita con el nombre de “Ludwig Wittgenstein. Arquitecto”.

Esta información sobre la actividad arquitectónica de Wittgenstein estaría fuera de lugar y no dejaría de consistir en una pintoresca anécdota biográfica, si no se refiriese a un pensador para quien, como acabamos de ver, la estética ocupó un lugar significativo en el seno de sus inquietudes filosóficas. Esto sí que es de todo punto singular, puesto que quien fue capaz de reflexionar sobre el arte era la misma persona que poseyó un talento extraordinario para la música —memorizando partituras e interpretando distintos instrumentos—, además de haber dirigido con entrega y dedicación exclusiva —minuciosa y obsesiva— la construcción de un edificio —sin que su autor seguramente lo pretendiese— situado en la vanguardia estilística del siglo XX.

Mucho se ha escrito y más aún especulado acerca de la posible relación que pudiera existir entre la filosofía de Wittgenstein y la casa de la calle Kundmannngasse construida para su hermana, pues, a fin de cuentas, se pensaba, alguna afinidad tendría que haber entre ambas contribuciones si nacieron de la misma mente. Wittgenstein trabajó intensamente en la casa desde el otoño de 1926

hasta la misma estación de 1928, partiendo para Cambridge en enero del año siguiente, retornando de nuevo a la filosofía. Hasta 1928, nuestro filósofo había publicado tres de los cuatro textos que dio a la luz mientras vivió: en 1912 una brevísima recensión sobre un libro de lógica; en 1922 el *Tractatus* como libro; en 1926 su *Diccionario para alumnos de escuelas primarias* (*Wörterbuch für Volksschulen*), concebido con la intención de facilitar el aprendizaje de la ortografía a sus estudiantes, para lo cual seleccionó un elenco de términos restringido al uso de aquellos, como señala en el Prefacio de la obra (Wittgenstein, 1997: 37-43). Por lo pronto, dado que el filósofo vienés todavía tardó varios años en hacer explícitos los profundos cambios que sufriría su pensamiento filosófico en su segunda etapa, deberíamos confinar la comparación, caso de hacerlo, a la filosofía que figura en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, aunque, si lo hiciéramos, seguramente nos encontraríamos con el desmentido de su autor.

La mansión de cuya construcción Wittgenstein se sentía orgulloso muestra en el exterior un conjunto de tres cuerpos anexos con alturas diferentes, cuya geometría rectilínea se ofrece por medio de volúmenes en forma de prismas cuadrangulares, a modo de factura “cubista”, con muros totalmente lisos, ayunos de cualquier elemento decorativo. Se ha señalado que hasta aquí había llegado el propio Engelmann, responsabilizándose Wittgenstein por completo del diseño del interior de la casa, y puesto que aquél fue discípulo de Adolf Loos, uno de los renovadores de la arquitectura vienesa de comienzos del siglo XX —y de paso uno de los creadores de la arquitectura “moderna”—, se ha querido ver en el edificio del que hablamos la influencia loosiana, y, por tanto, ubicar la casa de Wittgenstein en el marco de las arquitecturas racionalistas y funcionalistas de nuestra época. Ello representaría un esfuerzo por huir de la estética historicista, como quien reniega de su propio mundo, sin saber que ese retorno a formas más puras y austeras

era más una mirada hacia futuro que un regreso al pasado. Por lo tanto, fuese o no por influencia de Loos, tanto el arquitecto como quien aspiraba a considerarse como tal, podrían haber estado pensando, en la que medida que las contemplaban de forma opuesta, más en la utilidad del producto que en su belleza¹⁷.

Pero, con independencia de las intenciones de su creador — Wittgenstein en este caso— a nadie le está prohibido dejar que sus ojos se dirijan al edificio movidos por el impulso estético, si lo que tiene ante sí ejerce una atracción sobre él. Por ese motivo, si penetramos en el interior de estancia examinando los efectos de la luz, comprobando los colores de los paramentos y la distribución de las puertas, pero observando también el funcionamiento de las cortinas metálicas y el diseño de los radiadores, junto a preguntas sobre su funcionalidad, es probable que en nosotros se despierten también sensaciones y emociones relacionadas con la admiración, o, al menos, con el asombro. Y es en ese momento donde alguien que ha leído el *Tractatus* puede, a su vez, preguntarse por la relación que guarda su filosofía con lo que está viendo. Desde nuestro punto de vista, más allá de darle la vuelta a la cuestión y otorgar un valor “estético” a la arquitectura del *Tractatus*, se hace difícil descubrir un sentido “filosófico” a la casa, a no ser que la austeridad, el laconismo y hasta el tono lapidario con que de forma tan concentrada vienen expresadas las proposiciones tractarianas, se presenten como fundamento del detallismo, la contención y la

¹⁷ En un artículo reciente sobre el tema —que califica la aportación de nuestro autor a la arquitectura como de “racionalismo constructivo”—, y dado que el trabajo de Wittgenstein se concentró fundamentalmente en el interior de la casa, se descarta que el filósofo estuviese influido por la estética de Adolf Loos, pues a diferencia de lo que en éste era habitual, nuestro filósofo empleó piedra artificial de color negro antracita para los suelos de la planta principal —que en combinación con la luz que penetra desde el exterior produce un cierto efecto de “desmaterialización”—, construyendo en metal puertas y ventanas, dando como resultado una solución de tipo “maquinista” (Sarnitz, 2013: 227-311).

simplicidad de las formas arquitectónicas, sumiendo a quien se detiene en el interior de la casa como espectador en la misma sensación de respeto, perplejidad y hasta del silencio que obtiene el lector que ha llegado hasta la entrada 7 del *Tractatus*, tras doblar todas las anteriores. Ahora bien, este paralelismo no puede ir mucho más lejos, puesto que como arquitecto, Wittgenstein estaba tratando de levantar una casa “habitabile” para su hermana y su familia —a pesar de las protestas de Gretl sobre los onerosos caprichos arquitectónicos de su hermano—, mientras que como filósofo se había encargado de poner una potente carga explosiva en su propia obra filosófica con la penúltima entrada, que acabó por hacerla inhabitable.

¿Tenía el protagonista de esta historia alguna opinión al respecto? En el inédito mecanografiado conocido como *Big Typescript*, número 213, §§ 89-93, párrafos dedicados a la filosofía, dice lo siguiente: “El trabajo en filosofía es justamente más —como muchas veces el trabajo en arquitectura— el // un // trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción. Sobre cómo ve las cosas uno (Y lo que se reclama de ellas.)” (Wittgenstein, 1997b: 172).

En este punto Wittgenstein homologa la arquitectura a la filosofía desde un criterio “expresionista”, como tipos diferentes de creatividad en los que es el propio sujeto el que se expresa o manifiesta, diciendo: este soy yo, alguien reconocible, aquí estoy, pero de modo muy diferente, pues en un caso lo hago como filósofo y en otro como arquitecto. Dicho lo cual, la relación entre ambas disciplinas se desvanece, si es que alguna vez la hubo. Y la razón por la que la relación entre las dos no va más allá es por la autonomía de que gozan ambos tipos de discurso, el filosófico y el arquitectónico, de modo que la arquitectura es un gesto que requiere contemplación, quizá admiración, tras lo cual se esconde su dueño.

Desde el punto de vista interno, Wittgenstein era consciente del carácter reproductor de su trabajo en la construcción de la casa, como obra transportada a la región estética, explicándolo de dos maneras. En primer lugar, comparándolo con la música de Mendelssohn y con el pensamiento de Kierkegaard, se reconoce en ellos en la ausencia de “profundidad”, en que falta el “animal salvaje”, y se nombra, igual que a ellos, “artista reproductivo”, cuando escribe en 1940: “En el mismo sentido: es mi casa para Gretl el producto de una decisiva agudeza auditiva, buenas maneras, la expresión de una gran comprensión (para una cultura, etc.). Pero falta la vida primigenia, la vida salvaje que quisiera desfogarse” (Wittgenstein, 1986: 75).

En segundo lugar, la autoconciencia estética de nuestro autor respecto de su obra arquitectónica es el resultado de interpretar su creatividad restringiéndola sólo al uso de un nuevo lenguaje, pero reproduciendo un viejo estilo (Wittgenstein, 1986: 108-109). Es, por lo tanto, un apreciación más modesta de lo que podría deducirse a tenor de los comentarios que su obra ha suscitado, aunque a lo mejor no pueda ir mucho más allá la novedad de las obras consideradas o presentadas como realmente “nuevas”.

Si hubiera que avanzar en la comparación de la filosofía con la obra de arte, juntando de nuevo el *Tractatus* con la casa, tendríamos que abundar en los procedimientos que exhiben uno y la otra, y ahí sí que las fronteras se tornan en aristas. Consideremos la posibilidad que ambos tienen desde el punto de vista explicativo. El código lingüístico de la obra filosófica permite construir la explicación de una idea mediante la formulación de un nuevo enunciado que sustituya al antiguo, porque dice lo mismo. En la obra de arte no existe esa posibilidad de sustituibilidad, porque mientras el texto filosófico remite al comprender, la obra de arte se resume en el ver (Cometti, 1998: 33-37), lo que nos lleva a concluir que en el arte no hay explicación posible. Avanzando hacia lo que el

propio Wittgenstein diría en sus *Investigaciones filosóficas* escritas en 1943, la arquitectura es otro “juego de lenguaje” (Carmona, 2012: 339-340) —que es manifestación de una “forma de vida”—, al parecer imparangradable con el juego de lenguaje propio de la filosofía, aunque nuestro autor nunca estuvo dispuesto a dispensar tal cualidad al discurso filosófico.

Pero la envidia de todo este asunto reside en tomar conciencia de que el autor de ambos juegos es el mismo jugador, que se ha permitido hacer filosofía y arquitectura, y que ha trazado una reflexión que conduce por derroteros similares al mundo de la ética y de la estética, allí donde, mejor que en otro sitio, habita el ser humano.

Fuentes primarias

- Wittgenstein, L., 1982, *Diario filosófico (1914-1916)*, J. Muñoz e I. Reguera (trad.), Barcelona, Ariel.
- _____, 1984, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Farnkfurt am Main, Suhrkamp.
- _____, 1986, *Observaciones*, G. H. von Wright (ed., con la colaboración de H. Nyman), E. C. Frost (trad.), México, Siglo XXI.
- _____, 1987, *Tractatus Logico-Philosophicus*, texto en alemán y en castellano, J. Muñoz e I. Reguera (trad. e intro.), Madrid, Alianza.
- _____, 1988a, *Investigaciones filosóficas*, texto en alemán y en castellano, A. García Suárez y C. Ulises Moulines (trad.), Barcelona, Crítica.
- _____, 1988b, *Sobra la certeza*, texto en alemán y en castellano, G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright (comp.), J.Ll. Prades y V. Raga (trad.), Barcelona, Gedisa.

- _____, 1989, *Conferencia sobre ética*, F. Birulés (trad.), M. Cruz, (intro.), Barcelona, Paidós.
- _____, 1992a, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, I. Reguera, (trad. e intro.), Barcelona, Paidós.
- _____, 1992b, *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, J. Sádaba (intro. y trad.), J. L. Velázquez (ed. y notas), Barcelona, Ariel.
- _____, 1995, *Aforismos. Cultura y valor*, E. C. Frost (trad.), J. Sádaba (pról.), G.H. Von Wright (prefacio), Madrid, Espasa-Calpe.
- _____, 1997a, *Observaciones filosóficas*, R. Rhes (ed). A. Tomasi (trad.), México, UNAM.
- _____, 1997b, *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, J. C. Klagge y A Nordmann (ed.), A. García Rodríguez (trad.), Madrid, Cátedra.

Fuentes secundarias

- Arenas, L., 2013, “A lo que el arte debe apuntar: el *Tractatus* y el ideal de la obra de arte en el joven Wittgenstein”, en Marrades, J. (ed.), *Wittgenstein: Arte y Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 101-117.
- Attala, D., 2002, “Wittgenstein contra la explicación. Comentarios a las observaciones de Wittgenstein sobre Frazer”, *Er. Revista de Filosofía*, núm. 31, pp. 97-132.
- Barret, C., 1994, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, H. Maillard González (trad.), Madrid, Alianza.
- Bouveresse, J., 1993, *Wittgenstein y la estética*, ed. de dos capítulos de la obra del mismo autor *Wittgenstein: la rime y la raison*, Pa-

- rís, E. De Minuit, 1973, pp. 153-234, J. J. Marzal y S. Rubio (trad., intro. y notas), Valencia, Universitat de València.
- Carmona Escalera, C., 2012, “De un caso paradigmático de las relaciones entre filosofía y arte. ‘La casa de Wittgenstein’: un trabajo de clarificación”, *Estudios filosóficos*, núm. LXI, pp. 317-340.
- Commetti, J. P., 1998, *La maison de Wittgenstein*, París, PUF.
- _____, 2013, “Wittgenstein y el arte del siglo XX. Pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein”, C. Ors (trad.), en Marrades, J. (ed.), *Wittgenstein: Arte y Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdes, pp. 179-195.
- Edwards, J. C., 1982, *Ethics Without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life*, University Press of Florida.
- Ferrater Mora, J., 1967, “Wittgenstein o la destrucción”, en *Obras selectas*, II, Madrid, Revista de Occidente, pp. 225-235.
- _____, 1993, “Deflationary Art”, en J. M. Terricabras (ed.), *A Wittgenstein Symposium. Girona, 1989*, en *Studien zur Österreichischen Philosophie* (Herausgegeben von R. Haller), Band XVIII, pp. 129-139.
- Gargani, A. G., 1986, “Ethics and the Rejection of Philosophical Theorizing in Wittgenstein and in Austrian Culture”, en Nyíri, J. C. (ed.), *Von Bolzano zu Wittgenstein (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft)*, Band 12/2, Hölder-Pihler-Tempsky, pp. 183-194.
- Giner, S., 2012, *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Madrid, Alianza.
- Hierro S. y J. Pescador, 1966, “La ética en Wittgenstein”, *Aporía*, núm. 7-8, pp. 251-263.
- Janik, A. y St. Toulmin, 1974, *La Viena de Wittgenstein*, I. Gómez de Liaño (trad.), Madrid, Taurus.

- Janik, A., 2013, “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas” C. Ors (trad.), en J. Marrades (ed.), *Wittgenstein: Arte y Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 17-44.
- Kant, I, 1978, *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (ed. y trad.), Madrid, Alfaguara.
- McGuinness, B. F., 1966, “The Mysticism of the *Tractatus*”, *Philosophical Review*, núm. 75, pp. 305- 328.
- _____, 1991, *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, H. Marraud (trad.), Madrid, Alianza.
- Monk, R., 1994, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, D. Alou (trad.), Barcelona, Anagrama.
- Muguereza, J., 1992, “Las voces éticas del silencio”, en Castilla del Pino, C. (ed.), *El silencio*, Madrid, Alianza, pp. 125-164.
- Nieto Blanco, C., 1997, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de un crítica de la razón lingüística*, Madrid, Trotta.
- _____, 2001, “La claridad en penumbra: Wittgenstein cincuenta años después”, *Trasdós*, núm. 3, pp. 119-149.
- Reguera, I., 1994, *El feliz absurdo de la ética (el Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos.
- _____, 2002, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf.
- Rubio Marco, S. y J. J. Marzal Felici, 1993, “Los cimientos de un castillo en el aire”, en V. Sanfélix Vidarte (ed.), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Universitat de València, pp. 161-170.
- Sádaba, J., 1984, *Lenguaje, Magia, Metafísica (El otro Wittgenstein)*, Madrid, Libertarias.
- _____, 1989a, “Ética analítica”, en V. Camp (ed), *Historia de la ética*, t. III, Barcelona, Crítica, pp. 163-220.
- _____, 1989b, *La filosofía moral analítica: de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid, Mondadori.

- Salmerón, F., 1992, “Los orígenes de la filosofía moral analítica a partir de Moore y Wittgenstein”, en V. Camps, O. Guariglia O. y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, v. 2, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, pp. 153-176.
- Sarnitz, A., 2013, “La arquitectura de Wittgenstein. Reconstrucción de una idea edificada”, A. Rubio (trad.), en J. Marrades (ed.), *Wittgenstein: Arte y Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 277-311.
- Spinoza, B., 2000, *Ética demostrada según el orden geométrico*, A. Domínguez (trad.), Madrid, Trotta.
- Stenius, E., 1960, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition Of Its Main Lines Of Thought*, Oxford, Basil Blackwell.
- Valcárcel, A., 1998, *Ética contra estética*, Barcelona, Crítica.
- Villoro, L., 1975, “Lo indecible en el *Tractatus*”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de filosofía*, VIII/19, pp. 5-39.
- Waugh, A., 2009, *La familia Wittgenstein*, G. Páez Irrací (trad.), Barcelona, Lumen.
- Zan, J. de, 2002, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, pp. 29-40.

(Artículo aceptado el 20 de mayo de 2013)

De la Casa de Salomón a la *Research University*

Christopher Britt Arredondo
George Washington University, EUA

Resumen

Este ensayo contempla las miserias de la vida académica en las *Research Universities* norteamericanas y propone un programa de regeneración intelectual que recupere las tradiciones esclarecidas de la historia moderna de la humanidad. Así, la distopía real de la actual vida académica se contrasta con la utopía esclarecida que Francis Bacon plantea en su *Nova Atlantis*. La tesis central de este ensayo es que para regenerar la vida intelectual hay que recuperar los ideales universales del esclarecimiento y generar nuevos espacios no académicos para la expresión, tanto científica como artística, de una conciencia humana coherente, íntegra y solidaria.

Palabras clave: intelectuales, académicos, decadencia, regeneración, esclarecimiento

Abstract

This essay considers the miseries of academic life in the Research Universities of North America and proposes a program for intellectual regeneration that is based in the enlightened traditions of modern history. As such, the dystopian reality of current academic life is here contrasted with the enlightened utopia that Francis Bacon presents in his New Atlantis. The main argument of this essay is that in order to regenerate intellectual life, it is necessary to recuperate the universal ideals of the enlightenment and generate new non-academic spaces

for the expression, as much scientific as artistic, of a coherent human consciousness that unifies the expansion of knowledge to the betterment of life.

Keywords: intelligentsia, academician, decline, regeneration, enlightenment

I. Decadencia académica y regeneración intelectual

En *Nova Atlantis* (1624), Francis Bacon formula el ideal esclarecido de una sociedad gobernada por científicos e intelectuales: los llamados “Padres” de la “Casa de Salomón”. Dicha casa es de hecho una universidad. Según lo explica uno de los Padres, esta casa se fundó con el fin de “estudiar las Obras y Criaturas de Dios” y “conocer las causas y entender los movimientos misteriosos de las cosas; para así ampliar las fronteras del Imperio Humano” (Bacon, 1955: 563 y 574). Se trata, por lo tanto, de una institución que afirma y celebra la capacidad humana de construir un mundo histórico en consonancia con la voluntad de Dios. Teniendo en cuenta este fin providencial, se entiende que los científicos e intelectuales que trabajan en esta casa han de cumplir una tarea esclarecedora: son ellos, precisamente, quienes están llamados a instaurar una nueva era de plenitud cultural en la historia universal de los hombres.

En la Isla de Bensalem, que es así como se llama esta utopía, los hombres participan en una cultura de conocimiento expansivo donde la conciencia humana está plenamente articulada con el mundo natural y donde ese conocimiento sirve como base a la soberanía de los hombres sobre su mundo histórico. En esta sociedad esclarecida, se reconoce la integridad moral de los intelectuales y se confía en que no abusarán del poder de su conocimiento. A su vez,

esta es una sociedad en que el arte y la tecne expresan estos mismos ideales esclarecidos, poniendo en evidencia un balance armonioso entre los intelectuales y científicos esclarecidos y el mundo natural que ellos conocen, comprenden y transforman por medio de su conocimiento, invención y tecnología.

Hoy en día, los intelectuales se encuentran en una situación diametralmente opuesta a la de estos felices Padres de la Casa de Salomón. Tanto su independencia intelectual como su soberanía moral se encuentran entorpecidas por las estrategias de engaño masivo y auto-engaño profesional que caracterizan a la cultivación y comunicación de nuevos saberes en una cultura, como la nuestra, que está cada día más administrada y más controlada por poderes políticos y económicos. A comienzos del siglo XX, Julien Benda vislumbró la terrible oleada de nacionalismos violentos que prometían destruir la vida pública europea y que amenazaban con inundarla bajo las aguas oscuras de una cultura administrada de masas; y se enfrentó, de manera directa y tajante, con todos aquellos intelectuales que, en vez de defender el esclarecimiento de sus respectivos países, más bien lo traicionaron, volviéndose cómplices de los nuevos poderes administrativos (Benda, 2009: 43-66). Luego, a mediados del siglo XX y con los totalitarismos de la Segunda Guerra Mundial como trasfondo, diversos pensadores, desde Max Horkheimer y Theodor Adorno hasta Lewis Mumford y C. Wright Mills, analizaron y denunciaron las estrategias de engaño que animaban la nueva cultura de masas administrada por el capitalismo, mostrando como estas estrategias también servían el propósito de quebrantar la independencia intelectual y soberanía moral de los intelectuales (Horkheimer y Adorno, 1987: 94-136; Wright Mills, 1974: 353-373). Estas tendencias que limitan la independencia de los intelectuales no han sido superadas hasta el día de hoy. Al contrario, los intelectuales hoy en día se enfrentan a una situación cada vez más nefasta. El desorden moral de la cultura administrada

ha llegado a tales proporciones que tanto el poder político como el económico están ahora concentrados en instituciones financieras y corporaciones multinacionales de alcance global.

Este panorama es de particular interés para quienes trabajan en universidades que están financiadas, ya sea por el Estado o por entidades privadas, con el fin de impulsar la investigación: las llamadas *Research Universities*.¹ Aunque, por lo general, estas universidades siguen siendo espacios donde los intelectuales pueden ejercer sus labores con relativa libertad, también es cierto que las *Research Universities* cumplen varias funciones sociales, políticas y económicas que se contradicen entre sí y que, a su vez, acaban enflaqueciendo la soberanía moral e independencia intelectual de sus investigadores, profesores y administradores.

En tanto que las *Research Universities* sean instituciones dedicadas a la expansión del conocimiento, se podría y debería suponer que, al igual que la Casa de Salomón, ellas también están consagradas a mejorar y beneficiar a toda la humanidad. Pero la realidad es otra. Las *Research Universities* se encuentran en países específicos y están, por lo tanto, sujetas a los intereses sociales, políticos y económicos de sus respectivos países. De allí que, en vez de servir a toda la humanidad por igual, estas universidades se encuentren

¹ Uso el término inglés *Research University* porque en el mundo hispano, tanto en España como en los países Latinoamericanos, no existe el mismo sistema de clasificación que se suele usar en los Estados Unidos donde, según los criterios de la *Carnegie Classification of Institutions of Higher Learning*, se suele distinguir entre universidades que están dedicadas a la investigación (*Research*) y aquellas que se dedican más bien a la enseñanza (*Teaching Colleges*). La mayoría de las universidades más prestigiosas (Harvard, Princeton, Yale, Columbia, etc.) pertenecen a la categoría de *Research University*. Si se fuera a aplicar este sistema a universidades europeas o latinoamericanas, también figurarían como *Research Universities* La Sorbonne, Oxford, Cambridge, Freiburg, Marburg, la UNAM, la Universidad de los Andes, etc. Es en este sentido amplio que propongo aquí el uso de este término problemático.

obligadas a transmitir ciertos valores sociales, políticos y económicos que están restringidos por culturas nacionales particulares. Según los casos, esta función puede ser conservadora o progresista; pero siempre se cumplirá de la misma manera: por medio de la transmisión de un legado cultural específico y de la imposición de una interpretación limitada de la realidad histórica.

Quienes enseñan en estas universidades no son intelectuales completamente independientes; son empleados académicos. Como tal, se espera de ellos que profesen la fe y profesen el dogma de la socialización nacional. Deben profesar con entusiasmo eclesiástico la creencia en ciertos valores nacionales; y deben profesar con enardecimiento escolástico la responsabilidad cívica; deben profesar, como sólo lo saben hacer los profesores más talentosos, lo bueno y justo y necesario que es el proceso de la socialización. Se mire por donde se mire, estando uno de acuerdo con ello o no, esta responsabilidad socializadora es una imposición; la primera, entre muchas más, que las *Research Universities* imponen a sus profesores por razones políticas y económicas. El verdadero problema con este tipo de imposiciones no es simplemente que reducen la profesión a una especie de retahíla propagandística, sino que comprometen la autonomía intelectual y soberanía moral de los mismos profesores, investigadores, e intelectuales que trabajan en las *Research Universities*.

Ahora bien, además de transmitir ciertos valores sociales y políticos, las *Research Universities* también cumplen la tarea bastante más noble de descubrir, producir y diseminar nuevos conocimientos. Pero esta labor de investigación tampoco se lleva a cabo con plena libertad e independencia. Tanto el perfil de los proyectos de investigación como sus resultados están restringidos de antemano por quienes financian la investigación. De allí que la investigación a veces contradiga las consideraciones teóricas, epistemológicas y hasta éticas de los mismos investigadores.

Esta contradicción es bastante pronunciada en las universidades de los Estados Unidos. No sólo se encuentran en este país las universidades mejor financiadas de todo el mundo, las *Research Universities* también participan en una cultura nacional que promulga el mito liberal de un individualismo feroz y pionero. Según este mito, es gracias a la independencia intelectual de sus ciudadanos que los Estados Unidos ha podido introducir al mundo un sin fin de descubrimientos, inventos y nuevas tecnologías que han revolucionado la vida humana. La ironía histórica es, sin embargo, que la gran mayoría de la investigación que se lleva a cabo en estas instituciones está hoy en día financiada y administrada por autoridades externas que la presiden y la vigilan.

En primer lugar figura el gobierno federal, el cual, por medio de fondos establecidos para apoyar la investigación en diversos campos (NEH, NEA, NSF), establece las prioridades de la investigación.² En pos de imitar la lógica del llamado mercado libre, estos fondos administrados anuncian competencias que imponen ciertos parámetros y establecen tanto el horizonte intelectual como las reglas metodológicas de la competición. Los intelectuales, artistas y científicos que buscan financiamiento deben formular y proponer sus proyectos de investigación según esos mismos parámetros y moldearlos a las prioridades e intereses gubernamentales. Esto suele requerir la capacidad de ser flexible y adaptarse a los requerimientos del gobierno. Pero además de esa flexibilidad, requiere también la capacidad de internalizar los valores implícitos a la competición. O sea, los investigadores han de vaciarse, moldearse

² El NEH (National Endowment for the Humanities) proporciona fondos para la investigación en las humanidades, con especial interés en la historia nacional americana. El NEA (National Endowment for the Arts) hace lo mismo para el arte y, ante todo, los museos de arte. El NSF (National Science Foundation) proporciona fondos para la investigación científica y tecnológica, desde la medicina hasta las armas de guerra.

y rendirse. Este vaciamiento suele tomar la forma de la autocensura. El peligro con este tipo de autocensura, que está impuesta por una autoridad externa y que no es el resultado de la autorreflexión, es bastante aventurado. Se trata nada menos y nada más de la mutilación intelectual. El triste resultado es que muy pocos investigadores consiguen el apoyo financiero del gobierno sin comprometer primero su independencia intelectual. Su curiosidad ha de servir los intereses del estado y los productos de la investigación han de pasar a ser la propiedad del estado.

En segundo lugar, están las grandes fundaciones establecidas por los magnates de la era industrial —Rockefeller, Carnegie, Ford— quienes quisieron, con estos fondos destinados a causas humanitarias, limpiar su imagen de predadores imperialistas. Competir para una beca de uno de estos fondos requiere que los intelectuales borren de su memoria la realidad histórica del expolio y destrucción que les financiará y requiere a su vez que deshonren su propia conciencia moral. Por último están las grandes corporaciones multinacionales que, en el día de hoy, han continuado la tradición de expolio y devastación ecológica, social y cultural establecida en su día por los Rockefeller, Carnegie y Ford de antaño. La lista es larga, pero basta con señalar las más ubicuas y mejor conocidas: Exxon Mobil, Chevron, BP, Microsoft...

Todo esto pone en duda la capacidad que tienen los intelectuales que trabajan en las *Research Universities* de cumplir con su última y más importante función social: la crítica. En las sociedades liberales, se valora la crítica porque se dice que es por medio de ella que la oposición puede señalar los problemas de la sociedad y proponer soluciones alternativas a las políticas del gobierno. De hecho, desde Sócrates en adelante, ésta ha sido una de las tareas fundamentales de los intelectuales. Pero quienes se atreven a ejercerla dentro de las *Research Universities* pronto descubren que su crítica no se tolerará si está dirigida a cuestionar la imaginada au-

toridad moral y cívica de quienes financian la investigación. Esta intolerancia no toma la forma explícita de un sistema de censura. Más bien toma la forma de un llamado “consenso civilizado” —se suele hablar, en este sentido, de la “discreción”, del “buen gusto”, o de “plantear juicios balanceados e imparciales”. Pero lo que se esconde detrás de este consenso tan civilizado es un miedo generalizado, una ansiedad. Se trata de un miedo que intimida y con que los intelectuales se intimidan a sí mismos, hasta el punto que se vuelve habitual en ellos no decir todo lo que de verdad piensan acerca de los temas que estudian e investigan. Así, los límites que se imponen no son tanto una cuestión de prohibiciones externas sino más bien un control de la disidencia que se ejerce por medio del consenso académico. Al defender este consenso, los académicos y administradores de las *Research Universities* hacen casi imposible que los intelectuales que trabajan en esas universidades articulen sus críticas sociales y las hagan llegar a un público mucho más amplio del que se encuentra en los ámbitos académicos.

Sujetos a la cultura administrada de las *Research Universities*, los intelectuales que en ellas trabajan se encuentran en una situación de plena decadencia. Bajo este régimen administrado, el conocimiento se ha desarticulado del mundo y de la vida; la conciencia moral de los intelectuales ha sido institucionalmente neutralizada y su arte —sus interpretaciones de la realidad histórica— se ha disuelto en aquél sin fin de discursos metadiscursivos que esta cultura administrada da por llamar el consenso.

* * *

El propósito de este ensayo es indagar algo más en estos tres momentos de la utopía esclarecida de Bacon: el epistemológico, el moral y el estético. Considero que este ejercicio filosófico es urgente porque la visión utópica de Bacon arroja una luz esclarecedora

sobre el estado de decadencia en que nos encontramos actualmente. Pero primero, debo decir una o dos palabras más acerca de esta percibida decadencia.

Quisiera aclarar que al hablar de la decadencia yo no estoy imponiendo mi visión como intelectual académico: no se trata (únicamente) de una proyección de mis ansiedades contemporáneas y postmodernas sobre los valores universales y esclarecidos que animan la visión utópica de Bacon.³ De hecho, la noción de la decadencia figura en la visión utópica de Bacon como una precondition y justificación del misterio y silencio que encubren su utopía.

Según la voz que narra la *Nova Atlantis*, érase una vez una época dorada en que todas las naciones se comunicaban, comerciaban y el imperio humano se expandía para el bien de todos. Pero la civilización de Atlantis, motivada a llevar a cabo ciertas “empresas orgullosas” fue castigada por un acto de “venganza divina” y todo se perdió bajo las aguas profundas de una tremenda inundación (Bacon, 1955: 559). La utopía de Bacon existe precisamente como contraparte a esa decadencia. Su fin es regenerar la humanidad e instaurar una nueva época de plenitud donde se celebra la capacidad humana de construir una realidad histórica en consonancia con la armonía celestial. En este sentido, la decadencia en la *Nova Atlantis* de Bacon está íntimamente ligada a la regeneración.

Esta unidad ambigua de decadencia regenerativa y regeneración decadente corresponde a la visión apocalíptica de la modernidad: un imaginario que reúne el terror y la esperanza, la impotencia y el heroísmo, el infierno y el paraíso. Esta visión es el núcleo conceptual del Apocalipsis tal como lo sentimos en nuestra época postmoderna. El intelectual hoy en día vive y se desvive con esa

³ Para una discusión lúcida de este tipo de ansiedades contemporáneas, véase el libro de John Michael *Anxious Intellectuals: Academic Professionals, Public Intellectuals and Enlightenment Values*, North Caroline, Duke, Durham, 2000.

visión. Este es el primer punto que debo hacer con respecto a la decadencia.

El segundo es que la decadencia acaba por asignarle al intelectual un papel especial. Él está llamado a funcionar como un regenerador mesiánico. En los términos esclarecidos y utópicos de Bacon, esto equivale a generar una “Gran Instauración”. La instauración baconiana contempla tanto un retorno a la Edad Dorada (una restauración), como el comienzo de una nueva época de expansión del conocimiento y el poder humanos (el descubrimiento de un Nuevo Mundo). En nuestros días estos dos lados de lo que Bacon llamaba la Gran Instauración se ven separados y están en conflicto.

En los Estados Unidos, esta escisión ha tomado la forma de lo que, desde hace ya más de treinta años, se viene llamando *The Culture Wars* o la *Guerra de Culturas*.⁴ Por un lado, están los pensadores conservadores que denuncian la condición prácticamente analfabeta de la mayoría de los estudiantes universitarios y que defienden la lectura analítica de un canon tradicional como la única manera de impartir los valores culturales universales encontrados en la literatura clásica, renacentista y esclarecida. Para ellos, la universidad debe cumplir una función restaurativa.⁵ Por otro lado se encuentran los pensadores progresistas que, al contrario, denuncian a ese mismo canon tradicional, viendo en él una manera más en que las clases dirigentes buscan impedir que los estudiantes tomen conciencia de su opresión.⁶ Para ellos la universidad debe cumplir la función crítica de descubrir y desenmascarar los

⁴ Para un análisis agudo de este fenómeno y su relación con las *Research Universities* véase el libro de Roger Kimball, *Tenured Radicals*.

⁵ Véase en este sentido los dos clásicos E. D. Hirsch, *Cultural Literacy* y de Harold Bloom, *The Closing of the American Mind*.

⁶ Véase por ejemplo el trabajo clásico de Fredric Jameson, *Political Unconscious*.

engaños. Esta polémica cultural define la crisis actual de los intelectuales que trabajan en las *Research Universities*.

Pero las opciones con que nos presenta son falsas. Si vamos a tomar una postura esclarecida, no tenemos, ni mucho menos debemos, escoger, entre la visión restaurativa de los conservadores y la visión cuasi-revolucionaria de los progresistas. Una postura esclarecida nos pide más, mucho más. Nuestra tarea, en tanto seamos capaces de actuar como intelectuales independientes, es reunir estos dos momentos, el restaurativo y el generativo y, con base en esa rearticulación crítica, vislumbrar un nuevo proyecto de integración social que haga posible contemplar el terror de la decadencia junto a la esperanza regenerativa, la impotencia junto a la independencia y el infierno del desorden moral de la cultura administrada junto al paraíso de una posible y nueva cultura expansiva.

II. El conocedor desconocido

La Nova Atlantis narra la aventura de una embarcación europea que sale desde Perú con rumbo a China y Japón. Una tormenta desvía a este barco de su curso y hace que los marineros teman por sus vidas. Ellos rezan y le piden ayuda a Dios. Él les dirige a una tierra desconocida: la Isla de Bensalem. Estando en esta isla desconocida y aislada del resto del mundo, los viajeros se asombran, primero, de que los habitantes sean cristianos y, segundo, de que tengan conocimiento de las gentes y civilizaciones del resto del mundo. “Nos parecía”, dice el narrador al respecto, “una condición y propiedad de seres con un poder divino, el poder mantenerse escondidos e invisibles, pero aún así tener a los demás hombres expuestos a la luz de su mirada” (Bacon, 1955: 557). Lo que es más, esta situación les hace dudar si la Isla de Bensalem es una “tierra de magos, que mandan espíritus del aire a todas partes, para traerles luego noticias y conocimientos de otros países” pero, en

vistas de que los habitantes de la isla son cristianos, se deciden más bien por interpretar este poder de conocimiento como un acto “sobrenatural, pero en el sentido angélico y no mágico” (Bacon, 1955: 557).

Es de esta manera que se introduce en el texto de Bacon la idea de un origen providencial para el conocimiento que tienen los habitantes de la isla del resto del mundo. Y de hecho, ésta es la idea que se les presenta a los viajeros europeos. Se les explica que un día apareció en el mar una columna de luz que subía hasta el cielo. Varios de los habitantes salieron a investigar, pero cuando estaban cerca, una fuerza invisible les obstaculizó el paso. Junto a ellos iba un Padre de la Casa de Salomón que se puso a rezar. Como resultado, se le permitió a este Padre acercarse a la columna de luz radiante que luego desapareció tan de repente como había aparecido. Donde estaba la columna de luz, el Padre encontró un arca que contenía la Biblia y otros libros sagrados no conocidos por el resto de la cristiandad. Así se explica, en la *Nova Atlantis*, como un acto providencial, la existencia de una sociedad secreta donde la conciencia humana ha podido conocer los misterios de la creación.

Dios escoge a los habitantes de la Isla de Bensalem porque, con la fundación de la Casa de Salomón, ellos ya habían comenzado a conocer el mundo, a usar el poder de su conocimiento para beneficiar a los hombres y no (como lo hicieron los habitantes de Atlantis) para acrecentar su poder político y aumentar su riqueza material. Dios escoge a la gente de Bensalem porque son científicos que ya poseen un método razonable e inductivo de investigación de la Creación; pero también los escoge porque son humildes y virtuosos. “El comercio que mantenemos”, afirma uno de los habitantes de la isla, “no es por el oro, la plata, las joyas, las especies, ni por ninguna comodidad material, sino sólo por adquirir la primera creación de Dios, que fue la luz; para tener conocimiento... de todas las partes del mundo” (Bacon, 1955: 564). Dios premia su

humildad, pero también su agudeza. El reconocimiento divino del método que usan los Padres de la Casa de Salomón para descifrar las leyes que rigen la naturaleza es, a su vez, el reconocimiento de la integridad moral de los Padres de la Casa de Salomón. A diferencia de la gente de Atlantis, que Dios había castigado, los habitantes de la Isla de Bensalem usan su conocimiento de los misterios de la naturaleza para beneficiar a toda la humanidad.

El contraste con la situación de los intelectuales académicos de hoy no podría ser más radical. La unidad de conocimiento y conciencia moral que caracteriza la vida intelectual de la Casa de Salomón se encuentra rota y fragmentada en las *Research Universities*. Nosotros, los intelectuales académicos, nos hemos profesionalizado. Nuestras vidas intelectuales se ven sujetas a la lógica burocrática de una cultura académica administrada (Bourdieu, 1988: 56-58). Somos especialistas; el horizonte que contemplamos en nuestro diario quehacer corresponde a la mirada miope del experto. Como tal, el campo de nuestra competencia se restringe y reduce de tal manera que nuestro conocimiento acaba siendo desarticulado de la vida. Esta micro-especialización del conocimiento conlleva una correspondiente reducción del campo de nuestra responsabilidad moral, social y política. Se impone sobre nuestro trabajo como profesionales, especialistas y expertos la lógica de la acción instrumental. Somos poco más que funcionarios que han internalizado la disciplina de sus respectivas disciplinas académicas; somos poco más que letrados sumisos que se humillan ante la vigilancia gubernamental o corporativa y que se autocensuran según la lógica perversa de una panóptica paranoica y esquizofrénica.⁷ Somos tes-

⁷ En el contexto iberoamericano, las tesis históricas de Ángel Rama en su ya clásico libro *La ciudad letrada* son un punto de referencia elocuente. En el contexto europeo habría que tener en cuenta pensadores como Julien Benda, Max Horkheimer y Theodor Adorno; y en el contexto norteamericano, el análisis que

tigos, en última instancia, de la anulación sistemática de nuestras propias vidas intelectuales.

II. El intelectual institucionalmente legitimado

En la *Nova Atlantis* la comunidad de conocimiento se basa en la confianza mutua. Todos juran mantener en secreto la existencia de su institución y así salvaguardar su conocimiento. De hecho, los Padres de la Casa de Salomón deciden cuales conocimientos se han de compartir con la sociedad y cuales no: “todos juran mantener el silencio para esconder los conocimientos que consideran necesarios esconder: aunque algunas cosas sí las revelan a veces al estado y otras veces no” (Bacon, 1955: 582-583). Los Padres censuran el conocimiento porque temen que se abuse de él y acabe dañando a la sociedad. En este sentido, los Padres de la Casa de Salomón son institucionalmente reconocidos como las personas más capaces de discriminar moralmente entre los efectos productivos y dañinos de la nueva ciencia inductiva con que los investigadores de la Casa de Salomón han podido comprender la naturaleza y dominarla.

Ahora bien, también es cierto que esta censura y el misterio que rodea la existencia misma de la Isla de Bensalem, sirven para justificar el programa de elitismo intelectual y científico que en otras obras de Bacon se articula plenamente con la expansión imperial de Inglaterra.⁸ En su *Novum Organum*, por ejemplo, establece una unión irresoluble entre el conocimiento y la expansión del dominio humano sobre la naturaleza. Pero en la *Nova Atlantis* la censura sirve a otros propósitos que no están ligados a este proyec-

hace Lewis Mumford de la relación sicofanta que mantuvieron muchos intelectuales y científicos ante la creación de la era nuclear y su holocausto.

⁸ Así, por ejemplo, la lectura que avanza Eduardo Subirats en *El Continente vacío: La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Cali, Colombia, Universidad del Valle, 2011, pp. 426-434.

to de expansión imperial. Su fin es cuidar al mundo y a la humanidad del tipo de abuso del conocimiento que llevó al colapso de la antigua Atlantis. ¿Quién ha de guardar a los guardianes?, es una pregunta política que se resuelve en el texto de Bacon con base en la confianza mutua: se confía en que los intelectuales y científicos sabrán discriminar moralmente entre lo bueno y lo malo; de allí la autoridad moral de estos “conocedores desconocidos”.

Esta confianza se expresa institucionalmente en la forma de una jerarquía de funciones vis-a-vis el conocimiento y sus aplicaciones. Desde los rangos más bajos hasta los más altos, los intelectuales de la Casa de Salomón cuentan con la confianza de la sociedad a la que sirven sin recibir mas recompensa que su salario: nada de ir en busca de fama, dinero o poder político. Lo único que importa es la solidaridad de cada uno de estos intelectuales, no sólo con los demás investigadores de la Casa de Salomón, sino con la verdad que ha de liberar a toda la humanidad de su ignorancia.

En contraste con esta cultura de mutua confianza que gobierna las actividades intelectuales de la Casa de Salomón, la vida intelectual en las *Research Universities* está gobernada por la misma lógica instrumental de una cultura administrada que ha perdido su brújula moral. La dominación científica y tecnológica de la naturaleza hoy en día sirve tanto para generar nuevas medicinas que alivian el sufrimiento humano como para generar nuevas armas de guerra y exterminio. En el sinsentido ético de esta lógica instrumental, los intelectuales son reconocidos por la cultura administrada como competentes únicamente dentro de sus campos de especialización. Esta lógica de especialización funciona como un sistema implícito de censura que reduce cada vez más el campo de actividad de los intelectuales. En semejantes condiciones, nos resulta muy difícil a los intelectuales académicos, aunque no imposible, proyectar nuestras voces más allá de los cotos vedados de nuestros campos

de especialización y expresar nuestra solidaridad con el resto de la humanidad.

III. La invención como expresión de los ideales esclarecidos

En los laboratorios y estudios de la Casa de Salomón se crean e inventan un sin fin de maravillas que mejoran la vida humana. La idea básica que anima esta actividad intelectual corresponde a un deseo altruista. Se trata de querer incrementar el bienestar de la humanidad. Si el conocimiento no sirve este propósito, razonan los Padres de la Casa de Salomón, lo mejor será censurarlo.

La expansión altruista del conocimiento se celebra en la Isla de Bensalem de manera ritual. Un rito en particular que se menciona en la *Nova Atlantis* es la llamada Fiesta de la Familia. Esta ceremonia celebra y aclama la fecundidad. Ocurre cuando un varón ha procreado y, junto a él, viven treinta de sus descendientes. Se considera que esta reproducción incrementa tanto la prosperidad de la familia en cuestión como el bienestar de la sociedad entera. Es, por decirlo de otra manera, una prueba contundente de que el conocimiento que tienen los intelectuales que trabajan en la Casa de Salomón ha beneficiado a la sociedad.

Hay que ver como este espíritu altruista contrasta con el espíritu acomodado que anima una buena parte de la investigación que se lleva a cabo en las *Research Universities*. Sin lugar a dudas, hay muchos investigadores en estas universidades cuyos descubrimientos e inventos han contribuido al bien público. Con razón, los administradores universitarios valoran esas contribuciones y las publican. Pero también es verdad que una buena parte de los proyectos de investigación que se llevan a cabo en dichas universidades sólo producen saberes que resultan cada vez más especializados y más esotéricos y más inconsecuentes, cuando no del todo dañinos para

el bien público. La hiperespecialización del conocimiento acaba, en demasiados casos, separando a los intelectuales y científicos del resto de la humanidad. Y sus logros acaban siendo secuestrados por las entidades estatales o corporativas que financiaron el trabajo de investigación. Antes de divulgar el nuevo conocimiento y compartirlo con el resto de la humanidad, estas entidades buscarán cómo sacarle todo el provecho económico, militar y político que puedan. Cuando están seguros de que sus ingenieros ya no podrán sacarle más provecho privado, lo sueltan al ámbito público. En este sentido, nuestra cultura académica se enorgullece de crear idiotas. La palabra *idiota* viene del griego; su significado original designaba una persona pública que, en vez de dedicarse a la cosa pública, se ensimismaba y se dedicaba más bien a sus preocupaciones privadas (Roberts, 1993: 104-105).

La gran mayoría del conocimiento que se genera en las *Research Universities* hoy en día no se enfrenta a esta reinante idiotez sino que más bien la elogia. Del mismo modo que la industria cultural está dedicada al consumismo y a la distracción, el mundo académico sirve también para distraer, tanto a los profesores como a sus estudiantes, de las verdaderas crisis políticas, económicas, sociales y ecológicas que definen nuestra realidad histórica. En el campo de las humanidades, por ejemplo, los intelectuales se dedican a teorizar la teoría, a discurrir sobre discursos y a perderse en los laberintos intertextuales de una posmodernidad construida con base en una textualidad metatextual. Encerrados en el mundo ficticio y virtual de sus discusiones discursivas y textualidades intertextuales, el conocimiento esotérico que producen tiene muy poco que ver con el mundo en el que viven los demás seres humanos y muy poco que decir acerca de los poderes que administran la cultura de idiotez y egoísmo masivos que caracterizan a nuestra época. Por otra parte, en los campos técnico-científicos, los científicos e ingenieros siguen produciendo nuevas máquinas de guerra que

destruyen la vida a la vez que crean una realidad mediáticamente administrada y “virtual”, un mundo ficticio dedicado al entretenimiento y el gozo, que sólo sirve para distraernos a todos de lo que verdaderamente ocurre a diario en nuestro mundo.

No nos ha de sorprender, por lo tanto, que el Manhattan Project —aquella empresa secreta que usó conocimientos y expertos aislados los unos de los otros para inventar la primera bomba nuclear— siga siendo el modelo máximo de las *Research Universities*.⁹ Toda la decadencia intelectual que vengo contemplando —desde la conciencia desarticulada de los investigadores financiados por los gobiernos y las corporaciones hasta la imparcialidad moral de los expertos y la distracción de intelectuales cuyo gozo les ha hundido en un pozo— es la expresión elocuente del nihilismo que corre por debajo de y carcome a los cimientos de la vida intelectual de quienes trabajamos en las *Research Universities*.

IV. Instauratio

¿Qué puede significar para nosotros hoy en día la idea baconiana de una Gran Instauración? Dos cosas, principalmente: primero, restaurar la unidad de conocimiento y soberanía moral de los intelectuales y, segundo, conectar nuestro conocimiento de nuevo a la vida. Hay que recuperar los ideales universales del esclarecimiento y generar nuevos espacios para la expresión, tanto científica como artística, de una conciencia humana coherente, íntegra y solidaria. ¿Se podrá hacer esto desde dentro de las *Research Universities*? ¿Será posible una reforma de éstas? En los años sesenta, lo intentaron tanto marxistas como situacionistas. Y ya conocemos los resultados (Jacoby, 2000: 234-235). De allí la necesidad de crear espacios independientes, una Casa de Salomón desligada de todo interés

⁹ Véase el análisis que hace de este proceso Lewis Mumford en *The Myth of the Machine. Part Two: The Pentagon of Power*.

gubernamental o corporativo, donde se nos abra de nuevo la posibilidad de criticar abiertamente esos intereses y proponer una interpretación de nuestra realidad histórica que exprese, no sólo el terror que sentimos frente a las crisis apocalípticas de nuestro momento, sino también la esperanza.

A comienzos del siglo XXI, nuestra esperanza no debe enfocarse positivamente, como la de un devoto religioso o un fanático ideológico cualquiera, que se humilla ante los poderes políticos, corporativos o académicos en espera de una obsequia de sus líderes. Debe ser, más bien, una esperanza negativa: la esperanza de que se detenga el desorden moral que se esconde tras la cultura administrada y que genera toda la violencia que amenaza a la humanidad con guerras perpetuas, la destrucción tecno-científica de la biósfera y el empobrecimiento cultural de los seres humanos.

Para crear espacios independientes donde los intelectuales podamos expresar nuestras esperanzas históricas es preciso llevar a cabo una crítica de las estrategias de engaño masivo y auto-engaño profesional que caracterizan a la cultura administrada que mina nuestra independencia intelectual, soberanía moral y creatividad. Este aspecto negativo de la crítica de nuestra actualidad es, en parte, lo que he pretendido delinear en torno a la visión utópica que ofrece Bacon en su *Nova Atlantis*. Pero junto a este momento negativo, es preciso mantener en mente el propósito de una educación esperanzadora y esclarecida: ese propósito es capacitar a los estudiantes, lectores y demás interlocutores con quienes tengamos la oportunidad de comunicarnos a que tomen conciencia de esas estrategias de engaño y aprendan, no sólo a resistirlas, sino a superarlas y, con base en esa superación, instaurar una cultura expansiva donde la independencia intelectual, la soberanía moral y la autonomía artística se complementen de manera coherente.

Esta visión esperanzadora de una posible “Gran Instauración” está atravesada por una innegable nostalgia utópica. Frente a las

miserias de la vida académica, el anhelo de un vínculo de unidad entre la vida intelectual y la vida comunitaria. Sin lugar a dudas, esta visión utópica sólo puede producir en nosotros una esperanza débil y postmoderna. Pero en una civilización enferma como la nuestra, en la que el conocimiento científico y artístico está cada vez más disociado de la existencia humana, semejante visión utópica sí traza, aunque de manera débil e indefinida, una auténtica alternativa: la de una nueva unión entre el conocimiento y la vida.

Bibliografía

- Bacon, Francis, 1955, *Selected Writings of Francis Bacon*, Nueva York, The Modern Library.
- Benda, Julien, 2009, *The Treason of the Intellectuals*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers.
- Bloom, Allan, 1987, *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Bourdieu, Pierre, 1988, *Homo Academicus*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Hirsch, E. D., 1987, *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Boston, MA, Houghton Mifflin Company.
- Horkheimer, Max y T. W. Adorno, 1987, "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception" en *The Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Stanford, CA, Stanford University Press, pp. 94-136.
- Jacoby, Russell, 2000, *The Last Intellectuals*, Nueva York, Basic Books.
- Jameson, Fredric, 1981, *The Political Unconscious*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

- Kimball, Roger, 1990, *Tenured Radicals*, Nueva York, Harper and Row.
- Melzer, Arthur M., Jerry Weinberger, M. Richard Zinman, 2003, *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield Publishers.
- Michael, John, 2000, *Anxious Intellectuals: Academic Professionals, Public Intellectuals and Enlightenment Values*, Durham, North Carolina, Duke University Press.
- Mumford, Lewis, 1970, *The Myth of the Machine. Part Two: The Pentagon of Power*, Nueva York, Columbia University Press.
- Roberts, J. M., 1993, *A Short History of the World*, Nueva York, Oxford University Press.
- Subirats, Eduardo, 2011, *El continente vacío: La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Cali, Colombia, Universidad del Valle.
- Wright Mills, C., 1974, “Mass Society and Liberal Education” en *Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*. Nueva York, Oxford University Press, pp. 353-373.

(Artículo aceptado el 17 de mayo de 2013)

Sentir e inteligir en Husserl y Zubiri

José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

El carácter problemático de la esencia del sentir, de la esencia del inteligir y del modo como ambos se relacionan en el proceso del conocimiento está presente a lo largo de la historia de la filosofía. La crítica de Xavier Zubiri es que este problema ha sido tratado, desde Platón hasta Husserl, de manera dicotómica. Su tesis es que debe tratarse a la sensibilidad y a la inteligencia como una realidad estructural. En este texto damos cuenta del modo como Husserl se acercó a este antiguo problema, mostramos el tratamiento dicotómico que hay del asunto en sus investigaciones e iniciamos un contraste con la tesis de Zubiri en el sentido de que el sentir y la inteligencia conforman una sola estructura, la inteligencia sentiente.

Palabras clave: Husserl, Zubiri, sensibilidad, inteligencia, razón, conciencia intencional, inteligencia sentiente.

Abstract

The problematic nature of the essence of feeling, the essence of intellection and the way of how both relate each other in the knowledge process is present through the history of Philosophy. Xavier Zubiri's critique is that this issue has been managed, from Plato to Husserl, in two different perspectives. His theory is that sensibility and intel-

ligence have to be managed as an structural reality. In this text, we account for the way Husserl reached this old issue, show his dichotomy about this matter in his investigations and we show a contrast with Zubiri's thesis in the sense that feeling and intelligence make up one only structure, the sentient intelligence.

Keywords: Husserl, Zubiri, sensibility, intelligence, reason (reasoning), intentional conscience, sentient intelligence.

1. Planteamiento del problema

La “relación” entre el sentir y el inteligir ha sido uno de los grandes problemas en la historia de la filosofía. Desde Platón, antes ya con los pitagóricos de quienes lo hereda, “hasta Husserl. Los debates interminables a lo largo de la historia de este problema tratan sobre la esencia de lo que sea el sentir, sobre la esencia de lo que sea el inteligir y sobre la manera como estas dos *dynamis*, potencias o facultades, se relacionan. Las escuelas y las corrientes filosóficas diferenciaron sus posturas en los modos como matizaron la conceptualización de estas facultades y en la manera como conceptualizaron su relación y la función de cada una respecto de la otra. En Husserl tenemos una posición fenomenológicamente muy acabada en la conceptualización de este problema. Sin embargo, tenemos en su descripción una postura que se ciñe a la tradición en cuanto sigue distinguiendo en el hombre el momento de la sensibilidad del momento de la inteligibilidad: la sensibilidad tiene un momento de protosensibilidad que no tiene nada de razón. Y sin embargo, esa protosensibilidad, según Husserl, llegará a ser sensibilidad intelectual y razón sensible, para culminar en una razón primigenia. ¿Cómo sucede que una protosensibilidad, estrictamente hylética, llega a ser algo que no era: sensibilidad intelectual? Además del prejuicio de la tradición de que la sensibilidad y la inteligencia pueden y deben ser descritas primero de manera

independiente, se cuela en las investigaciones de Husserl el prejuicio de que la sensibilidad y la inteligencia en el hombre se relacionan. En este punto es donde las investigaciones de Xavier Zubiri sobre el problema se vuelven relevantes y pertinentes. Su tesis es que en el hombre la sensibilidad y la inteligencia conforman una sola estructura a la que llama *inteligencia sentiente*. La sensibilidad humana ya siempre está preñada de inteligencia; y la inteligencia humana ya siempre está preñada de sensibilidad. Cuando se describe la inteligencia se está describiendo también, por la fuerza de las cosas mismas, la sensibilidad. Lo mismo al contrario: cuando se describe la sensibilidad humana se describe también su inteligencia. Zubiri se ha apropiado de este problema sobre la sensibilidad y la inteligencia en los modos como la tradición lo trató. Pero remonta el tratamiento tradicional cuando explica filosóficamente, de modo decisivo, que se trata de una estructura y no de la relación de dos facultades.

En la primera parte de este texto exponemos con cierto detalle la postura de Husserl, ya que representa de forma muy refinada y exigente el modo como se trató el problema en la tradición y el modo como se le resolvió. Además de que Zubiri se sabe discípulo de Husserl y es con él con quien discute, en alguna medida, su propuesta de la inteligencia estructuralmente sentiente¹. La postura de Zubiri, en diálogo con Husserl, la exponemos a continuación de la de Husserl.

¹ Sobre Husserl y Zubiri se puede sacar gran provecho del estudio de Víctor Manuel Tirado San Juan, intitulado *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2002. Se trata de una muy completa y rigurosa exposición del pensamiento de Husserl en su primera mitad y de una exposición de igual calidad respecto del pensamiento de Zubiri en la segunda. Falta, sin embargo, el momento de la discusión entre ambos filósofos sobre algunos de los temas en los que Zubiri continúa a Husserl conforme a sus propias perspectivas.

2. Husserl: la razón sumergida en sensibilidad

El método de la reducción fenomenológica puso a Husserl frente a la conciencia intencional. Describirla en su puro darse fenomenológico era una empresa no menor que la que llevó a su descubrimiento. Por uno de sus polos, por decirlo así, la vivencia intencional da al yo puro en tanto origen de toda conciencia y de toda intencionalidad; por el otro de sus polos la conciencia apunta hacia lo dado en la sensibilidad. Así aparecía de vuelta el añejo problema moderno sobre el papel de los sentidos y el de la razón en eso que sea el conocimiento.

a) Los momentos de la conciencia

Una de las cruces² ancestrales de la filosofía es la que se refiere al papel que juegan los sentidos, por un lado, y la inteligencia, por otro, en eso que, sin mayores compromisos por ahora, llamaré *el conocimiento*. Es un problema del que la filosofía moderna se hizo cuestión de modo radical (Descartes, Hume, Kant) pero que se remonta a la Edad Media y hasta Aristóteles, Platón y Parménides. Es, pues, un problema que Husserl simplemente no puede pasar por alto. Una vez acotado el ámbito de la conciencia intencional como ámbito estrictamente fenomenológico en el que se juega la partida de la filosofía, la pregunta por el papel de lo sensible y el papel de lo inteligible no se hace esperar. Si bien la desustancialización de la conciencia es obligada a la altura de estos tiempos, el precipitado vivencial que ella es debe ser analizado en los momentos que fenomenológicamente le conforman. Y aunque se trate de

² El análisis de la conciencia del tiempo es también una de esas cruces de la filosofía, según el propio Husserl. Cfr. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (trad.), Madrid, Trotta, 2002, p. 25.

un precipitado vital (¿o precisamente por ello?), hay unos ingredientes hyléticos, sensibles, materiales, que conforman la conciencia; y unos ingredientes noéticos, cuyos orígenes son distintos a los primeros. De dónde vienen estos diversos ingredientes y cómo es que se precipitan vital-conciencial-intencionalmente es lo que queremos aclararnos.

Voy a acercarme con sumo cuidado al § 85 de *Ideas I* intitulado «*ulh* sensible, morf» intencional» (Husserl, 1995: 202-207), pues en él aparece, por un lado, esta distinción fenomenológica de los dos momentos de la conciencia y, por otro, todo lo cerca que Husserl está de tematizar el “de algo” de la “conciencia de” que remite irrefragablemente a un alter respecto de la conciencia intencional, que pide también un acercamiento riguroso, pero que Husserl no hace.

La intencionalidad de la conciencia, dice Husserl, “se asemeja a un medio universal que encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales” (1995: 202). En lo más puro de su línea de investigación, el fenómeno por antonomasia es la intencionalidad de la conciencia. Repárese en que esta conciencia intencional está recogiendo desde ya, en lo que le constituye, unas vivencias que propiamente, y abandonadas a sí mismas (si esto pudiera ser posible tratándose de la conciencia), no son propiamente intencionales; sin embargo, a esas vivencias no intencionales la intencionalidad les viene dada por la conciencia. Conciencia e intencionalidad constituyen una misma cosa: la conciencia de. En una investigación de fenomenología pura hay que abstenerse de pretender “descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias” (Husserl, 1995: 202). En una investigación de fenomenología pura hay que tomar la temporalidad de todas las vivencias intencionales “según se ofrecen, como procesos temporales unitarios en la reflexión inmanente” (Husserl, 1995: 202). ¿Hay que ir

directamente a las vivencias intencionales en la temporalidad de su ofrecimiento! En esas vivencias intencionales que se ofrecen como procesos temporales unitarios hay que distinguir dos momentos: su momento hylético y su momento noético. Sería un contrasentido tanto que la conciencia intencional surgiera absolutamente de ella misma (idealismo) como que surgiera absolutamente de lo dado a ella (materialismo). Es así, pues, que la conciencia debe tener un estrato hylético-noemático y un estrato noético.

Al momento hylético de las vivencias intencionales Husserl dice que “pertenecen ciertas vivencias por sumo género unitarias y “sensibles”, los “contenidos de la sensación”, como datos de color, datos de sonido, datos del tacto, etc., que ya no confundiremos con las notas de las cosas que aparecen, el color, la aspereza, etc., sino que, antes bien, se “exhiben” vivencialmente por medio de aquellos datos” (Husserl, 1995: 203).

Las vivencias intencionales en tanto que procesos temporales unitarios arrancan, parten, inician, en cierto modo, de unas vivencias “unitarias” y “sensibles”; unitarias y sensibles no de cualquier modo: “por su sumo género”. Se trata de los contenidos de la sensación. Esos contenidos de la sensación, *ulh* de la vivencia intencional, son: datos (*datum*) de color, datos (*datum*) de sonido, datos (*datum*) del tacto. Estos contenidos de la sensación, esta *ulh* de la vivencia intencional, no son ya propiamente el color, el sonido, el tacto mismos sino lo dado (*datum*) por el color, por el sonido, por el tacto como materia a la vivencia intencional. En tanto que data (datos), “ya no confundiremos [los contenidos de la sensación] con las notas de las cosas que aparecen, el color, la aspereza, etc., sino que, antes bien, se ‘exhiben’ vivencialmente por medio de aquellos datos” (Husserl, 1995: 203).

Husserl no trató fenomenológicamente los contenidos de la sensación en tanto que notas de las cosas que aparecen; esos contenidos de la sensación en tanto que notas de las cosas que aparecen

como irrefragablemente altera respecto de la vivencia intencional, aunque sólo en la vivencia intencional, fueron tomados por Husserl como “datos de... , para” la vivencia intencional, como lo dado del color, lo dado del sonido, lo dado del tacto, dislocándolo del origen de su ser dado, dislocando al dato (*datum*) de su esencial carácter notificante de alteridad respecto de la conciencia. Si en los análisis de la vivencia intencional, que arranca con los contenidos de la sensación, se los tematiza en tanto que “datos de... para la conciencia de...”, dislocándolos de su carácter de notas, dichos análisis volverán la cara hacia una fenomenología de la conciencia pura. Pero si los análisis tematizan a una los contenidos de la sensación en tanto que datos y en tanto que notas que notifican las cosas mismas que aparecen, habrá de ir a pararse también a cosas que son otras que la conciencia, pero no más allá de ella; que son otras que la conciencia, pero en ella. Habrá de ir a pararse, pues, a la realidad. Fue el camino de Zubiri en la fenomenología: la inteligencia sentiente frente a la conciencia intencional, y la realidad que se nota de suyo frente a los simples datos de color, sonido, tacto, etc.

Pero Husserl dice más sobre ese momento hylético de las vivencias intencionales: dice que los contenidos de la sensación, lo sensible, “en sí no tiene nada de intencionalidad” (Husserl, 1995: 203). Los “datos concretos” de lo sensible aparecen “como componentes de vivencias concretas más amplias que en conjunto son intencionales” (Husserl, 1995: 203). Respecto del carácter intencional de la conciencia, pues, los contenidos de la sensación son intencionalmente neutros. La intencionalidad les viene de otro lado. Fenomenólogo riguroso y todo, Husserl tiene que echar mano de una comparación para hacerse entender: “sobre esos elementos sensibles hay una capa, *por decirlo así*,³ ‘animadora’, que les da sentido (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencio-

³ Las cursivas son mías.

nalidad, justo la vivencia intencional concreta” (1995: 203). De modo que la intencionalidad la pone el yo, pero sobre los datos concretos que aportan los contenidos de la sensación. Esos datos son animados por una capa distinta a ellos que les da sentido. “Las vivencias intencionales se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido [...] Los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados [...]” (Husserl, 1995: 203).

La tesis de Husserl es que el momento hylético del precipitado vital que es la conciencia intencional da, aporta, un material a la conciencia que no lleva ni brizna de intencionalidad. ¿Pero es que acaso no es la conciencia toda intencional? Sí que lo es. Pero la intencionalidad le viene dada a toda la conciencia de su momento noético: este momento es el ánimo de los elementos sensibles intencionales que conforman, por derecho propio, esta alegría, este triunfo o aquella derrota. ¿Sería posible una vivencia intencional meramente hylética y noemática? Absolutamente no. Porque por ser intencional es noética y por ser vivencia es hylética. A más de que toda vivencia intencional es siempre concreta. La comparación de la capa noética que anima los elementos sensibles no es muy precisa (no tiene porque serlo; es una comparación) porque siempre deja lugar para introducir distinciones peligrosas que pueden acabar en separar lo noemático de lo noético.

Además del imprescindible momento hylético, las vivencias intencionales tienen un momento noético, que nombra a la conciencia por su acepción más específica, porque es el que hace que la conciencia sea conciencia y sea precisamente intencional. El momento noético de la conciencia es la causa formal, intrínseca, de ese precipitado que es la vivencia intencional. En tanto que morf” de la conciencia, ella aporta a la *ulh* sensible la intencionalidad. La nóesis es la que da la forma intencional a las vivencias conformadas con materias sensibles no intencionales. Las materias sensibles

sólo son materias sensibles; ellas solas no dan siquiera, ni hacen, conciencia; muchísimo menos conciencia intencional. La forma, en cambio, es la que hace y da conciencia. Ella es la que califica, propiamente, a la conciencia. Así, se puede decir que conciencia es igual a nóesis; pero no se puede decir que conciencia sea igual a nóema. Sin embargo, entiéndase bien, recordando al viejo Aristóteles, que resuena aquí con claridad, que aunque sea la forma la que determina esencialmente a lo que es, no lo hace sino en la concreción individual de su propia materia, en las materias sensibles en el caso de la conciencia intencional. En el rigor de los términos fenomenológicos de Husserl, nóesis es igual a conciencia intencional. Ya nos ha sido dicho también que, en el mismo rigor, no nos está dado tampoco hacer de lo dado a la conciencia cualidades objetivas de las cosas del mundo más que recurriendo a semejanzas desde la reflexión. La conciencia intencional, por lo tanto, ya en su momento noemático, pero sobre todo en su momento noético, no es del mundo; su origen no está en él. La audaz afirmación de Husserl al respecto es la siguiente: “el ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia” (Husserl, 1995: 112).

El yo puro que es la conciencia intencional está conformado tanto por el momento hylético como por el momento noético; sin embargo, es el momento noético el que califica formalmente a la conciencia, lo único que queda en toda reducción trascendental, incluida la hipótesis de la aniquilación del mundo. “De hecho — dice Husserl—, el yo puro no es otro, en efecto, que aquel que DESCARTES captó con mirada genial en sus magníficas meditaciones y estableció como tal para siempre, sobre cuyo ser no es posible ninguna duda, y que en toda duda volvería él mismo a encontrarse necesariamente como sujeto de la duda” (1997: 139).

¿Qué hace, formalmente, el momento noético de la vivencia intencional? El momento noético de la vivencia intencional es el que especifica “el *nus* en el sentido más amplio de la palabra” (Husserl, 1995: 205). La conciencia intencional, toda ella, es decir, también su momento hylético, es *nus*; sin embargo, lo que formalmente la hace ser *nus* es su momento noético. Y este *nus*, en tanto nóesis, vive formalmente en cogitaciones que son vivencias intencionales. Éste es el punto donde el afán de distinguir en el torrente de las vivencias unitarias sus dos momentos se vuelve imposible. Sin embargo, puesto que el esfuerzo debe hacerse, dice Husserl que la nóesis “abarca todo aquello (y en esencia sólo aquello) que es un supuesto eidético de la idea de norma” (1995: 205). Descartes tiene razón respecto a que la vida noética del yo puro no le viene dada, en última instancia, a la conciencia intencional por las materias sensibles; la vida noética del yo puro consiste en el irrefragable ejercicio de la *cogitatio*. Hasta cabe la posibilidad de que, aniquilado el mundo, el ser de la conciencia quedara modificado, pero intacto en su existencia. La conciencia intencional es la que significa al mundo. Por eso su condición de posibilidad no puede ser el mundo. Al contrario, es ella la que lo constituye, es ella la que da significado a lo que sea el mundo. El dato fenomenológico en el que hay que saber detener la marcha es el del *cogito* que, en el límite, con evidencia, duda que duda, quiere que quiere, etc. Las “formas de vida actuales [de la conciencia intencional en tanto nóesis] nos retrotraen a cogitaciones [...]” (Husserl, 1995: 205). La conciencia intencional en tanto conciencia noética es acto, no potencia. La posibilidad de la intencionalidad le viene dada a las materias sensibles por las formas de vida actuales de la conciencia que son las cogitaciones que ella ya siempre es y que no le vienen del mundo. Lo que formalmente define, pues, a la conciencia intencional es su momento noético. La vivencia intencional es toda ella *nus*; pero lo es, sin ninguna duda, por su momento noético. Y

“no deja de ser bienvenido el que la palabra *nus* recuerde en una de sus más señaladas significaciones justamente ‘sentido’” (Husserl, 1995: 205). Este dato lingüístico extra abona para la comprensión de la esencia de la conciencia en tanto dadora y originadora del sentido: “aunque el ‘dar sentido’ que se lleva a cabo con los elementos noéticos tiene un variado alcance y sólo por fundamento un ‘dar sentido’ que se vincula al concepto plenario de sentido” (Husserl, 1995: 205).

La intencionalidad de la conciencia no viene dada, pues, por las materias sensibles sino por la misma conciencia; pero desde las materias sensibles. El precipitado, en definitiva, que es la conciencia intencional está conformado por el material sensible del momento hylético y por el sentido de su momento noético. “La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética” (Husserl, 1995: 205).

b) La estructura de la conciencia

Acabamos de pasar revista a la conciencia intencional desde el punto de vista de los dos momentos, el noético y el noemático, que conforman el precipitado que es toda vivencia intencional. Es una perspectiva, por decirlo así, horizontal de la conciencia. Ahora vamos a llevar a cabo un acercamiento a la vivencia intencional desde una perspectiva vertical: desde su estrato más alto hasta su estrato más bajo. La conciencia intencional, el yo puro, el espíritu, que no es del mundo sino que lo significa, tiene “un subsuelo anímico” (Husserl, 1997: 385). Es aquí la tesis de Husserl: que hay un subsuelo, un suelo y un suprasuelo en la conciencia.

¿En dónde está la mostración fenomenológica de este subsuelo anímico del espíritu, de esta estratificación de la conciencia? Así responde Husserl:

en que el sujeto yo no tiene que atenerse a meras retenciones y reproducciones de recuerdo. La reproducción sensible gobierna también de tal forma que en circunstancias sensiblemente similares emerge lo similar, y por ende la similitud sensible actúa haciendo nacer nuevas predaciones de especie sensiblemente similar a las que antes se originaron productivamente, y entre ellas hay algunas que pese a esta similitud (y justo porque esta similitud es con frecuencia precisamente una similitud meramente “externa”-sensible) no pueden convertirse al estado de la primigenidad (1997: 385-386).

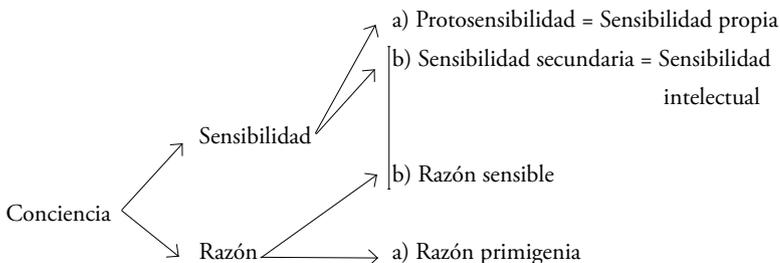
Husserl no tiene fenomenológicamente ninguna duda de que “el espíritu tiene un subsuelo anímico”. Anímico refiere a animado, a animal;⁴ y animado, animal, refiere a sensibilidad. Las frases siguientes del párrafo que citamos no dejan lugar a dudas. Si el espíritu no tuviera ese subsuelo anímico viviría de meras retenciones y de meras reproducciones de recuerdo. Pero esto sería absurdo de principio porque ¿de dónde va a sacar el sujeto yo los recuerdos a fin de reproducirlos y de dónde va a sacar aquello que debe ser retenido? De sí mismo desde luego que no. Tal cosa sería idealismo. Y Husserl no es un idealista. Por lo menos no lo es de este modo. ¿Dónde está, pues, el origen primigenio de lo recordado para ser reproducido y de lo retenible para ser retenido? En la reproducción sensible; y conforme a la siguiente ley: “en circunstancias sensiblemente similares emerge lo similar” (Husserl, 1997: 385). El motor de la reproducción sensible que da para la posibilidad de reproducciones de recuerdo y de las meras retenciones es la similitud sensible que, dice Husserl, “actúa haciendo nacer nuevas predaciones de

⁴ Así comenta Antonio Zirión al respecto, en su presentación de *Ideas II*: “según el modo como Husserl usa estos términos, lo animal [*tierisch*] comprende sólo a los brutos (los animales [*Tiere*]), no al hombre; pero el hombre es, sin embargo, junto con todos los animales, un animal [*Animal*], un ser ‘animado’” (Husserl, 1997: 15).

especie sensiblemente similar a las que antes se originaron productivamente” (Husserl, 1997: 385-386). De modo que lo predado para que el espíritu lleve a efecto reproducciones de recuerdo y meras retenciones remontan a la similitud en la reproducción de la sensibilidad. Tal recuerdo o tal retención subjetiva remonta a una tal predación sensible más de una vez. Del espíritu, sus reproducciones de recuerdo y sus retenciones, al ánimo, a sus reproducciones sensibles, a la similitud sensible y hasta sus predaciones. Y de estas reproducciones sensibles, similitudes sensibles y predaciones, a la sensibilidad misma, ese subsuelo anímico, pero oscuro, del espíritu. Husserl nos dibuja el siguiente mapa de los estratos de la conciencia: “Distinguimos SENSIBILIDAD y [...] RAZÓN. En la sensibilidad distinguimos PROTOSENSIBILIDAD, que no contiene nada de sedimentos de razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en RAZÓN PRIMIGENIA, INTELLECTUS AGENS, y razón sumergida en la sensibilidad” (1997: 386).⁵ El flujo que es la conciencia es cooriginariamente protosensibilidad y razón primigenia, sensibilidad secundaria y razón sumergida en sensibilidad: razón sentiente.

Advertidos de esta cooriginariedad, “hablemos ahora sobre la sensibilidad” (1997, 386), invita Husserl. ¿Qué es la sensibilidad en general? Es “el subsuelo anímico del espíritu, y del espíritu en

⁵ He aquí un esquema del párrafo:



todos los niveles concebibles, o el subsuelo de los actos del espíritu en todos los niveles concebibles [...]” (Husserl, 1997: 386).

Los niveles concebibles, *grosso modo*, del espíritu son dos. Tenemos, en primer lugar, los niveles ínfimos de los actos del espíritu: aquí “nos sirve de ilustración el acto simple de irradiar la mirada espiritual a algo que afecta al sujeto, delimitándolo en el tiempo, apresándolo, considerándolo [...]” (Husserl, 1997: 386). El que ve, el que delimita, el que apresa, el que considera, etc., no es el ojo; el que opera todos estos actos es el espíritu, el sujeto. Y, sin embargo, no lo hace más que irradiando la simple mirada, operando un acto que parecería de lo más inofensivo por pertenecer a la obviedad de los actos mecánicos del cuerpo. Sirve también de ilustración para este nivel de los actos ínfimos del espíritu “el simple volverse en el agrado activo” (Husserl, 1997: 380) en el que el espíritu se encuentra gustosamente a modo porque la temperatura, la luz, el sonido, la comida o la bebida le envuelven placenteramente. El agrado no es el oído, o el ojo o el paladar. El agrado, en estos niveles ínfimos de los actos de la conciencia, es precisamente el espíritu.

Pero la sensibilidad es, en segundo lugar, también subsuelo anímico de “los actos supremos de razón” (Husserl, 1997: 383): de los actos supremos de razón en el pensamiento teórico, en la creación artística y en la actuación ético-social. Sin embargo, la imbricación entre estos actos superiores de la razón y la sensibilidad, específicamente de la sensibilidad secundaria, debe esperar hasta después de fijar la mirada en la protosensibilidad, el estado ínfimo de ese subsuelo anímico que es la sensibilidad.

¿Qué es, pues, la protosensibilidad? Husserl esciona su protocomposición del siguiente modo: *a)* El nivel ínfimo lo conforman diversos *data* (*datum*: lo dado, dato): “los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación” (1997: 386), los datos táctiles, los datos auditivos, los datos cinestésicos. La protosensibilidad, en su estado ínfimo, es la unidad de estos

diversos data. No se trata de la unidad de una apercepción.⁶ Se trata de la unidad de lo dado en la protosensibilidad, anterior a toda apercepción, aunque, como indica Husserl, “también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción” (Husserl, 1997: 386), sea del aspecto visual, auditivo, táctil, etc. *b)* También en el nivel ínfimo están otro tipo de datos: los datos sensibles del impulso en tanto que protovivencias y, por tanto, “siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico” (Husserl, 1997: 386). No se trata de los impulsos en tanto que cosas trascendentes a la conciencia y objeto, entonces, de las ciencias de la naturaleza o de la psicología.

La sensibilidad en general (por tanto también la protosensibilidad y la sensibilidad secundaria) funciona conforme a unas leyes propias. Las leyes de hecho de la sensibilidad son la asociación y la reproducción. Esta puede ser por recuerdo, fusión o fantasía. Estas leyes regulan, no la esencia de la sensibilidad, sino la sensibilidad misma en tanto que hecho: la asociación y la reproducción son “reglas de una cuasiproducción de sensibilidades siempre nuevas” (Husserl, 1997: 380) que, sin embargo, no se originan en la razón; pero que en tanto que la asociación y la reproducción son cuasiproductoras de sensibilidades siempre nuevas, el recuerdo, la fusión y la fantasía, por ejemplo, son ya del ámbito de la sensibilidad secundaria, subrayando que su reproducción no emana de la razón. Pero apunta, irrefragablemente, a ella. Por este motivo dice Husserl que “quizá sería terminológicamente mejor distinguir entre sensibilidad propia” (Husserl, 1997: 386) o sensibilidad sin espíritu, por un lado, y sensibilidad impropia o intelectual-espiritual.

⁶ Heidegger piensa, y esto vale también contra Zubiri, que la “simplicidad” de una “pura percepción” carece de los “respectos remisionales explícitos (del para qué) que son propios de la totalidad respeccional a partir de la cual queda comprendido lo simplemente compareciente” (Heidegger, [Ser y tiempo] p. 173) en una visión comprensora-interpretante.

Hay una pregunta que nos sale al paso obligadamente: ¿en dónde nace la sensibilidad intelectual secundaria? El proceso es el siguiente. La asociación y la reproducción pertenecen no sólo a la esencia de toda vivencia sensible, sino también a la esencia de toda vivencia de los actos supremos de la razón tales como el pensamiento teórico, la creación artística y la actuación ética. Tan pronto como estos actos supremos de la razón existen actúan asociativamente: “se someten a la ley de la retención y están bajo las condiciones del recuerdo, de la transformación, de la eficacia para la producción de fantasías similares, etc.” (Husserl, 1997: 387). Aquí ha nacido la sensibilidad intelectual secundaria. Ya sabemos que recuerdo, fusión, fantasía (reproducción) y todo tipo de asociación remiten de suyo a datos de las protovivencias de la protosensibilidad. Y ésta, dice Husserl, “no se origina por asociación. La protosensibilidad, la sensación, etc., NO NACE A PARTIR DE BASES INMANENTES, de tendencias anímicas; ella está simplemente ahí, se presenta” (Husserl, 1997: 387). Aquí es donde lo fenomenológicamente dado, en sentido estricto, tiene su límite, más allá de lo cual no nos es dado ir más que con otro método.

Podría pensarse, entonces, que todo acto intelectual tendría sus orígenes más remotos en la protosensibilidad. ¿O acaso podría ser de otro modo? ¡Es de otro modo! Por lo menos así lo piensa Husserl. “Lo protointelectivo tampoco nace ‘ánimicamente’ a partir de asociaciones, sino a partir de irradiación desde el yo, que no está ahí (como lo ajeno al yo), sino que es precisamente absoluto” (Husserl, 1997: 387).

Antes de que sean dadas la protosensibilidad y la sensibilidad secundaria, y para que pueda darse toda sensibilidad, hay el yo absoluto, se da el yo absoluto. “El yo espiritual es punto de referencia para todo, el yo que se refiere a todo lo espacio-temporal, pero él mismo no está en el tiempo y en el espacio” (Husserl, 1997: 402). Si hay sensibilidad es porque hay yo absoluto. Por un lado, el yo

absoluto no pende de ninguna manera de la sensibilidad; pero, por otro lado, “el yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo...” (Husserl, 1997: 387). En este sentido, el yo tiene siempre un hábitus que es su protohaber: la protosensibilidad. Es el nivel ínfimo de todo acto (si pudiera hablarse aquí de acto), preñado por la ausencia de toda intencionalidad. Husserl habla de una “PROTOESFERA DE LA SENSIBILIDAD, DE UNA INTENCIONALIDAD IMPROPIA porque no se habla de una propia ‘intención a’, para lo cual es menester el yo” (Husserl, 1997: 387).

La protosensibilidad es esfera de una “cierta” pasividad. Pero no es la protosensibilidad una pasividad absolutamente pasiva, por decirlo de alguna manera. Porque esa pasividad de la protosensibilidad del yo absoluto está ya cualificada para la intencionalidad de ese yo: la “representación de”, la apercepción, ya están en la pasividad de tal protosensibilidad. El carácter activo de la protosensibilidad en tanto que pasividad está determinado por su receptividad: esta es la ínfima actividad de la conciencia absoluta en tanto que protosensibilidad pasiva. En resumen:

Tenemos, pues, en la esfera de las vivencias el gran campo de la sensibilidad primaria con su enrejado de nexos tendenciosos, con sus constituciones objetivas, con sus regulaciones que se formulan por el tema: aparece un mundo objetivo y susceptible de ser mantenido concordantemente. Y en ello imperan leyes primitivas, digamos de la asociación y la reproducción, según las cuales nacen “representaciones” con la inferior y más primigenia intencionalidad; toda reproducción tiene su intencionalidad (Husserl, 1997: 388).

3. Zubiri: la inteligencia estructuralmente sentiente.

Desde la filosofía primera de Zubiri se presenta como muy problemática esta postura de Husserl en la cual la sensibilidad y la razón,

teniendo en su raíz orígenes distintos, vengán a encontrarse sólo posteriormente para realizar un solo acto siendo dos momentos distintos. La explicación de Husserl no parece satisfactoria. Así que habrá que intentar, desde Husserl y con Husserl, otros caminos.

a) *La inteligencia sentiente como acto*

Zubiri piensa que en lo relativo a la inteligencia sentiente también ha de recorrerse la vía de la descripción física, desde el principio. Sólo así se podrá mostrar que eso que es inteligir es mera actualización de lo real en el *nous*, y no intencionalidad de la conciencia. Es por eso que hay que volver la mirada hasta Aristóteles. Es verdad que sentir e inteligir son dos potencias, *dýnamis*: el hombre puede sentir y puede inteligir (Cfr. Aristóteles, 2000: 416b33-418a5; 430a10-b30). Pero el propio Zubiri advierte que la idea aristotélica de la *dýnamis*, del poder, es muy rica, especialmente por lo que hace al sentir y al inteligir. Así, uno de los significados de *dýnamis* es potencia: “ya desde Aristóteles *dýnamis* significa potencia, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar desde sí mismo no sólo sobre algo distinto del actuante, sino también sobre el actuante mismo, pero en tanto que distinto de su actuación” (Zubiri, 1998: 89).

Empecemos por resaltar esa idea de que *dýnamis* se dice de varias maneras. En el capítulo decimosegundo del Libro V de la *Metafísica* Aristóteles indica los diversos modos de *dýnamis*:

“⟨1⟩ Se llama “potencia” o “capacidad” ⟨a⟩ el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien ⟨en lo mismo que es cambiado, pero⟩ en tanto que otro: por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado, pero no en tanto que es curado. En general, pues, se llama potencia o capacidad: de una parte, el principio del cambio o del

movimiento que se da en otro, o bien (en lo mismo que es cambiado), pero en tanto que otro; de otra parte, (el principio según el cual algo es cambiado o movido) por la acción de otro, o bien (en lo mismo que es cambiado o movido) por la acción de otro, o bien (de aquello mismo, pero) en tanto que otro (en efecto, de lo que padece decimos que es “capaz de” padecer en virtud de aquel principio según el cual padece alguna afección, bien se trate de una afección cualquiera, bien se trate no de cualquier afección, sino para mejor). (b) Además, la capacidad de realizar algo perfectamente o según la propia intención. A veces decimos, desde luego, que no son capaces de hablar o de andar quienes meramente hablan o andan sin hacerlo perfectamente o como querrían. Y de modo semejante en el caso del padecer. (c) Se llaman, además, potencias todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles, o no se dejan cambiar fácilmente para peor. Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades (Aristóteles, 1994: 1019a15-32)⁷.

En tanto que potencia, *dýnamis* se dice, pues, de dos: *a*) en primer lugar, potencia se dice de aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones (potencia pasiva. Cfr. Aristóteles, 1994: 1046a11); *b*) en segundo lugar, *dýnamis* en tanto que potencia se dice de aquello que puede actuar desde sí mismo; y esto de dos modos: 1) puede actuar sobre algo distinto del actuante y 2) puede actuar sobre el actuante mismo, con una condición: que lo haga en tanto distinto de su actuación (1994: 1029a5). Es preciso dibujar de modo

⁷ La versión citada es la de Tomás Calvo. En su primera acepción *dýnamis* se refiere a potencia, en la segunda a capacidad y en la tercera a cualidades. Zubiri se refiere a *dýnamis* en tanto potencia. Cfr. también 1046a35-1046b25; 1047b30-1048a24.

conceptualmente riguroso esta distinción sobre la naturaleza de la dýnamis en tanto que potencia. La necesitaremos a la hora de ceñir la inteligencia sentiente.

Cuando los latinos tradujeron dýnamis como “potentia seu facultas”, potencia o facultad, la matizaron de tal modo que la dicotomía entre el poder de sentir y el poder de inteligir quedó consagrada⁸. Para empezar, hay un grave problema con esa equivalencia que la escolástica dio como hecho inconcuso entre potencia y facultad. “No toda potencia es facultad por el mero hecho de ser potencia —dice Zubiri. Para poder realizar sus actos, no basta con que la potencia sea potencia, sino que necesita estar ‘facultada’ para realizarlos” (Zubiri, 1998: 90). Cuando se da el caso de que la potencia está facultada por sí misma para producir sus actos, entonces esa potencia es también una facultad. Pero no siempre sucede así; porque hay potencias que por sí mismas no pueden realizar su acto. “Entonces —afirma Zubiri— la potencia no puede producir su acto si no está intrínseca y estructuralmente ‘unida’ a otra potencia, si no es ‘una’ con ella” (1998: 90). Para Aristóteles, toda potencia está ordenada a un acto y, dada la prioridad ontológica y epistemológica del acto sobre la potencia, es el hombre en tanto

⁸ Cfr. *S. Teol.*, I. cc. 77-84. La cuestión 77 inicia del siguiente modo: “Ahora hay que analizar lo referente a las potencias del alma”. La versión de la *Summa Teológica* que citamos trae aquí una nota de la que ahora cito un fragmento: “*Vires, virtutes, potentiae, facultataes* son la traducción de *dýnamis* con que se las denominaba en la filosofía griega. Forman parte de las potencias activas, y como tales se contraponen a las potencias pasivas, cuyo máximo exponente es la materia prima; aunque coinciden con ellas en ser principios de posibilidad: posibilidad de acción en aquellas; de recepción pasiva en éstas. En unas y otras su opuesto es la impotencia o imposibilidad (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 5 c. 12 [Bk 1019 a 15ss]; *S. Th.* lect. 14; *ib.*, 9 c. 1 [Bk 1046 a 5ss]; *S. Th.* lect. 1). La doctrina general de las facultades del alma aquí expuesta [por Santo Tomás] supone un desarrollo amplio y personal de presupuestos aristotélicos”. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología I*. Parte I, BAC, Madrid MMI, p. 700, *infra* nota *a*.

acto el que puede sentir y el que puede inteligir.⁹En la escolástica las cosas no sólo no son distintas, sino que la estructura se formaliza aún más: el alma, la forma del hombre, tiene varias facultades distintas entre sí.¹⁰

Siempre significó una dificultad, una vez dada por hecho la distinción entre sentir e inteligir, explicar la unidad de su acto. El problema ha corrido por toda la filosofía moderna: Descartes y todos los empirismos, Kant y hasta el mismo Husserl. Pero la tesis de Zubiri es que hay potencias que están unidas, ordenadas primordialmente, a otra potencia.¹¹ “Y es esta unidad, este ordenamiento

⁹ Cfr. el capítulo VIII del Libro IX de la *Metafísica* (1049b1-1051a1). Dice Aristóteles: “Puesto que ya hemos definido en cuantos sentidos se dice ‘anterior’, es evidente que el acto es anterior a la potencia, quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro, sino en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la naturaleza pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto que lo mismo. Pues bien, el acto es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad. En cuanto al tiempo, por lo demás, lo es en cierto sentido, y en cierto sentido, no” (Aristóteles, 1994: 1949b1-12). La pertinencia de esta distinción entre acto y potencia y la anterioridad formal del primero viene dada porque la realidad de la sustantividad humana (acto) es talitativamente una inteligencia sentiente (potencia-facultad).

¹⁰ Cfr. *S. Teol.* I, 1 q. 78 a1.

¹¹ Esta tesis de la interdependencia de las facultades seguro que Zubiri la recoge de esa idea que según sus propias palabras en la *Respectividad de lo Real* “hizo furor en la psicología de fines del siglo XIX y comienzos del XX” (2006: 180): “Ninguna de las llamadas facultades puede producir su acto sin estar formal e intrínsecamente modalizada por los actos de otras facultades... Baste recordar por ejemplo los célebres libros de psicología de Harald Höffding. Pero aún fuera de este nivel de ideas, la propia psicología de Wundt enseñaba que no hay ‘estados’ mentales, sino tan sólo ‘acciones’ mentales, y que por tanto todos los estados mentales no son sino modulaciones cualitativas de una acción única” (Zubiri, 2006: 180).

a otra potencia, la que faculta a ambas para producir su acto: la potencia no está ahora facultada por sí misma para producir su acto. Sólo lo está en su unidad estructural con otra. Entonces las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad. Y esta facultad realiza un solo acto”¹² (Zubiri, 1998: 90). Lo que tenemos entonces es que cuando la *dýnamis* en tanto que potencia está capacitada en y por sí misma para producir su acto es por eso una facultad. Pero se da también el hecho de potencias que están unidas estructuralmente a otra potencia que las faculta para producir su acto que es uno sólo y no dos. Entonces tenemos una facultad estructuralmente compleja, distinta a la primera. “Ninguna de las dos potencias actúa por sí misma concurriendo con su actuación al acto total; esto es, las dos potencias no producen cada una un acto parcial del acto total. Por el contrario, las dos potencias no actúan sino en unidad estructural: no actúan de por sí ni total ni parcialmente, sino que sólo actúan unitariamente” (Zubiri, 1998: 90).

Este hecho de una potencia facultada por otra potencia para producir un solo acto es lo que permite borrar toda distinción dicotómica en el ser humano entre el inteligir y el sentir. El sentir del hombre no es una potencia facultada por sí misma para producir su acto en tanto sentir humano; para ello necesita la unidad estructural con la potencia intelectual. Lo mismo dígase de ésta. En tanto que potencia intelectual del hombre está sólo facultada para producir su acto unida estructuralmente a la potencia sentiente del hombre. “Así que las dos potencias constituyen los dos momentos de una sola facultad y de un solo acto” (Zubiri, 1998: 90). Tenemos, entonces, que en el hombre, estructuralmente, su intelección es sentiente y su sentir es intelectual. La potencia del sentir y la potencia del inteligir se codeterminan como facultad. Las potencias no son concurrentes, sino codeterminantes. Y sólo en esta y por esta codeterminación producen un solo acto. Y el acto real sólo

¹² Las cursivas son mías.

está en el ‘co’ de la co-determinación. En el mismo acto están las dos potencias estructuralmente ‘unas’” (Zubiri, 1998: 90). En el hombre, pues, poder inteligir y poder sentir conforman una sola facultad: la facultad de la inteligencia sentiente.¹³

Conviene que hagamos ahora una aclaración. Como seres humanos que somos no podemos saber lo que sea el puro sentir en propio, en sí mismo. Podemos hacer analogías y suposiciones de lo que pueda ser el puro sentir animal. Pero son analogías y suposiciones que rebasan lo que el sentir cada vez mío me da. De hecho, Zubiri gasta mucha tinta tratando de describir el puro sentir, tal como sería en el animal. Sin embargo, aquí estamos tratando de mantenernos, cuando menos, en una línea fenomenológico-descriptiva que no puede rebasar los límites del hecho tal como me es dado. Y lo único que se puede decir de la sensibilidad me lo marcan los límites de la sensibilidad cada vez mía, humana en todo caso. Tampoco se puede describir lo que sería el puro inteligir, tal cual Dios o las criaturas angélicas harían, por las mismas razones que aducimos a propósito del sentir animal. El inteligir del hombre es sentiente y su sentir es intelectual.¹⁴ Uno está preñado del otro. Al hacer análisis de la inteligencia sentiente se puede llevar a cabo una cierta epojé del momento inteligente para estudiar el momento sentiente, y viceversa; pero será un mero recurso metodológico porque, tratándose del hombre, el único acto es el de una inteligencia sentiente.

¹³ Dice Zubiri que detesta la palabra *psíquico* y que detesta aún más la palabra *conciencia* (Zubiri, 1996: 267). Es que en el fondo están transidas de esa dicotomía entre sentir e inteligir. La mejor opción es el concepto de inteligencia sentiente porque una es estructuralmente la otra.

¹⁴ Ya Aristóteles en *Acerca del Alma* piensa que “el inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad” (427a19). Pero se trata siempre de dos facultades y como tales se trata de dos cosas diferentes (427b13).

Con la idea del último párrafo apuntamos ya deliberadamente a otro problema: la facultad que es la inteligencia sentiente es un acto, no dos potencias o facultades, como lo pensó Aristóteles y con él la escolástica y, a su modo, la filosofía moderna hasta Husserl. ¿Pero no hemos dicho en los párrafos anteriores que la inteligencia sentiente era una facultad? Sí, así lo hicimos. Fue para decir que el sentir y el inteligir no podían ser dos facultades distintas. Que si quería seguir hablándose de facultades, debía distinguirse entre facultad y potencia y, en todo caso, hablarse de una sola facultad, la de la inteligencia sentiente. Ahora debe decirse que la índole esencial de la intelección sentiente consiste en ser un acto. Bien cabría preguntar si como *energeia* o como entelequia. La respuesta es obvia: la intelección es *energeia*, es decir, no se trata en la intelección de un acto consumado, perfectamente realizado y finalizado como en el caso de la entelequia, sino de un proceso para llegar a la plenitud. La *energeia* que es la intelección consiste en estar inteligiendo: es *noergia*, el *ergon* del *nous*.¹⁵ El hombre es una sustantividad; y uno de sus actos es la intelección. A esos actos intelectivos es, pues, a los que hay que atender para describir qué es la inteligencia sentiente.

c) Índole esencial de la inteligencia sentiente

La pregunta que ahora debemos hacernos es, entonces, cuál es la índole esencial de ese acto en que consiste la intelección. Se trata de llevar la reducción fenomenológica al acto intelectivo en tanto acto para ver en dónde está su índole más propia, sometiéndolo a la epojé que lo desconecte metodológicamente de su genealogía y de su teleología, para analizarlo directamente en su estatuto de mera *energeia*: “mi estudio va a recaer —dice Zubiri— sobre los

¹⁵ Zubiri afirma que “el noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de “cualidad”, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico” (Zubiri, 1998: 64).

actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*katà enérgeian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamín*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos” (1998: 20).¹⁶

Este es el punto: la reducción fenomenológica permite tratar al acto intelectual en tanto acto, y describirlo en sí y por sí. La filosofía moderna creyó que la esencia de la intelección estaba conformada por la conciencia: por el darse cuenta del sujeto. Pero esto no es así. La esencia de la intelección no puede ser el darse cuenta de. “La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección” (Zubiri, 1998: 22).¹⁷ El “estar presente” de eso de lo que me doy cuenta en la intelección es anterior al acto reflejo de darme cuenta, de tener conciencia de ello. Lo primero para mí en orden cronológico es que me doy cuenta de, tengo conciencia de algo; pero lo primero

¹⁶ Antonio Pintor-Ramos afirma que “[...] cuando Zubiri advierte que él va a analizar la inteligencia *kath'énérgeian* y no *katà dýnamín* [...] quiere decir que va referirse únicamente al acto intelectual en lo que tiene de formalmente intelectual, cualesquiera que sean los caminos evolutivos que lo hicieron posible, y cualesquiera que sean los objetos concretos a que se aplique” (1994: 72). Aristóteles, por su parte, dice que este es uno de los dilemas metodológicos que el filósofo debe resolver: si estudiar los actos intelectivos o la facultad intelectual, si estudiar los actos sensitivos o la facultad sensible. Así lo dice en *Acerca del Alma*: “[...] es también difícil de precisar si procede investigar primero las partes o bien sus actos, por ejemplo, el inteligir o bien el intelecto, el percibir sensitivamente o bien la facultad sensitiva [...] Pero si se concede prioridad a los actos, surgiría nuevamente la dificultad de si se han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo, lo sensible antes que la facultad sensitiva y lo inteligible antes que el intelecto” (402b10-16). En otro momento dice Aristóteles que antes de decir qué es la facultad intelectual o la sensitiva hay que definir “qué es inteligir o sentir” (415a19), porque “los actos y las acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición” (415a19). Zubiri ha optado por la descripción de los actos, no por la definición de las facultades.

¹⁷ Las cursivas son mías.

de suyo es el estar presente en la intelección de eso de lo que me doy cuenta. El realismo antiguo piensa que los sentidos presentan las cosas a la inteligencia para que ésta las conciba (Cfr. Gilson, 2005: 247). La filosofía moderna piensa que inteligir es darse cuenta. Sin embargo, siguiendo los pasos del más riguroso método descriptivo, Zubiri fija la siguiente tarea: “es menester tomar el acto de intelección en la unidad intrínseca de sus dos momentos, pero tan sólo como momentos suyos y no como determinaciones de las cosas o de la conciencia” (Zubiri, 1998: 22). La intelección se analiza, pues, en dos momentos: *a*) en el estar presente y *b*) de lo que me estoy dando cuenta. En estos dos momentos la epojé alcanza a “eso que está presente” y a “eso de lo que me doy cuenta” y nos pone frente al “mero estar presente” y al “mero estar-me dando cuenta” como momentos físicos de la intelección. Éste es, pues, el último reducto físico de ese acto que es la intelección. Lo que me está presente y de lo que me estoy dando cuenta son el momento noemático de la intelección que apunta a un alter respecto a la intelección misma. Pero lo que importa primero es el momento noético del cual hemos podido descubrir que es noergia: consiste en el mero estar presente de lo que me estoy dando cuenta. “En la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el ‘estar’” (Zubiri, 1998: 22). Lo que nombre el verbo *estar* hace que aquello que está presente en la intelección, y de lo que me estoy dando cuenta, sean uno solo.

3. Conclusión

Parece que Husserl divisa la tierra prometida de la razón estructuralmente sentiente desde aquende la rivera del río; pero no se atrevió a cruzar y a penetrarla. Efectivamente, descendiendo por la estructura formal de la razón ha llegado hasta ese su momen-

to sensible; y haciendo lo propio con la sensibilidad, ha topado con esa sensibilidad secundaria que es también intelectual. Pero ha mantenido la tesis de que la razón primigenia, la razón formal, es esencialmente distinta a la sensibilidad, la cual, en tanto que protosensibilidad, es esencialmente distinta a la razón. Razón sensible y sensibilidad intelectual tienen su punto de contacto en algún momento. Pero es el carácter noético de la conciencia el que califica todo acto intencional. Se requiere echar mano de ese yo absoluto, distinto del mundo, para que abrace a la sensibilidad y la incorpore a la conciencia. El problema de cómo se relacionan la sensibilidad y la inteligencia tiene un punto ciego y oscuro en ese nivel donde se afirma una protosensibilidad sin nada de razón, que sin embargo viene después a ser razón sensible.

Zubiri sostendrá, en cambio, que en el hombre, desde su principio y su raíz, la inteligencia es estructuralmente sentiente y el sentir es estructuralmente intelectual.¹⁸ Esto es lo que Husserl no pudo ver porque partió del presupuesto de que sensibilidad y razón son diferentes y se relacionan. De ninguna manera es una exageración afirmar, piensa Zubiri, que toda la tradición filosófica, hasta Husserl, ha conceptualizado de modo dualista y dicotómico la relación entre el sentir y el inteligir.¹⁹ Y aquí está también la raíz de todas las

¹⁸ Antonio Ferraz dice que “la inercia histórica marca al pensamiento una dirección que es difícil de abandonar. La diferencia irreconciliable entre ‘lo inteligible’ y ‘lo sensible’ atraviesa la historia de la filosofía y la condiciona. La valoración y relación de esos dos mundos, su conexión con ‘lo que es’ —auténtica realidad y apariencia, verdad y error, etc.— se han determinado diversamente, pero la diversidad ha partido siempre, por eso es diversidad, del dualismo inteligible-sensible, inteligencia-sensibilidad, inteligir-sentir. Zubiri denuncia este dualismo como un error original y originario de falsos problemas, y, desde un nuevo punto de arranque, recompone el panorama noológico” (Ferraz, 1990: 67).

¹⁹ Ejemplo preclaro es Kant ya en los inicios de la *Crítica de la Razón Pura*: “[...] existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensa-

dicotomías entre lo conocido y el conocer según las variantes que ha tomado a lo largo de la tradición: entre ser y concebir, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, entre el sujeto y el objeto, etc.

Hemos podido mostrar, por ahora, que Husserl mantiene la dicotomía entre el sentir y el inteligir y que hace grandes esfuerzos por mostrar que estos dos momentos se relacionan “naturalmente”; hemos podido dar cuenta también del camino que recorre Zubiri, mediante la vuelta a la *dýnamis* de Aristóteles, para mostrar que la sensibilidad y la inteligencia se requieren mutuamente para realizar su único acto: la actualización. Nuestro análisis, por lo pronto, queda incompleto. Nos queda como pendiente mostrar que, en estricto rigor, el carácter estructural de la inteligencia sentiente no es una mera idea metafísica, sino un hecho perfectamente describable, tanto desde la sensibilidad como desde la inteligencia.

Bibliografía

Aristóteles, 1994, *Metafísica*, Tomás Calvo Martínez (intro., trad. y notas), Madrid, Gredos.

_____, 2000, *Acerca del alma*, Tomás Calvo Martínez (intro., trad. y notas), Madrid, Gredos.

Ferraz, Antonio, 1990, “Realidad y ser según Zubiri”, en *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Sevilla, Fundación Fernando Rielo.

mos. Así, pues, en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones *a priori* que constituyan la condición bajo la que se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos corresponderá a la primera parte de la ciencia de los elementos, ya que las únicas condiciones en las que se nos dan los objetos del conocimiento humano preceden a las condiciones bajo las cuales son pensados” (2002: 60-61).

- Gilson, Etienne, 2005, *El ser y los filósofos*, Santiago Fernández Buriillo (trad.), Pamplona, EUNSA.
- Husserl, Edmund, 1995, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero*, José Gaos (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, 1997, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Ziri6n (trad.), México, UNAM.
- _____, 2001, *Investigaciones L6gicas 1-2*, Madrid, Alianza.
- Kant, Immanuel, 2002, *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas (pról., trad., notas e índices), México, Alfabuara.
- Pintor-Ramos, Antonio, 1994, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, PUPS.
- Tirado San Juan, Víctor Manuel, 2002, *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Salamanca, PUPS.
- Zubiri, Xavier, 1996, *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri.
- _____, 1998, *Inteligencia sentiente. Inteligencias y realidad*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri.
- _____, 2006, *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri.

(Artículo aceptado el 14 de mayo de 2013)

La *Philosophie der Arithmetik*, de Edmund Husserl: sobre la fundamentación de la aritmética, del concepto de número al concepto de espacio

Luis Alberto Canela Morales
Universidad de Guanajuato

Resumen

El primer libro publicado de Edmund Husserl, *Filosofía de la aritmética*, contiene una serie de tesis que el fundador de la fenomenología desarrollará, con detalle, en textos posteriores, por ejemplo: *Investigaciones lógicas* y *Lógica formal y lógica trascendental*. Esto nos sugiere que el análisis sobre el concepto de número que emprende Husserl en esta primera obra, lleva implícita una investigación que está revestida de conceptos “pre-fenomenológicos”, entre los que basta mencionar el concepto de percepción. Del mismo modo, *Filosofía de la aritmética* se presenta como uno de los primeros intentos husserlianos por pensar filosóficamente problemas propios de la ciencia, con lo que, el texto en cuestión se reviste de un valor fundamental que vale la pena hacer explícito.

Palabras clave: espacio, fenomenología, Husserl, aritmética, multiplicidad.

Abstract

The first book published by Edmund Husserl, Philosophy of Arithmetic, contains a series of theses that the founder of phenomenology

developed, in detail, in later texts, e.g Logical Investigations and Formal and Transcendental logic. This suggests that the analysis of the concept of number that Husserl undertake in this first work, implies an investigation that is covered with concepts “pre-phenomenological” among which is the concept of perception. Similarly, Philosophy of Arithmetic is presented as one of the first attempts to think philosophically Husserlian problems of science, which, the text in question takes on a fundamental value that this work making explicit.

Keywords: space, phenomenology, Husserl, arithmetic, multiplicity.

Una razón por la que resulta crucial tomar en cuenta el periodo de trabajo que pasó Husserl en la Universidad de Halle (1886-1900), es que en esta etapa tanto el concepto de *intuición* como el de *percepción* se vinculan plenamente con los análisis de las multiplicidades matemáticas que tienen su aparición en *Philosophie der Arithmetik*.¹ Más aún, conceptos matemáticos como el de infinito (tanto actual como potencial) y la teoría de conjuntos, que fueron objeto de interés por parte de Husserl, mantendrán un hilo conductor que desembocará en el concepto de “espacio geométrico” revisado en sus lecciones posteriores.

Teniendo en cuenta lo expresado, las siguientes líneas pretenden poner de manifiesto la importancia de este periodo. Es bien sabido, por lo menos entre los estudiosos de Husserl, que su primer libro, *Filosofía de la aritmética*, trata sobre el desarrollo lógico y psicológico del concepto de número entero positivo. De igual modo, Husserl pretende aclarar los conceptos de pluralidad, unidad y multiplicidad, principalmente dentro de las matemáticas.

¹ De ahora en adelante se citará la obra de Husserl señalando el tomo de Husserliana en números romanos y la página en números arábigos. La referencia completa viene en la bibliografía.

El que su investigación parta del concepto de número tiene una clara razón: fundar el edificio de la aritmética entera sobre dicho concepto. Hay que señalar que *Filosofía de la aritmética* retoma en buena medida los análisis matemáticos realizados por Weierstrass (el maestro de Husserl), quien afirma que la aritmética es la base de todas las disciplinas matemáticas y que el concepto de número entero es un concepto “primitivo” o “primario” de la aritmética; pero no sólo esto, Gerhard Funke nos advierte de otra apropiación:

De Weierstrass, adoptó Husserl un tema básico de su posterior trabajo no-matemático, el tema de la construcción sistemática de una teoría general de las funciones analíticas. La insistencia de Husserl en que la aritmética se fundamente analíticamente (y no sintéticamente) deriva de esta tesis (Funke, 1995: 195).

Filosofía de la aritmética se abre, pues, en dos perspectivas. Por una parte, examina los aspectos “subjetivos” y “psicológicos” de nuestra experiencia (*Erfahrung*) matemática; esto es, se pregunta por el “origen” psicológico de los números, símbolos, espacios, etc., tratando con ello de resaltar la construcción intuitiva de los mismos, y por otra parte, investiga los aspectos “objetivos” y “lógicos” de esta misma experiencia matemática, es decir, se pregunta por la fundación objetiva del concepto de número.²

La indagación husserliana sobre el origen psicológico de las representaciones (*Vorstellungen*) primitivas de la aritmética resulta

² Hay que resaltar que este dato parece ser obviado por Frege quien en su recensión a la *Filosofía de la aritmética* reprende a Husserl tildándolo de psicologista, sin reparar en que Husserl no funda (netamente) el análisis del número en meras “condiciones psíquicas”, “relaciones psíquicas” o como una parte “de lo mental”, sino más bien en un cierto “carácter intencional”, dicho carácter intencional surgiría a partir de la distinción entre contenidos materiales y contenidos formales de los números (Cfr. Frege, 1998). La discusión con Frege es interesantísima, pero lamentablemente no podemos quedarnos a comentarla con detalle, mejor remitimos al lector a los siguientes textos: Ortiz Hill y Rosado Haddock (2003) y Mohanty (1983).

ser un paso previo a la clarificación lógica de estas mismas representaciones. Como mencionamos líneas arriba, Husserl planteará una distinción fundamental entre lo material y lo formal, o dicho de otro modo, entre representaciones auténticas o intuitivas o lo que una representación contiene y representaciones inauténticas o simbólicas o lo que una representación significa (Hua XII, 193 y ss.) La cuestión aquí es que Husserl describe cómo es que los conceptos matemáticos y geométricos (pluralidad, unidad, número, etc.) tienen su “origen” en nuestros actos subjetivos concretos, lo cual parece significar que se sitúan, a tales conceptos, en el plano psicológico. Empero, esto sólo es el punto de partida, pues en un desarrollo ulterior tales conceptos adquieren una fundamentación objetiva al ser sustituidos por meros signos. Dicho con más exactitud, el contenido de una representación geométrica, aritmética, etc., se torna accesible primero como fenómeno psicológico, para luego avanzar a un plano lógico —caracterizado por la idealidad de los contenidos de pensamiento— donde se inserta en un sistema de signos de los que podemos derivar un nuevo signo y así sucesivamente, siguiendo siempre las reglas de la deducción que el sistema en cuestión nos ha estipulado.³

Husserl, al seguir su planteamiento de fundamentar la aritmética en el concepto de número, se pregunta “¿cómo es posible explicar, en sí mismo, el notable hecho de que el mismo contenido nos aparece ahora como “uno” (*Eines*) y ahora como “múltiple (*Vieles*) [...]?” (Hua XII, 155). Radicalizando la pregunta ¿cómo es posible un tratamiento unitario sobre una multiplicidad de objetos? Y de

³ Esta tarea de perfeccionamiento que brinda la esfera lógica permite a Husserl convencerse de que la presentación simbólica juega un rol fundamental en la construcción de los números naturales. La distinción entre las representaciones auténticas o propias y las representaciones inauténticas o simbólicas admiten cierta equivalencia lógica por ello es posible sustituir las representaciones simbólicas por las representaciones propias y viceversa.

ser posible esto ¿cómo se conectan una multiplicidad de cosas en una unidad? Todas estas cuestiones, como puede percibirse, tienen por objetivo la comprensión de la teoría de conjuntos desde el punto de vista filosófico, y vienen perfectamente a colación porque Husserl se está preguntando por la predicación de un número. La respuesta a esto último es que los números, excepto el uno, sólo se predicán de conjuntos (*Mengen*) de objetos: “El número es una colección (*Vielheit*) de unidades” (Hua, 15). Es decir, sólo se predicán de conjuntos de objetos porque están compuestos de partes numerables, por ejemplo predico del “conjunto de naranjas” que tiene siete elementos y no que “una naranja es tres”. Hay que reparar en que según Husserl el conjunto es un género y los números su diferencia específica —y si no su diferencia específica sí por lo menos su dominio—; pero a todo esto, ¿qué es un conjunto según Husserl? O mejor aún ¿cómo podemos representarnos un conjunto?

Para responder a esto último se debe tomar en cuenta que las representaciones simbólicas de conjuntos tienen que permitirnos una aprehensión “instantánea” de un agregado de objetos, a la vez que los organizan, explicitan y exhiben de un modo sistemático. En suma, una respuesta a dicho cuestionamiento debe cumplir con los siguientes puntos:

- a) Una explicación de cómo constituimos conjuntos sensibles.
- b) Un esclarecimiento de cómo concebimos conjuntos simbólicamente infinitos (*Unendlichen Mengen*).
- c) Elucidar la constitución de un conjunto infinito particular, como lo son los números naturales.

Además de lo anterior, Husserl afirmará que un conjunto debe cumplir las siguientes características: una extensión (*Umfang*), un

contenido (*Inhalt*) y una génesis (*Entstehung*). Desde estas características el fundador de la fenomenología deriva las siguientes tesis:

- 1) El concepto de conjunto es un concepto elemental por lo que no puede ser definido (Hua XII, 96).
- 2) La extensión de un conjunto debe considerarse a partir de algo dado intuitivamente (Hua XII, 15).
- 3) La génesis del concepto de conjunto se debe a la “abstracción” *psicológica* que constituye su base “concreta” (pero sólo como un paso previo para el desarrollo lógico de esta noción).

Husserl sabía bien que para explicar los ejemplos anteriores se recurrían a dos pasos bien definidos, a saber: 1) la aprehensión singular (intuir cada miembro del conjunto) y 2) la conexión colectiva (intuir todos los miembros en un solo acto). Sin embargo, y en sentido estricto, estos pasos no cumplen con lo hasta ahora dicho, pues ¿cómo podría aprender uno por uno los miembros de un bosque o de las hojas que ahora veo caer? Justo la respuesta a lo anterior viene dada en el énfasis husserliano de que un conjunto no es una mera y simple suma de sus miembros, sino que se constituye por una conexión interna o enlace colectivo (*kollektive Verbindung*) definido del siguiente modo:

Un interés unitario, que abarca todos los contenidos y los vincula, y al mismo tiempo con y en él (en esa interpenetración recíproca propia de los actos psíquicos), un acto de aprehensión unitaria destaca los contenidos; y el objeto intencional de ese acto es, justo, la representación de la pluralidad (*Vielheit*) o de la colección (*Inbegriff*) de esos contenidos. (Hua XII, 45)

Husserl dirá que el “enlace colectivo” es un acto psíquico complejo, cuyo contenido es precisamente la representación de la multiplicidad de esos contenidos. El enlace colectivo nos permite aprehen-

der tanto el “destacamiento” como la representación de los contenidos lógicos de los conjuntos y de las representaciones numéricas. Se distinguen, pues, tres momentos esenciales a la representación de un conjunto: primero, la atención a unos cuantos miembros; segundo, su enlace con los otros miembros que están de “fondo”; y tercero, la aprehensión del conjunto en su totalidad.

Asimismo, Husserl distinguirá entre conjuntos finitos (o sensibles) y conjuntos infinitos (o categoriales). Los conjuntos finitos se sitúan al nivel de la percepción sensible y los constituimos del siguiente modo: cuando vemos una parvada de golondrinas cruzar el horizonte “atendemos” a algunas de ellas; estas en cuantos miembros “atendidos” están en relación de “fusión”⁴ (*Verschmolzen*) con los otros miembros no-aprehendidos, las otras golondrinas que no pudimos “atender”; dicha fusión supone lo que Husserl llama “cuasi-cualidades” (cualidad sensible de orden superior), que no son otra cosa más que características sensibles inherentes al conjunto y que mediante una “asociación” que parte de los miembros atendidos a los no-atendidos nos permite aprehenderlo como tal.⁵

Hay que precisar que la “constitución” de un conjunto sensible no agota el campo de lo que podemos llamar conjuntos en toda su extensión. Existen otro tipo de conjuntos que merecen un énfasis

⁴ A falta de un mejor concepto que traduzca *Verschmelzen* opté por utilizar el de *fusión*, aunque no debe entenderse en el sentido habitual del término, como cuando dos o más cosas se mezclan de tal forma que ya no es posible separarlas, sino en el sentido de cierta *transitividad* que nos permite aprehender las características, en este caso sensibles, de un miembro y asignárselas a otro o al menos *asociarlas*.

⁵ Es preciso tener presente que la relación entre las representaciones de los miembros de un conjunto son también “temporales” o mejor dicho ocurren bajo una *sucesión temporal que es una precondition psicológica* para la aparición de números y colectividades concretas. Así, pues, *la sucesión del tiempo* (ocurrida en la sucesión numérica) es un requisito imprescindible para la formación de los conceptos numéricos (Cfr. Hua XII, 24-28).

especial puesto que tienen una extensión más amplia. Son conjuntos integrados por cientos, miles o quizás millones de miembros; dichos conjuntos, a los que nuestra percepción de conjunto no tiende de modo directo, son producto de la idealización o categorización; a estos los denomina Husserl, “conjuntos infinitos”⁶ (*Unendliche Mengen*), de hecho “el conjunto de la serie numérica de los números naturales en extensión simbólica es infinito [...]” (Hua XII, 219), es el conjunto infinito por antonomasia. Pero, ¿Cómo es que llegamos a estos conceptos simbólicos? ¿Qué constituye su contenido psicológico y lógico?

Husserl responderá que para la “aprehensión” de un conjunto infinito se da un paso similar al dado con los conjuntos sensibles. Ya que no podemos “intuir” sensiblemente (y menos representarnos simultáneamente) toda la serie numérica o cualquier conjunto “infinito”, partimos de la constitución de algunos miembros del conjunto —se parte de conjuntos sensibles—, para después continuar con una construcción simbólica (ilimitada) de conjuntos, misma que se estará expandiendo constantemente, se estará iterando.⁷ En el caso específico de los números, la contigüidad es una garantía dada por el principio de formación que nos permite pasar de forma aditiva de 1 a 2, de 2 a 3, de 3 a 4 y así sucesivamente...

⁶ Hua XII, 219.

⁷ Este esquema de la teoría de conjuntos que Husserl ya perfila, será ampliamente mejorado por las investigaciones de Kurt Gödel, entre 1930 y 1940, quien desarrollaría lo que se conoce como la concepción iterativa de los conjuntos. Muy esquemáticamente podemos decir que, según esta concepción, partimos de un dominio limitado de objetos, como los números ordinales y formamos con ellos conjuntos. La operación “conjunto de” puede iterarse para formar conjuntos de conjuntos de conjuntos y así sucesivamente, tomando previamente a los miembros de ese conjunto como disponibles y suponiendo que el universo conjuntista es abierto. La relación con Gödel es de suma importancia pero esta merece un trabajo aparte, por lo pronto remitimos a Liu (2010) y a Tieszen (2005).

esta construcción secuencial es análoga a la “unidad colectiva” pues los miembros de la serie numérica están unidos.⁸

Esta investigación sobre la fundamentación de las matemáticas dará un giro decisivo respecto de *Filosofía de la aritmética*, pues poco a poco Husserl avanzará al plano de lo puramente formal y axiomático. Esto traerá como consecuencias el que Husserl rechace la tesis de que el concepto fundacional de las matemáticas sea el número natural para centrarse sobre la noción de multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) como la posibilidad más genuina de poder fundar el edificio de las matemáticas. Tal concepto de multiplicidad vuelve a ser utilizado varios años después en las *Investigaciones lógicas*, justo en el §70 de los *Prolegómenos a la lógica pura*:

La idea más general de una teoría de la multiplicidad es ser una ciencia que determina los tipos esenciales de teorías (o esferas) posibles e investiga sus relaciones regulares mutuas. Todas las teorías efectivas son especializaciones o singularizaciones de las formas de teorías correspondientes a ellas; así como todas las esferas de conocimiento trabajadas teóricamente son distintas multiplicidades. (Husserl, 1999: 205-206)

La multiplicidad⁹ revela a Husserl que tanto las matemáticas como la lógica determinan un dominio de objetos formales (*Denk-ob-*

⁸ Cuando hablamos de las características que tienen que cumplir los números (en tanto diferencia específica del género de los conjuntos), no pasamos revisión a un término también importante: la *irrepetibilidad*. Ésta se entiende como *diferenciación* entre un número y otro, más aún, es la irrepetibilidad de un número un criterio para sostener su posibilidad de *individuación*. Por ejemplo, en una adición como $3 + 3$, cada número natural (tres) tendría que ser diferente para poder distinguirse entre sí, de lo contrario la suma no sería “seis” sino “tres”.

⁹ En el tercer apartado de la primera sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl vuelve sobre este planteamiento, matizando sólo algunos puntos, pero sobre todo, acercando su teoría a la de su colega en Gotinga, David Hilbert. En cierto modo el problema principal en el que se funda la filosofía de las

jekten) en su sentido puro. Husserl enuncia que la “matemática formal” comprende íntegramente la aritmética y la teoría de la multiplicidad, pero también le corresponde a la teoría de la multiplicidad el análisis de la dimensión euclidiana de tres dimensiones:

La teoría de la multiplicidad euclidiana de tres dimensiones es una última individualidad ideal en esta serie —congruente según leyes de formas de teorías *a priori* y puramente categoriales (de sistemas deductivos formales). Esta multiplicidad misma es con respecto a nuestro “espacio”, esto es, al espacio en el sentido corriente, la forma categorial pura correspondiente, o sea, el género ideal, del que nuestro espacio constituye, por decirlo así, un ejemplar individual y no una diferencia específica (Husserl, 1999: 207).

La teoría de la multiplicidad al “aplicarse” a un análisis geométrico muestra cómo es posible el cumplimiento del “ideal euclidiano”¹⁰ —la posibilidad de poder derivar de un sistema finito de axiomas todo el sistema infinito de la geometría espacial— al ser éste el ejemplo más claro de un sistema nomológico-deductivo, y, desde el que se nos brinda la posibilidad de descubrir la esencia (*a priori*) del espacio. Para comprender esto último hay que ir a los *Studien zur Arithmetik und Geometrie*.

matemáticas, a juicio Husserl, será en la “construcción de una axiomatización adecuada de la matemáticas” (García-Baró, 1993: 19).

¹⁰ Entrecorramos el “ideal euclidiano”, porque así ha sido constituido, como un ideal. Para Husserl no existe una axiomatización del espacio más concluyente y certero que éste. Esto nos lleva a pensar sobre la valoración que pudieran tener las *geometrías no-euclidianas* para el pensamiento husserliano. Prueba de lo anterior es esta cita de la tercera investigación lógica: “[La espacialidad (*Räumlichkeit*) es] el espacio aprehensible en la cosa aparente, sobre la base de la intuición; siendo entendido, pues, este espacio como el momento intencional en el cual la figura espacial objetiva de la cosa física misma —figura determinable en medición objetiva— se manifiesta intuitivamente y de diferente modo en diferentes intuiciones” (Cfr. Husserl, 1999: 401).

Husserl desde tempranas fechas y a raíz de la publicación de *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* de Stumpf, en 1873 se ve incitado a escribir un texto sobre el espacio geométrico, ahora editado bajo el nombre de *Philosophische versuche über der Raum (1886-1901)*.¹¹ El fundador de la fenomenología tomando nociones brentanianas intenta, en primer lugar, describir el concepto de espacio de la geometría y en segundo lugar aclarar su génesis:

Podemos entender en un doble sentido el análisis psicológico de la representación del espacio:

1) como tarea de la psicología descriptiva, podemos hablar de un análisis descriptivo. De lo que se trata aquí es de la comprobación de la consistencia de los elementos contenidos y relaciones absolutas de la representación del espacio (*Raumvorstellung*) (contenidos fundados) [...] 2) La tarea de la psicología genética. Análisis genético. ¿Cómo surgen y a través de que funciones psíquicas se enlazan los elementos a las leyes de la representación del espacio? Naturalmente es el análisis descriptivo el fundamento para el análisis genético (Hua XXI, 267).

La tarea es doble, por un lado se debe aclarar la posibilidad de una fundamentación de la aritmética y por otro lado encontrar el “origen” y el “contenido” de la representación del espacio (Keiichi, 1993). Si cercamos un poco este cuestionamiento nos daremos cuenta que una de las líneas directrices de *Philosophische versuche über der Raum* es la relación entre nuestra representación del espacio y el espacio intuitivo como tal. Husserl señala lo siguiente: “Aquí debemos primero preguntarnos qué se nos presenta cuando nos representamos el espacio como objeto inmanente real (*wirkli-*

¹¹ Este breve escrito se halla contenido en los *Studien zur Arithmetik und Geometrie* [Hua XXI, 261-310].

che) de la representación y además, si éste es siempre el mismo o si es distinto” (Hua XXI, 262).

En este problema confluyen tres grandes ámbitos que se interrelacionan: el plano epistemológico, el plano ontológico y el plano geométrico. Estas tres esferas parten de la idea de que cualquier teoría que hable sobre la percepción espacial ha de explicar la relación, si es que la hay, entre el espacio perceptivo (espacio físico) y el espacio geométrico, ya sea que entendamos a este último como una extensión o como deformación de aquel otro. La propuesta de Husserl respecto de lo anterior es doble, pues maneja un nivel ontológico y un nivel geométrico, es decir, desarrolla un tipo de “proto-geometría” (Boi, 2004) que envolvería a la cosa física determinándola geoméricamente, de tal modo que podamos reconocer en la cosa una forma espacial.

Cabe precisar que respecto a la relación que tenemos con el espacio se nos muestran dos preguntas, la pregunta lógica y la pregunta psicológica (Hua XXI, 262, 263). La pregunta psicológica nos habla sobre el “origen de la representación del espacio” y la pregunta lógica que nos habla de la “determinación matemático-formal” del espacio. A estas dos preguntas hay que agregarle una tercera, la pregunta metafísica (Hua XXI, 265) que se cuestiona acerca de si corresponde a nuestra representación del espacio “algo” real-trascendente a nuestra conciencia:

[...] con otras palabras preguntamos, si la representación real, la que tenemos cada vez, posee el carácter de una intuición o representación funcional [*Repräsentation*] y en el último caso volvemos a preguntar, si el carácter de la representación funcional es de un carácter intuitivo o no intuitivo (adecuado o inadecuado) de eso que nombramos espacio (Hua XXI, 262).

Este análisis de la espacialidad le permitirá a Husserl decir que a cada tipo de contenido de percepción le es inherente un tipo de geometría; claro está, Husserl parte del postulado de que el espacio ocupado por la cosa es en realidad una concreción del espacio euclidiano. Así, la extensión de la cosa es la que le permite “llenar” un espacio, si la extensión varía, su forma y su localización también lo harán, más aún, el espacio es también un principio de individuación del esquema sensible. De este modo, la tarea de averiguar el “origen” de nuestra representación del espacio va en alternancia con una geometría del campo sensible donde se pueda dar una proto-idealización de la cosa espacial (Giorello y Sinigaglia, 2007) y con ello una geometría unitaria que funcione como condición *sine qua non* de la constitución de un cuerpo espacial. Esto supondría que las características geométricas del objeto pueden ser descritas en términos, pero sobre todo en función, de un espacio objetivo y homogéneo, los conceptos geométricos serían algo así como sinónimos del espacio objetivo.

Tres años después de la publicación de *Filosofía de la aritmética* ocurrida en 1891, Husserl escribe un ensayo a propósito de estas mismas temáticas que hemos venido planteando: *Psychologische studien zur elementaren Logik*. Husserl apunta algo interesantísimo:

Me estoy refiriendo al problema del origen de la representación del espacio, sobre el que tanto se han ocupado. Las magistrales investigaciones que a él se han dedicado sólo conducen, si no enjuicio mal, a la evidencia de que tales teorías, por principio muy llamativas, son decididamente falsas [...] El concepto de espacio es el concepto de una multiplicidad determinada de algún modo: ¿de que tipo? ¿a través de que notas (*Merkmale*) lógicas se define? El espacio en su consistencia (*Bestande*) psicológica, de la que surge (¿sobre qué base?) el concepto de espacio, es un complejo de fenómenos y de disposiciones caracterizados por ciertas notas ¿por cuáles? ¿Dónde están las descripciones? (Hua XXII, 123).

Las preguntas que arroja Husserl son de un talante sumamente incisivo contra sus principales interlocutores: Stumpf, Lipps, Lotze, a los que Husserl admira, pero por encima de ello, critica duramente al no haber podido responder a tales cuestionamientos. Que, como tales, se tornan fundamentales para una clara comprensión del concepto de espacio. Pese a lo anterior, Husserl ha dado un gran paso; a saber, el poner desde tempranas fechas el dedo en la llaga sobre dos de los problemas con los que se irá topando una y otra vez en diversos momentos de su desenvolvimiento filosófico: el espacio y la percepción. No por nada son estos dos conceptos con los que Husserl se topa una y otra vez en diversos momentos de su desenvolvimiento filosófico, a tal grado de ser, me parece, los conceptos guías que permiten entrar en el fuerte husserliano y desde ahí contemplar y analizar el edificio de la fenomenología trascendental.

Bibliografía

- Husserl, Edmund, 1970, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, [Hua XII], Hrsg. von Lothar Eley, Dordrecht / Boston / Londres, Den Haag, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publisher.
- _____, 1973, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, [Hua XVI]. Hrsg. von Ulrich Claesges, Dordrecht / Boston / Londres, Den Haag, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publisher.
- _____, 1983, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, [Hua XXI], Hrsg. von Ingeborg Strohmeier, Dordrecht / Boston / Londres, Den Haag, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publisher.

- _____, 1979, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). Mit ergänzenden Texten*, [Hua XIII], Hrsg. Von Bernhard Rang, Den Haag / Boston / Londres, Martinus Nijhoff.
- _____, 1999, *Investigaciones lógicas*, José Gaos y Manuel García Morente (trads.), Madrid, Alianza.
- Boi, Luciano, 2004, “Questions Regarding Husserlian Geometry and Phenomenology. A Study of the Concept of Manifold and Spatial Perception”, *Husserl Studies*, núm. 20, Kluwer Academic Publishers, pp. 207-267.
- Frege, Gottlob, 1998, *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Luis M. Valdés Villanueva (trad., ed. y notas), Madrid, Tecnos.
- Funke, Gerhard, 1995, “La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su ‘Filosofía Primera’ transcendental fenomenológica” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm.12, Madrid, Ediciones UCM.
- García-Baró, Miguel, 1993, *Categorías, intencionalidad y números*, Madrid, Tecnos.
- Giorello, Giulio y Corrado Sinigaglia, 2007, “Space and Movement. On Husserl’s Geometry of the Visual Field”, en Luciano Boi *et. al.* (eds.), en *Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, Springer, Dordrecht.
- Keiichi, Noé, 1993, “Husserl and the Foundations of Geometry” en Philip Blosser *et. al.*, *Contributions to phenomenology. Japanese and Western phenomenology*, Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer Academic Publisher.
- Liu, Xiaoli, 2010, “Gödel’s philosophical program and Husserl’s phenomenology”, *Synthese*, Springer, núm. 175, pp. 33-45.
- Mohanty, J. N., 1983, *Husserl and Frege (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*, Bloomington, Indiana University Press.

Ortiz Hill, Claire y Guillermo E. Rosado Haddock, 2003, *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics*, Chicago, Open Court.

Tieszen, Richard, 2005, *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Nueva York, Cambridge University Press.

(Artículo aceptado el 26 de abril de 2013)

Indestructibilidad en el voluntarismo metafísico de Schopenhauer

Francisco Javier Higuero
Wayne State University, Detroit, USA

Resumen

La teoría de la indestructibilidad de la naturaleza se halla en consonancia con la concepción de la voluntad esgrimida por Schopenhauer. De hecho, la naturaleza pone de relieve que el individuo se muestra incapaz de sobrevivir a la muerte. Sin embargo, lo que resulta ser indestructible es la especie, convertida en la objetivización de la voluntad. Afirma Schopenhauer que la voluntad, considerada como la cosa en sí, pudiera muy bien ser calificada de eterna, manteniéndose fuera de los límites temporales, dentro de los cuales habría que incluir a los meros fenómenos individuales y empíricos. Para dicho pensador la verdadera esencia de la naturaleza es la voluntad universal, que no fue creada de la nada y, por consiguiente, la muerte ni tiene poder sobre ella, ni se encuentra propensa a destruirla totalmente.

Palabras clave: fenómeno, indestructibilidad, naturaleza, objetivización, Schopenhauer, voluntad.

Abstract

The theory of indestructibility of Nature is quite in tune with Schopenhauer's conception of Will. However, a look at Nature shows with unmistakable clarity that it cannot be the individual that in any shape or form survives death. What is indestructible is the species, which is the direct objectification of the will, the unchangeable and

imperishable. Schopenhauer states that if existence in time were merely an image or representation of essential being, death would only be end in time of a time-enclosed phenomenon. Will, as thing in itself, is outside of time, timeless, eternal, since for the thing in itself there is no end in time and the concept time loses its meaning. Therefore, only phenomena are involved in the temporal process of coming into being and passing away, and not that, which manifests itself in the phenomena —the thing in itself. For Schopenhauer, the true essence of Nature, Will, was not created out of nothing. On the other hand, death does not produce total destruction.

Keywords: indestructibility, nature, objectification, phenomena, Schopenhauer, will.

Una de las dificultades que pudiera surgir a la hora de estudiar el pensamiento de Arthur Schopenhauer quizás proceda del carácter transicional de sus disquisiciones que tratan de cubrir la separación existente entre los respectivos paradigmas filosóficos de los siglos XVIII y XIX. Dicho pensador se ve precisado a tener en cuenta el paradigma kantiano del idealismo trascendental, del que parten sus raciocinios especulativos, al tiempo que se atreve a postular propuestas metafísicas no totalmente ajenas al reconocimiento de la experiencia en cualquiera de sus modalidades y con la cual se precisa contar.¹ Por consiguiente, conviene dejar establecido, desde un primer momento, que el punto de arranque de Schopenhauer se halla en el idealismo trascendental, procedente de lo expuesto, con todo lujo de detalles especulativos, por Immanuel Kant en *Crítica de la razón pura*. A todo esto se precisa agregar que tal vez no dejen de resultar paradójicos los planteamientos

¹ Los pensadores transicionales se suelen contradecir con cierta frecuencia, sobre todo cuando se esfuerzan por elaborar argumentaciones que no dejan de ser, a todas luces, relevantes.

de Schopenhauer a comienzos del siglo XIX, en donde abundaba un clima intelectual entregado a promover una cierta metafísica renovada que valoraba las promesas derivadas de lo presuntamente escondido en la “cosa en sí”. El cumplimiento de estas promesas sería abrazado a través de la autorreflexión y la labor ejercida por la historia. Para expresarlo de forma algo diferente, algunos contemporáneos de Schopenhauer pasaron del idealismo trascendental, adelantado por Kant, a la trascendencia propiamente dicha, creyendo haber descubierto en el fundamento del ser, o en su meta, un sentido hermenéutico no carente de alguna transparencia satisfactoria. Frente a tales conclusiones, Schopenhauer no llegó a aceptar ninguna trascendencia visible de carácter teleológico, porque, para él, el ser no es sino voluntad ciega, algo vital, pero asimismo opaco, sin orientarse a la realización de ningún designio. Sin embargo, semejante ausencia de teleología en la metafísica de dicho pensador no implica la destrucción definitiva y permanente de la voluntad de ser, que se halla por debajo de formas, apariencias, fenómenos y representaciones epistemológicas. Las páginas que siguen aspiran a destacar la indestructibilidad metafísica de la realidad volitiva, coincidente, en último término, con la “cosa en sí,” frente a todo aquello abocado a no trascender determinadas objetivizaciones reduccionistas, aunque se presten a encontrarse repletas de rasgos fenoménicos, tal vez revestidos de ineludible necesidad empírica. Convendría puntualizar, a este respecto, que Schopenhauer no niega la apariencia realmente constatable, aunque, por otro lado, reconoce las prioridades filosóficas de la naturaleza interior de todo lo existente, imposibilitada, de por sí, para ser percibida o convertirse en un nuevo objeto de conocimiento.

De acuerdo con lo expresado en *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, lo real, correspondiente a lo que Kant denomina la “cosa en sí,” se materializaría en la voluntad, consistente en algo más hondo y profundo que cualquier manifes-

tación especulativa de lo entendido por razón. Hasta cierto punto, la voluntad no deja de ser una cierta ansia ciega, un deseo que se agazapa detrás de todo lo existente, pero sin trazar fin alguno propenso a ser alcanzado. Dicha opacidad voluntarista esgrimida por Schopenhauer se presta a ser caracterizada como irracional, aunque, sin embargo y paradójicamente, impulsa a razonar. A su vez, semejante oscuridad, convertida en rasgo propio de la voluntad, contrasta con la claridad que trataban de buscar los raciocinios de Kant. En conformidad con lo explicado por Francisco Giménez Gracia en *La leyenda dorada de la filosofía*, la voluntad es, para Schopenhauer, la verdadera y única causa de todo lo que aparece ante la conciencia. Tal posicionamiento nunca lo hubiera esgrimido Kant, al referirse al númeno o la “cosa en sí,” que más bien se caracterizaría, en todo caso, como un residuo no desaparecido, después de aplicar las correspondientes categorías epistemológicas sobre los objetos conocidos. Se precisa puntualizar, a este respecto, que los planteamientos racionalistas de Kant se hallaban en consonancia con los presupuestos de la Ilustración, orientados a conseguir la salida del hombre de un estado cultural de minoría de edad, del cuál sólo él era responsable. Para superar dicho estado, tal filósofo había fijado el lema de la Ilustración en el imperativo “atrévete a saber”. Schopenhauer se lanzó a implementar lo connotado semánticamente por este imperativo, aventurándose a penetrar en los sótanos más tenebrosos del edificio de la razón. Fue en esos ámbitos inexplorados en donde se encontró con la voluntad, que, según él, se constituye en el cimiento, el móvil y hasta la causa de la razón. Gran parte de los filósofos anteriores a Schopenhauer habían sostenido la primacía del entendimiento sobre la voluntad, llegando a declarar explícitamente que para querer algo resultaba imprescindible conocerlo antes. Por el contrario, se afirma en *El mundo como voluntad y representación* que el conocimiento va precedido por un ansia previa de obtenerlo. Por consiguiente,

sería la voluntad la que, en última instancia, impulsaría el deseo de conocer lo que fuere. Según Kant, dicho conocimiento nunca logra penetrar en la “cosa en sí,” ni tampoco esclarecerla satisfactoriamente. Schopenhauer, por el contrario, piensa que semejante conocimiento sería, hasta cierto punto, posible, pues la “cosa en sí” es la voluntad, de la cual se puede cobrar una cierta conciencia, mediante lo que él denomina una intuición directa, originaria y genial. Del siguiente modo se refiere Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación*, a la diferencia existente entre los posicionamientos de dicho filósofo y los esgrimidos, con anterioridad, por Kant:

[...] mantengo que la esencia interior de cada cosa es *voluntad* y llamo “voluntad” a la cosa en sí. Con ello se modifica la doctrina kantiana sobre la incognoscibilidad de la cosa en sí, en tanto que, aun cuando ésta no es cognoscible sin más, queda reemplazada para nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, cuya inmediatez le diferencia radicalmente de todos los demás, habiendo de retrotraerse todo el mundo de los fenómenos a este fenómeno en el que la cosa en sí se presenta con su velo más trasparente y sólo sigue siendo fenómeno en cuanto mi intelecto, lo único capaz de conocer, siempre se distingue del yo volitivo y tampoco se despoja de la forma cognoscitiva del *tiempo* incluso en la percepción *interna* (Schopenhauer, 2013: 260).

En conformidad con lo reiterado una y otra vez en *El mundo como voluntad y representación*, el predominio de la voluntad sobre la razón, ignorado en la filosofía de Kant, no es ajeno a un conocimiento metafísico esencial. De hecho, la necesidad de saber no puede satisfacerse, por completo, partiendo de premisas puramente racionalistas. La metafísica conduce, por tanto, más allá de la ciencia, regida por las exigencias de la razón, aunque en ningún

caso puede contradecir los resultados de ésta.² De todo esto se deduce que Schopenhauer destruye el paradigma especulativo de procedencia aristotélica, según el cual la razón constituía la más profunda esencia del ser del hombre. Reitera Schopenhauer que dicha esencia no es otra que la voluntad. La representación vendría a ser una muestra objetivizable de ella. Ahora bien, dicho pensador no se limita a advertir tan sólo que la voluntad constituye la esencia del hombre, sino también la esencia de toda la realidad. Tal posicionamiento metafísico pudiera entrar en conflicto con las disquisiciones racionalistas y epistemológicas de Kant, aunque de él existan reminiscencias previas en lo esgrimido por David Hume en *An Inquiry Concerning Human Understanding* y *Tratado de la naturaleza humana*, lo mismo que por Baruch Spinoza en *Ética*. Oponiéndose a Kant, coincidirían Hume, Spinoza y hasta Schopenhauer, al afirmar que detrás de cada acción se encuentra fundamentalmente un cierto impulso convertido en el desencadenante último de lo realizado. Según Kant, es el agente racional el que es capaz de comportarse de un modo determinado, no siguiendo necesariamente sus propias inclinaciones. Advierte dicho filósofo en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*, que la conducta correcta no conducirá necesariamente a la felicidad, pero responde al imperativo categórico, de donde procede el comportamiento moral.³ La habilidad para actuar en contra de las inclinaciones promovidas por los impulsos volitivos se suele apoyar en principios de razón práctica, abocados

² De acuerdo con lo advertido por Ernst Cassirer en *El problema del conocimiento en la filosofía*, la voluntad proporciona la clave para tratar la problemática tanto de la física, como también de la misma metafísica.

³ Se puntualiza en *On the Basis of Morality* de Schopenhauer que los raciocinios de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* resultan más inteligibles que los de *Crítica de la razón práctica*, pues parece que cuando Kant se dedicó a la elaboración de este último estudio sus facultades mentales tal vez se hallaban algo deterioradas debido a su edad avanzada.

a no dejarse apresar por incentivos emocionales. Si se tuviese en cuenta lo ya explicado, Hume no estaría de acuerdo con dichos juicios éticos, ya que para él la razón no deja de ser la esclava de las pasiones, a las que siempre sirve y obedece. Por su parte, Spinoza argumenta que la verdadera esencia de todo es, de hecho, emocional y se materializa con la ayuda del deseo de perpetuarse en la existencia.⁴ Comentando los posicionamientos éticos de Hume y Spinoza, se afirma en *The Riddle of the World*, de Barbara Hannan: “If Hume and Spinoza are correct, and Desire lies behind every action, the Kantian idea of a categorical imperative is an absurdity. (Schopenhauer would call it an “iron-wood”). All imperatives are necessarily hypothetical” (Hannan, 2009: 72-73). Mantiene Kant que los seres humanos no se encuentran abocados a conseguir su propia felicidad, sino a cumplir con la obligación dictada por el imperativo categórico. No obstante, resulta paradójico que, al dedicarse alguien a cumplir con su deber, manteniéndose al margen de la consecución de la felicidad, tal fin, en última instancia, se obtiene. Es el propio Aristóteles quien también declara enfáticamente en *Ética nicomaquea* que no se obtiene la felicidad, simplemente intentando conseguirla, sino como efecto de la práctica de acciones virtuosas. Reitera Kant, sin embargo, que una acción no posee valor moral, a no ser que se realice siguiendo el deber dictaminado, en lugar de seguir el impulso volitivo, del cual convendría preferentemente alejarse. Schopenhauer se sitúa al margen del imperativo categórico, pero parece coincidir, hasta cierto punto, con Kant, al esgrimir que el ideal ético consiste en eliminar el deseo y

⁴ Según Spinoza, hay dos modalidades de emociones, a saber, las pasivas basadas en ideas oscuras y confusas, y las activas, basadas en ideas claras y distintas. Las emociones pasivas motivan conductas compulsivas y adictivas, contrarias a los intereses reales de cada cual. Las emociones activas motivan conductas encaminadas a promover el interés propio. Parece implicar Spinoza que ambas clases de conducta se encuentran dirigidas emocionalmente, en lugar de originarse en la razón pura.

la voluntad promovida por los placeres que afecten a la existencia individual de uno mismo. No obstante, la afirmación kantiana de que una acción sólo posee valor moral si se lleva a cabo como resultado del sentido del deber, en lugar de alguna modalidad de inclinación, le parece incomprensible a Schopenhauer, quien también advierte que tal deber se aplicaría solamente al ámbito fenoménico y apariencial, sin tener nada que ver con la “cosa en sí”. Para dicho pensador, a ese ámbito pertenece simplemente la voluntad individual, mientras que él concede prioridad al comportamiento virtuoso que trasciende cualquier motivación centrada en uno mismo. De hecho afirma Schopenhauer, en *On the Basis of Morality*, que la felicidad vendría a consistir en la afirmación de la voluntad individual, mientras que la virtud verdadera consiste en su negación. De la siguiente forma explica el discurso raciocinante de *The Riddle of the World*, el posicionamiento adoptado por Schopenhauer a este respecto y su crítica consiguiente a las propuestas aristotélicas:

Accordingly, virtue can never be a means to happiness. Happiness is affirmation of the individual will, whereas true virtue is a denial of the individual will. Schopenhauer also evidently believes that advocates of eudaimonistic ethics, such as Socrates and Aristotle, failed adequately to answer the egoist’s challenge (to the effect that the nonmoral person who gets away with injustice and does not care about anyone but himself is actually happier than the moral man) (Hannah, 2009: 93).

La concepción que de la ética esgrime Schopenhauer presupone que la naturaleza de la “cosa en sí”, es decir, la voluntad, se muestra en las apariencias fenoménicas del mundo como representación. Por consiguiente, se podría alcanzar conocimiento de la “cosa en sí,” teniendo en cuenta dicha representación o lo que no es la “cosa en sí”. Así pues, la fuente del conocimiento metafísico proviene

de la observación, utilizada también por las ciencias empíricas, las cuales, en todo caso, se constituirían en objetivizaciones de la “cosa en sí”. Ahora bien, enfatiza Schopenhauer una y otra vez que la voluntad se objetiviza mediante determinados grados o niveles que pudieran muy bien equivaler a las Formas o Ideas platónicas.⁵ La “cosa en sí” o voluntad, aun siendo indiferenciada y universal, se manifiesta y es representada de modo diferenciado y hasta individual. Por otro lado, se precisa no perder de vista, a dicho respecto, que, de acuerdo con lo explicado en *El mundo como voluntad y representación*, las Ideas y las Formas platónicas no poseen una naturaleza numérica, correspondiente a la “cosa en sí,” sino que, de algún modo, se incluirían en el proceso cognitivo, fomentando una cierta objetivización de la voluntad, manifestada a través de los mencionados grados o niveles que tendrían, no obstante, una cierta consistencia ontológica y no son impuestos a la realidad por la mente humana. Antes por el contrario, pertenecen a dicha realidad, esperando ser descubiertos. Para decirlo de otro modo, se puede llegar a entender algo de lo que es la “cosa en sí”, observando y mirando a aquello que no es la “cosa en sí,” la cual se manifiesta en el mundo como representación. Por consiguiente, para promover la especulación metafísica, se precisa tener en cuenta la experiencia empírica. Desviándose de los raciocinios especulativos de Kant, afirma Schopenhauer que la “cosa en sí” es lo que puede ser conocido directamente como voluntad en la inmanencia interior de cada cual y que se manifestaría también hasta en fuerzas físicas, tales como el electromagnetismo y la gravedad.

Explica Rüdiger Safranski a lo largo de lo especulado en *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* que, según explicitan los raciocinios esgrimidos por Schopenhauer, el camino hacia la “cosa

⁵ El nexo que pudiera establecerse entre los razonamientos respectivos de Platón y Schopenhauer ha sido estudiado por Carmen Ramírez Hurtado en “Platón en Schopenhauer: las ideas y la música”.

en sí” termina en la más tenebrosa y espesa inmanencia, consistente en la voluntad sentida a través del propio cuerpo. De acuerdo con lo esgrimido a lo largo de las especulaciones de *El mundo como voluntad y representación*, los impulsos volitivos son inmanentes, sin quedar reducidos a mera representación externa. Puntualiza dicho pensador que es posible explicar las acciones en las que se involucra el cuerpo mediante nexos causales que ejemplifican lo evidenciado por el principio de razón suficiente, pero sólo en el propio cuerpo se es y se siente lo que será posible explicitar mediante el acto fenoménico de la representación. Dicho de otra forma, la autoexperiencia del cuerpo de uno mismo se convierte en el lugar propio de lo que trasciende la mera representación. Que el mundo exterior sea algo más y algo diferente de tal autoexperiencia se convierte en una certeza reiterada una y otra vez por Schopenhauer. Ahora bien, es en el ser no representado en donde anida la voluntad o la “cosa en sí”. Subraya dicho pensador que sus persistentes referencias a la voluntad no constituyen una explicación, sino que muestran tan sólo lo que, al margen lo proporcionado por tal procedimiento, se identifica con el ser. Conviene agregar a todo esto que la autoexperiencia inmediata de la voluntad permite sumergirse en una dimensión metafísica que se halla por debajo de cualquier principio de individuación, teniendo en cuenta no sólo la propia existencia sino también la de otros sujetos cognoscentes y sintientes, sin olvidarse de todo aquello integrado en una exterioridad propensa a ser representada, pero que ayuda a ser consciente de la insignificancia del propio yo frente a la indestructibilidad de la naturaleza defendida con explicitéz por Schopenhauer, según lo constatado por Jacques Chorón en *Death and Western Thought*, del modo siguiente: “The doctrine of indestructibility of our ‘true nature’ seems to be a concession to Schopenhauer’s own desire for at least partial immortality. In any event, it is quiet in tune with his conception of will” (Chorón, 1978: 174). Si la voluntad

resulta ser la “cosa en sí,” no pertenece al ámbito fenoménico o apariencial y, por consiguiente, se halla al margen de las categorías espacio-temporales impuestas por el sujeto durante la representación de determinados objetos. Al encontrarse la voluntad inmune al desgaste y declive asociado con lo connotado semánticamente por tales categorías epistemológicas, se halla propensa a gozar de una indestructibilidad que no afecta al mencionado ámbito empírico de la exterioridad fenoménica, en donde residen las existencias concretas de sujetos individuales, propensos, no obstante, a experimentar continuamente deseos volitivos, sin solución de continuidad. Puesto que tales impulsos de la voluntad nunca pueden quedar saciados por completo, se suele sufrir una persistente insatisfacción. Incluso, hasta cuando con la muerte individual, se llega al fin de la existencia en el ámbito fenoménico, no por eso desaparece o se siente afectada la voluntad, inserta en las profundidades indestructibles de la “cosa en sí”. En conformidad con lo ya advertido, dicha voluntad de vivir, al objetivarse, se convierte en manifestación singular de sujetos individuales que luchan por la supervivencia en todos los estratos de la vida. Schopenhauer intuye esta voluntad no mediante el conocimiento discursivo, sino con la elucidación del sentimiento interior, fuente de un incesante dolor que afecta al propio ser individual y corpóreo. Dicho sufrimiento hace que la felicidad, presuntamente anhelada por sujetos concretos, sólo pueda ser, en el mejor de los casos, transitoria, pues únicamente, de modo temporal, se podrá suspender la voluntad de vivir que se manifiesta en fenómenos inseparables del deseo y los impulsos, tales como el egoísmo, la autoafirmación o la lucha por los propios intereses. De hecho, es justamente la experiencia estética lo que permite, aunque sólo sea provisionalmente, que el sujeto individual se libere de la presunta esclavitud a la que le somete la voluntad. La clave de tal desenlace se encuentra en la constatación manifiesta de que la experiencia estética pura es desinteresada y

gracias a ella, se es capaz de vencer o superar los impulsos ocasionados por la autoafirmación y el deseo, manifestaciones representacionales del querer humano, propio de la voluntad inserta en el ámbito metafísico de la “cosa en sí”. A través del desinterés estético, se llegaría a trascender, de algún modo, el ámbito fenoménico, en donde se sienten los irresistibles impulsos padecidos por sujetos individuales.⁶

De acuerdo con lo explicado detalladamente por Bart Vandenaabeele en “Aesthetic Disinterestedness in Kant and Schopenhauer,” cuando Schopenhauer especula sobre la experiencia estética, a lo largo del discurso racionante de *El mundo como voluntad y representación*, se refiere a la distinción entre lo bello y lo sublime, adelantada por Kant en *Crítica del juicio*. Un objeto sería bello si se pudiera ver en él la eterna Forma o Idea, trascendiendo así su propia individualidad. Al apreciar la belleza, se conseguiría disfrutar de un estado de contemplación pura y desinteresada. Un objeto es propenso a ser calificado de sublime, no sólo cuando es bello, sino también cuando provoca alguna reacción de hostilidad en el comportamiento humano, pues se le considera, en general, como peligroso, amenazante y hasta incluso lanzado a destruir la propia individualidad de sujetos concretos, que, no obstante, son capaces de superar el miedo por ellos sentido.⁷ A todo esto se precisa agregar que, según lo racionado por Schopenhauer, la experiencia estética puede hallarse focalizada en el arte o en la naturaleza. En cualquiera de estas dos modalidades, se llegan a reconocer, al menos inconscientemente, la proximidad y hasta la pertenencia a

⁶ El concepto de desinterés, explicado por Schopenhauer, se refiere a una experiencia estética pura, ajena tanto a todo deseo de posesión, como también a comportamientos propensos a ser calificados de utilitaristas.

⁷ Para una precisa dilucidación argumentativa de la diferencia existente entre lo proyectado semánticamente por el sentimiento de la belleza y el de lo sublime, convendría consultar las reflexiones ensayísticas proporcionadas por Eugenio Triás en *Lo bello y lo siniestro*.

recintos metafísicos universales, que trascenderían la individualidad concreta de cada cual, repleta de impulsos y deseos volitivos, provocadores de una nunca desaparecida insatisfacción. El sujeto humano se hallaría en todo caso en el límite metafísico existente entre el ámbito apariencial, repleto de todo tipo de contingencias fenoménicas y el cerco numérico de la voluntad, identificado con la “cosa en sí,” conforme lo ha explicado desde diversos planteamientos dilucidatorios Eugenio Trías en escritos ensayísticos, tales como *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica*, *Lógica del límite*, *Filosofía del futuro*, *Ética y condición humana*, *Ciudad sobre ciudad* y *El hilo de la verdad*.⁸ Esta apreciación del sujeto humano colocado en el límite que hace de frontera entre los respectivos ámbitos del aparecer y el numérico, se reitera una y otra vez a lo largo de los raciocinios de *El mundo como voluntad y representación*, llegando a influir en la primera parte de la filosofía esgrimida por Ludwig Wittgenstein en *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tanto este pensador, como Schopenhauer, advierten que cuando el sujeto, en cuanto límite del mundo, experimenta un profundo cambio de actitud, también el mundo se transforma. Tal límite se convertiría, así pues, en punto de encuentro entre la exterioridad apariencial y contingente del mundo como representación y la interioridad inmanente del sujeto humano, propenso a tener en cuenta las demandas de la voluntad indestructible y permanente. Dicho sujeto siente miedo a la muerte, en tanto implica el final de la propia individualidad, considerada como representación de la “cosa en sí” o voluntad que, sin embargo y de hecho, es indestructible. De

⁸ De acuerdo con lo explicado en *Olor a yerba seca* de Alejandro Llano, el tema del límite que, según dicho pensador, es un concepto dialéctico, constituye el más difundido y comentado entre los conceptos que Leonardo Polo ha forjado, corregido e incluso hasta abandonado, tal y como se desprende de las disquisiciones esgrimidas en *Evidencia y realidad en Descartes*, lo mismo que en *El acceso del ser*, y en escritos posteriores de dicho filósofo. Trías no duda en conectar con Polo, al que considera su maestro.

la siguiente forma explican los raciocinios expuestos en *Death and Western Thought* la permanencia definitiva de la voluntad, tal y como es esgrimida por Schopenhauer:

The truth is, according to Schopenhauer, however, that just as the person seeing himself in the mirror does not perish when the mirror is broken, so the will is not affected when the individual perishes. That which is really affected and destroyed by death — consciousness and intellect— feels no fear, for it is incapable of having any desire or emotion and is therefore indifferent to being. In other words, whatever the contradictions as far as the sources of the fear of death are concerned, the important thing is that this fear is, according to Schopenhauer, groundless even if one does not share the pessimistic view of life and does not want to escape life. For we do not perish completely (Choron, 1978: 172-173).

De lo argumentado por Schopenhauer se deduce que, aunque se produzca la muerte de un individuo concreto, no por eso desaparece la “cosa en sí” o la voluntad universal. El individuo en cuanto tal no trasciende la representación apariencial de algo. Puede muy bien destruirse semejante representación, aun permaneciendo aquello que es representado y que resulta ser, por consiguiente, imperecible. De hecho, la “cosa en sí” ya existía antes del nacimiento del sujeto individual y continuará existiendo también después de su muerte. Este sujeto no se originó de la nada cuando fue concebido o nació y tampoco se convertirá en nada al morir. En todo caso, pudiera afirmarse que el individuo es una representación concreta de la Idea platónica correspondiente a la especie a la que dicho sujeto pertenece y que seguirá existiendo, después de su muerte. Ahora bien, se afirma también en *El mundo como voluntad y representación* que la voluntad de vivir se halla enraizada en la indestructibilidad y permanencia de dicha Idea, la cual, según reitera Schopenhauer, se identificaría con la naturaleza propiamente

dicha, sin olvidar que ésta se muestra sumamente cuidadosa con el mantenimiento de la especie, aun ostentando cierta indiferencia respecto a la destrucción de los individuos. A todo esto se precisa agregar que dicho pensador no sólo defiende la indestructibilidad de la especie, sino que incluso se llega a pronunciar también a favor de la conservación de la materia. Por consiguiente, la muerte individual en modo alguno implica una definitiva e ineludible aniquilación total. Conviene puntualizar, no obstante, que para que la naturaleza, la “cosa en sí,” y hasta la voluntad continúen existiendo, deben, de alguna forma, llegar a superar los condicionamientos temporales, impuestos por el sujeto trascendental, pero que no necesariamente se encuentran en la realidad empírica. Tal idealismo implicado en la experiencia del tiempo, considerado éste como categoría cognitiva, había sido ya explicado por Kant en *Crítica de la razón pura*. Al defender la indestructibilidad de la “cosa en sí,” Schopenhauer se ve precisado a trascender el ámbito de la mera representación, propio de la existencia individual. La categoría epistemológica del tiempo se hallaría simplemente precisada por dicho ámbito fenoménico, tal y como se advierte en *Death and Western Thought*, del modo siguiente:

The inference to be drawn from this doctrine seems obvious to Schopenhauer: our existence in time is merely an image of our essential being. Death is merely the end in time of a time-enclosed phenomenon. Man, as thing in itself, is outside of time, timeless, eternal, since for the thing in itself there is no end in time and the word time loses its meaning (Choron, 1978: 177).

Afirma Schopenhauer que la muerte del sujeto individual es tan real como lo fue el comienzo de su vida. Únicamente lo proporcionado por dicho nacimiento y su desarrollo posterior, asociado con la experiencia temporal de la existencia, será lo que destruirá la muerte. Para explicarlo de modo algo diferente, los respectivos

conceptos de inicio, continuación y cesación son aplicables sólo al ámbito fenoménico y apariencial. Por tanto, la “cosa en sí,” considerada por Schopenhauer algunas veces como voluntad y como naturaleza otras, persiste después de la muerte, con independencia de las mencionadas categorías temporales, que resultan ser inconmensurables con la indestructibilidad y permanencia de aquella realidad. Tanto los conceptos de comienzo, como de continuación o final irremisible, son inaplicables a dicho ámbito numérico, el cual existe al margen de cualquier cesación de la vida. Teniendo en cuenta la diferencia, procedente del pensamiento de Kant, entre el fenómeno y la “cosa en sí,” se precisa reiterar que el ser humano individual se halla abocado a perecer irremisiblemente en cuanto fenómeno, pero su verdadera naturaleza, identificada con el ámbito numérico de la realidad, no se ve afectada por tal desenlace fatídico. El concepto de indestructibilidad, tal y como lo explica Schopenhauer, implica, por un lado, que lo presuntamente creado de la nada no es lo único que existe y, por otra parte que, aunque con la muerte acaba la vida individual, la existencia de la naturaleza no culmina en dicho desenlace. Así pues, tal pensador estaría de acuerdo con lo esgrimido por Spinoza en *Tratado teológico-político*, al pronunciarse a favor de la eternidad de la naturaleza.⁹ No obstante, Schopenhauer constata el angustioso sufrimiento experimentado por alguien que, sintiendo la voluntad de vivir, no puede dejar de cobrar conciencia del imperioso y amenazador horizonte de muerte, aunque el conjunto de la naturaleza, en cuanto tal, siga existiendo. El remedio propuesto en *El mundo como voluntad y representación* para superar tal estado de ánimo consistiría en

⁹ Para una dilucidación precisa de los propiamente considerados rasgos básicos de la ontología materialista, asentada en el reconocimiento de una ineludible inmanencia, deberían consultarse las aportaciones clarificadoras expuestas por Francisco José Martínez en *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinoza y Autoconstitución y libertad*.

no perder de vista que las categorías temporales son formas de la intuición, pero que la verdadera naturaleza es indestructible. Este presunto conocimiento de que todo participa de una cierta identidad en dicho nivel numérico de la naturaleza favorece la superación del egoísmo alimentado por el sujeto individual, al intentar sobrevivir a toda costa. Por consiguiente, la desazón procedente de tal ámbito fenoménico perecería, vencida ante el reconocimiento de una indestructible voluntad universal, que trasciende identificaciones meramente individualistas, no carentes de un reduccionismo existencial repleto de connotaciones pesimistas.

Mucho se ha especulado sobre el pesimismo asociado directamente al pensamiento de Schopenhauer y contrapuesto, en cierto sentido, al optimismo esgrimido por Gottfried Wilhelm Leibniz en *Teodicea* y *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Si la posición adoptada por dicho filósofo apunta al hecho de que el mundo existente sería el mejor de todos los posibles, Schopenhauer se pronunciaría exactamente en la dirección opuesta, al advertir que tal mundo sería el peor de todos los posibles. Lo esgrimido a este respecto, por dicho pensador, se halla relacionado con la contingencia irremediable que afecta al ámbito fenoménico de la existencia, en la cual se inserta el sujeto individual y ante la que no cabe evadirse haciéndose ilusiones desviacionistas, pues no hay, de hecho, ningún fin último ni de la vida de cada cual, ni tampoco de la naturaleza. Frente a tal constatación, adoptar un posicionamiento pesimista no consistiría sino en revelar descarnadamente la insensatez de la existencia. Por otro lado, tal pesimismo relacionado con la insatisfacción que acompaña a la voluntad misma implica un padecimiento continuo. A Schopenhauer le mueve no ya el deseo de promover la felicidad, en la que no cree, pero sí al menos el propósito de combatir el dolor, cuya raíz descansa en el yo individual, convertido en fuente de desesperación. Afirma este filósofo que cuando el individuo reflexiona sobre sí mismo,

la voluntad que yace en su yo le hace creer que es el centro y el núcleo del mundo, por lo que no deja de concederse una relevancia inmensa. Sin embargo, el enfrentamiento de la percepción individual desde dentro con la realidad de la vida exterior hace que dicho sujeto quede ilegítimamente destronado. La frustración radical que le produce al yo dicha confrontación, puede contribuir al encerramiento en un egoísmo mezquino, propenso a convertir al individuo en una tortura para sus semejantes, pues se ve en ellos el principal obstáculo que separa a tal yo de la recompensa que cree merecer, sin, de hecho, recibirla.¹⁰ Semejante frustración se constituye en una muestra más del sentimiento de pesimismo que, según Schopenhauer, caracteriza a la condición humana, inserta en una voluntad ciega y sin finalidad alguna, convertida en el horizonte existencial de la vida. Por otro lado, tal ausencia de teleología metafísica distancia al pensamiento de este filósofo, de los raciocinios idealistas de Georg Wilhem Friedrich Hegel, quien en *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y *Reason in History* se pronunciaba a favor de que la realidad última era el Espíritu, reconociendo también un movimiento histórico dirigido hacia un fin ineludible. Frente al optimismo de la filosofía de Hegel por el futuro, se levanta con Schopenhauer el pesimismo más radical ante el porvenir. Oponiéndose al idealismo hegeliano, Friedrich Nietzsche adoptará muchas ideas de Schopenhauer, aunque no dudará en distanciarse de él y hasta, en cierto sentido, superarlo, extrayendo del principio de la voluntad el concepto completamente novedoso de la vida, materializado en la acción, que se encamina a la consecución del poder, tal y como se deduce de lo argumentado a lo largo de las

¹⁰ Al no salir el sujeto individual de sí mismo, su encierro contribuye a incrementar la infelicidad e insatisfacción consiguiente.

disquisiciones recogidas en *The Will to Power*.¹¹ No obstante, conviene puntualizar que la diferencia más notable entre Nietzsche y Schopenhauer estribaría en que de las propuestas intempestivas de Nietzsche se deduce que se quiere porque se vive, mientras que de la filosofía de Schopenhauer se desprende que se vive porque se quiere.¹² Consecuentemente, Nietzsche otorgaría prioridad motivacional a la vida, en lugar de la preferencia metafísica que a la voluntad le concede Schopenhauer.¹³

A la hora de resumir breve y sinópticamente lo que precede, convendría poner de relieve que el punto de partida de los ratiocinios de Schopenhauer proviene del idealismo trascendental esgrimido por Kant, al establecer la diferencia existente entre el ámbito apariencial, al que tiene acceso el conocimiento, y el nivel numérico de la “cosa en sí”. Ahora bien, Schopenhauer supera la orientación epistemológica de la filosofía kantiana, interesándose por la permanencia e indestructibilidad metafísica de la voluntad que no deja de poseer una existencia tanto previa como también posterior a las representaciones fenoménicas encarnadas en sujetos

¹¹ Para una dilucidación nítida y precisa de lo argumentado por Nietzsche convendría consultar las clarificadoras aportaciones recogidas en *Not Passion's Slave. Emotions and Choice, Living with Nietzsche. What the Great "Immoralist" Has to Teach Us* y *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Telling Us* de Robert C. Solomon.

¹² Si se tratara de establecer paralelismos y divergencias entre las respectivas argumentaciones de Schopenhauer y Nietzsche, convendría prestar la debida atención a lo aportado pertinentemente por Bart Vandenabeele en “Schopenhauer, Nietzsche, and the Aesthetically Sublime,” José Esteban Enguita en “Schopenhauer y el joven Nietzsche: de la metafísica de la voluntad a la metafísica del artista” y Maudemarie Clark en “Suffering and the Affirmation of Life”.

¹³ En modo alguno Schopenhauer argumenta sus ratiocinios, basándose en una dicotomía binaria que enfrentaría a la voluntad, indestructible, de por sí, con la vida. No debería olvidarse a este respecto que, según evidencian las disquisiciones de este pensador, la voluntad, aun siendo ciega y careciendo de fin alguno, se materializa en la afirmación y plenitud de la vida.

individuales y perecederos. La “cosa en sí” y la voluntad no pertenecen al ámbito fenoménico y, por tanto, se encuentran más allá de las limitaciones impuestas por categorías temporales, abocadas a explicar las experiencias empíricas del inicio, la continuación y la cesación definitiva de sujetos corpóreos que han padecido el dolor procedente de una insatisfacción volitiva no desaparecida en modo alguno. El sentimiento ocasionado por tal estado de desgarror existencial no es otro que el del pesimismo, con el cual se suele asociar a la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, de lo explicado previamente se deriva que tal sentimiento no trasciende el ámbito apariencial de la vida, aunque en el ámbito numérico se precisa reconocer la permanencia indestructible de la voluntad. Por otro lado, no debería desdeñarse el hecho de que las ansias impulsivas procedentes del ejercicio de dicha voluntad no se orientan a la consecución de fin trascendente alguno, sino en todo caso ponen de relieve la inmanencia existencial, constituida en uno de los rasgos más notables que, sin duda alguna, sirven para caracterizar gran parte del pensamiento transicional y hasta pionero de Schopenhauer.

Bibliografía

- Aristóteles, 1985, *Ética nicomaquea / Ética eudemia*, Madrid, Gredos.
- Cassirer, Ernst, 1974, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Clark, Maudemarie, 2012, “Suffering and the Affirmation of Life,” *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 43, núm. 1, pp. 87-98.
- Choron, Jacques, 1978, *Death and Western Thought*, Nueva York, Collier Books.

- Esteban Enguita, José, 2012, "Schopenhauer y el joven Nietzsche: de la metafísica de la voluntad a la metafísica del artista," *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 68, núm. 256, pp. 249-272.
- Giménez Gracia, Francisco, 2004, *La leyenda dorada de la Filosofía*, Madrid, Ediciones Libertarias / Prodhufi.
- Hannan, Barbara, 2009, *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1952, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, 1953, *Reason in History*, Nueva York, Liberal Art Press.
- _____, 1982, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar.
- _____, 1986, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- Hume, David, 2004, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Mineola, Nueva York, Dover Publishers.
- _____, 1988, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel, 1978, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- _____, 1967, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe.
- _____, 1977, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe.
- _____, 1975, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa Calpe.
- Leibniz, Gottfried Wilhem, 1946, *Teodicea*, Buenos Aires, Editorial Claridad.
- _____, 1977, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional.
- Llano, Alejandro, 2008, *Olor a yerba seca. Memorias*, Ediciones Encuentro, Madrid.

- Martínez, Francisco José, 1988, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinoza*, Madrid, UNED.
- _____, 2007, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos.
- Nietzsche, Friedrich, 1968, *The Will to Power*, Nueva York, Vintage Books.
- Polo, Leonardo, 2007, *Esencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsa.
- _____, 2004, *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa.
- Ramírez Hurtado, Carmen, 1991, "Platón en Schopenhauer: las ideas y la música" *Studium: Geografía, historia, arte y filosofía*, núm. 3, pp. 231-240.
- Safranski, Rüdiger, 2011, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets.
- Schopenhauer, Arthur, 2013, *El mundo como voluntad y representación 2. Complementos*, Madrid, Alianza.
- _____, 1995, *On the Basis of Morality*, Indianapolis, Hackett.
- Solomon, Robert C., 2003, *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Nueva York, Oxford University Press.
- _____, 2003, *Living with Nietzsche. What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*, Nueva York, Oxford University Press.
- _____, 2007, *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Telling Us*, Nueva York, Oxford University Press.
- Spinoza, Baruch, 1987, *Ética*, Madrid, Alianza.
- _____, 1986, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza.
- Trías, Eugenio, 1982, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Seix Barral.
- _____, 1985, *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel.
- _____, 1988, *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori.

- _____, 1991a, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino.
- _____, 1991b, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino.
- _____, 2000, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península.
- _____, 2001, *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona, Destino.
- _____, 2004, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino.
- Vandenabeele, Bart, 2003, "Schopenhauer, Nietzsche and the Aesthetically Sublime," *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 37, núm. 1, pp. 90-116.
- _____, 2012, "Aesthetic Disinterestedness in Kant and Schopenhauer," *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, vol. 49, núm. 1, pp. 45-70.
- Wittgenstein, Ludwig, 1974, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

(Artículo aceptado el 23 de mayo de 2013)

¿Qué son los modelos físicos?

José Luis Rolleri
Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen

En este artículo analizamos los principales conceptos propuestos de *modelo* con el propósito de resaltar el carácter idealizado y abstracto de los modelos físicos, que generalmente es pasado por alto en la literatura filosófica relevante desde diversas posiciones, como el instrumentalismo y el pragmatismo; el cual, sin embargo tiene importantes implicaciones en problemas filosóficos como el del realismo científico. Desde una posición conceptualista, sostenemos que los modelos desidealizados son los vehículos para conceptualizar los sistemas físicos desde la perspectiva de una teoría.

Palabras clave: idealización, abstracción, aproximación, desidealización, concretización.

Abstract

In this paper we analyze the main intended concepts of model in order to underline the idealized and abstract character of physical models, that generally is overpass in the relevant philosophical literature from diverse positions on the scientific knowledge, such as instrumentalism and pragmatism, which however has important implications on philosophical problems such as that of scientific realism. From a conceptualistic position we hold that the de-idealized models are the vehicles to conceptualized physical systems from the perspective of a theory.

Keywords: Idealization, Abstraction, Approximation, De-idealization, Concretization.

Introducción

En las últimas tres décadas el concepto de modelo se ha convertido en un concepto central en los estudios, discusiones y tesis filosóficas sobre la ciencia; sin embargo, en lugar de lograrse un consenso sobre qué son los modelos científicos, ha proliferado una diversidad de propuestas sobre los modelos en ciencia —desde diversas posiciones y con diferentes propósitos— que, si bien enriquece el estudio sobre éstos, entorpece las discusiones y la comprensión de las tesis filosóficas.¹

El concepto de modelo desplazó al de teoría en estas décadas (al concepto de teoría del empirismo lógico y el racionalismo crítico como un sistema nomológico deductivo, que dominó el escenario de la filosofía de la ciencia desde la década de los años 30 hasta la de los 70 del pasado siglo), planteándose entonces la cuestión sobre la relación entre las teorías científicas y los modelos. Con respecto a lo anterior, podemos señalar dos tesis que se encuentran en los extremos: por un lado, los filósofos estructuralistas, como Joseph Sneed, Ulises Moulines y Wolfgang Balzer, mantienen que las teorías son redes jerarquizadas de clases de modelos (véase Balzer, Moulines y Sneed, 1987); por el otro, Nancy Cartwright, Margaret Morrison y Mary Morgan sostienen que los modelos son relativamente independientes o autónomos de las teorías (véase Cartwright, 1983 y Morrison y Morgan, 1999). Sin embargo, unos y

¹ La diversidad de modelos propuestos abarca modelos matemáticos, materiales, analógicos, interpretativos, representativos, idealizados y ficticios, entre otros. Al respecto, véase el artículo “Models in Science” (2006) de Roman Frigg y Stephan Hartmann en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (en línea).

otras conciben a los modelos de maneras distintas. Los primeros adoptan el concepto lógico de modelo; a saber, el de una estructura que satisface las leyes de una teoría. Las segundas toman por modelo casi todo lo que los científicos consideran como tal, o llaman así, sin ofrecer una caracterización general de los modelos.

Como el concepto lógico de modelo es un concepto claro y preciso, los estructuralistas logran ofrecer una concepción de las teorías a la vez clara y precisa, desde un punto de vista formal. No obstante, al definir a los modelos antes que nada como estructuras conjuntistas abstractas, les surge el problema de cómo se conectan ese tipo de estructuras con el mundo físico (véase Muller, 2011). Considerando que los modelos son entidades autónomas de las teorías, Cartwright, Morrison y Morgan mantienen que hacen las veces de agentes intermediarios entre las teorías, por un lado, y los fenómenos del mundo físico, por el otro. Sin embargo, no consiguen aclarar la cuestión involucrada sobre la conexión entre los modelos y los fenómenos —al menos, Cartwright no lo logra con su noción de modelo representativo, como indicamos adelante.

El objetivo de este artículo es examinar los principales conceptos de modelo propuestos para resaltar algunos rasgos propios de los modelos en física, principalmente su carácter idealizado y abstracto, que se ha soslayado en aras de sostener tesis sobre el conocimiento científico desde posiciones filosóficas, como la instrumentalista o pragmatista, entre otras.

El concepto lógico de modelo

Durante sus investigaciones en metamatemática, Alfred Tarski elaboró una teoría de modelos para estudiar ciertas propiedades de las teorías formales, lógicas o matemáticas. Con referencia a ellas, Tarski definió que: “Una realización posible en la que todos los enunciados válidos de una teoría T son satisfechos se llama un

modelo de T " (1953: 11), donde por una realización posible se entiende una estructura matemática de tipo lógico apropiado.

En la década de 1950, Patrick Suppes y sus colegas trasladaron este concepto lógico de modelo al campo de las ciencias empíricas, sociales y naturales, sosteniendo que el significado del concepto de modelo es el mismo en matemáticas y en las ciencias empíricas, mientras que la diferencia que hay en esas disciplinas reside en los usos de ese concepto (Cfr. Suppes, 1960: 112).

El propio Suppes, a su vez, propuso que las axiomatizaciones de las teorías científicas —principal, pero no exclusivamente, las teorías físicas— deben llevarse a cabo usando la teoría intuitiva de conjuntos, en oposición a las axiomatizaciones en los lenguajes formalizados de la lógica (Cfr., Suppes, 1953).

Si tomamos en cuenta que, en la anterior definición de modelo de Tarski, los enunciados válidos de una teoría son los axiomas de la teoría y sus consecuencias lógicas (teoremas), entonces, bajo la propuesta suppesiana, los modelos de las teorías físicas resultan ser estructuras conjuntistas que satisfacen las leyes de la teoría postuladas como axiomas. Se tiene, entonces, que los modelos físicos son modelos conjuntistas.

Ante esto, Suppes agrega que las axiomatizaciones conjuntistas de las teorías deben ser complementadas con las interpretaciones físicas propuestas (*intended*) de sus conceptos y leyes. Por ejemplo, con respecto a una axiomatización conjuntista de la mecánica clásica de partículas, que contiene como dominio un conjunto P de partículas clásicas,² Suppes anota que:

Es suficientemente simple ver cómo un modelo físico real en el sentido de los físicos de la mecánica clásica de partículas está relacionado a este sentido conjuntista de modelo. Simplemente podemos tomar el conjunto de partículas como, en el caso del

² En el capítulo 12 de Suppes (1957) se incluye tal axiomatización.

sistema solar, el conjunto de los cuerpos planetarios [...] Podría parecer que no hay ningún caso en argüir acerca de cuál uso de la palabra ‘modelo’ es primario o más apropiado en las ciencias empíricas. Mi opinión es que el uso conjuntista es el más fundamental (1960: 114).

Estas propuestas han tenido una repercusión que es difícil sobreestimar. Además de las axiomatizaciones conjuntistas que realizaron Suppes y colaboradores, han sido la semilla del programa estructuralista en filosofía de la ciencia, iniciado por Sneed en (1971), dentro de la corriente actual que se conoce como la concepción semántica o modelística de la ciencia.³

Empero, lo que nos interesa destacar aquí es la tesis de Suppes de que el concepto lógico de modelo es apropiado para el estudio de los modelos en las ciencias físicas. Algunos destacados autores que adoptan la llamada concepción semántica de las teorías científicas, como Bas van Fraassen (1980) y Ronald Giere (1988), sólo hacen comentarios a favor sobre su posible adecuación, sin asumirla estrictamente. Otros importantes autores que han escrito sobre los modelos científicos, como Michael Redhead (1980), R. I. G. Hughes (1997) y Chuang Liu (2004), no la toman en cuenta. F. A. Muller (2011) hace indirectamente un fuerte cuestionamiento a la plausibilidad de esa tesis suppesiana, al mostrar que los enfoques formales, en particular el enfoque conjuntista de Suppes, precisamente por su carácter puramente formal, matemático, generan ciertos problemas como la pérdida de contenido y referencia factual, puesto que las entidades que efectivamente cumplen las leyes

³ En referencia a las teorías científicas reconstruidas desde la metateoría estructuralista de la ciencia, Moulines anota que “En el momento que escribo estas líneas, al menos unas cincuenta teorías de distintas disciplinas científicas —de la física a la sociología, pasando por la química, la biología, la psicología y la economía— han sido reconstruidas con todos los detalles y la precisión necesaria” (2008: 136).

de las teorías físicas axiomatizadas *a la Suppes*, son estrictamente hablando estructuras abstractas, en contraste con entidades físicas concretas, como los planetas de nuestro Sistema Solar. En otras palabras, los modelos conjuntistas son entidades abstractas desprovistas tanto de contenido factual como de referencia a los sistemas físicos a los que se pretenden aplicar.

Los conceptos de modelo en la ciencia

Los científicos usan el término *modelo* de manera polisémica y equívoca. Comparando ciertos usos de ese término con el sentido lógico de modelo, Suppes observa que es una práctica frecuente dentro de la estadística y las ciencias del comportamiento confundir el modelo con la teoría del modelo, o mejor, tomar a las suposiciones cuantitativas de la teoría, que en un tratamiento preciso serían los axiomas de la teoría, como el modelo. Los econométristas, anota Suppes, usan el término *modelo* para referirse a una clase de modelos, en el sentido lógico, mientras que llaman estructura a lo que los lógicos refieren por modelo (Cfr. Suppes, 1960: 111-112).

Presumiblemente, en conformidad con el concepto lógico de modelo, Moulines hace las siguientes acertadas observaciones sobre el sentido científico de modelo:

- (a) no se supone que el ‘modelo’ cubra *todos* los aspectos del dominio empírico que describe, ni incluso todos aquellos considerados como importantes por alguna razón u otra; (b) no se supone que el ‘modelo’ provee la última verdad acerca del dominio en cuestión, sea lo que esto podría ser; [...] (c) la aceptación del ‘modelo’ permite sucesivas revisiones, refinamientos, supresiones, adiciones, etc., mientras que mantiene su “esencia” a través de esos cambios (2002: 1-2).

En un estudio reciente sobre los modelos científicos, Daniela Bailer-Jones realizó una serie de entrevistas a científicos de distintos campos —astronomía, física nuclear, física de partículas elementales, física solar, física del estado sólido, química, biogeoquímica y paleontología evolucionista— preguntándoles qué son los modelos científicos, donde se puede constatar la polisemia del concepto de modelo en las disciplinas científicas actuales. Ella resume unas conclusiones extraídas de las entrevistas, de la siguiente manera:

Se reconoce que los modelos son centrales en la empresa científica actual.

Las teorías tienden a ser más fundamentales y más generales que los modelos, mientras que los modelos pueden extraerse de las teorías y así se muestra cómo las teorías contribuyen a modelar fenómenos específicos.

Los modelos simplifican las cosas y de ahí tratan de capturar la esencia de algo, mientras que dejan fuera detalles menos esenciales acerca del fenómeno modelado.

La validez de los modelos puede ser limitada, lo que significa que diferentes modelos pueden cumplir funciones diferentes. Así los modelos pueden ser útiles sin que se conozca que son “correctos” o incluso cuando se sabe que no son correctos.

Los modelos no sólo deben encajar con los datos empíricos disponibles, sino también deben dar lugar a predicciones y de esta manera ser contrastables (Bailer-Jones, 2009: 13).

Esta variedad de usos del término *modelo*, o quizá variedad de conceptos de modelo, ha dado lugar a que en la filosofía de la ciencia se hayan propuesto recientemente diversas tesis sobre los modelos en ciencia, destacando uno u otro aspecto de la construcción de modelos, de su *estatus* ontológico, de las funciones que cumplen, de sus relaciones con las teorías, por un lado, y con la experiencia científica y el mundo físico, por el otro.

Se ha sostenido, por ejemplo, que los modelos son relativamente independientes de las teorías. Cartwright (1983) mantiene que hay modelos que concuerdan con ciertas leyes fenoménicas que se extraen de los fenómenos, las cuales no son derivables de las leyes fundamentales de las teorías, y que hay modelos incompatibles de un mismo fenómeno igualmente “correctos” (*right*) que estudian aspectos diferentes de éste.

Mary Morgan y Margaret Morrison (1999) han propuesto la tesis, en ese mismo tenor, de que los modelos son “agentes autónomos” intermediarios entre la teoría y el mundo. El uso lingüístico que ellas hacen del término *modelo* es simplemente el uso equívoco que se encuentra en los textos científicos, donde por igual se habla del modelo del átomo de hidrógeno de Bohr, del modelo de la doble hélice del ADN, del modelo de la superconductividad de London, del modelo de la Gran Explosión o del modelo estándar de la física de partículas elementales. En otras palabras, ellas consideran *modelo* todo aquello que los científicos nombran con ese término, como en los anteriores ejemplos, con posibles excepciones como la teoría física de las partículas elementales.

Sin embargo, esas autoras —y otros, como Ronald Giere (1988)— no caracterizan matemática, o formalmente lo que podrían ser esa variedad de modelos, dejando sin aclarar el estatus ontológico de los modelos, esto es, qué son los modelos; con lo cual se torna más complicado discernir las relaciones que pudieran guardar esas difusas entidades con las entidades y procesos que son objetos de estudio de la física.

Hay un problema más de fondo en la filosofía de la ciencia de Cartwright, que consiste simplemente en que ella no tiene una tesis sustancial sobre la relación de los modelos con los fenómenos o procesos físicos a los que se intentan aplicar. Como muchos otros autores, Cartwright apela a una figura, a una imagen: que los modelos asemejan (*resemblance*) a los procesos físicos concretos —lo

que supondría algún tipo de semejanza entre entidades abstractas y objetos concretos. Esto es patente en trabajos posteriores de Cartwright, donde distingue entre dos tipos de modelos: por un lado, modelos interpretativos, que son los modelos anteriormente referidos en los que las leyes de las teorías resultan verdaderas; por otro lado, modelos representativos, “modelos que construimos con la ayuda de una teoría para representar arreglos y cosas que tienen lugar en el mundo —o podrían hacerlo bajo las circunstancias apropiadas” (1999: 242).

Mas como Bailer-Jones anota, Cartwright:

[...] no elabora el concepto de representación que usa para decir que las teorías no representan el mundo y que los modelos representativos lo hacen. Ella no quiere pensar a la representación como isomorfismo estructural. De acuerdo con Cartwright, la noción necesita ser más amplia que alguna ‘basada en la simple idea de retratar [*picturing*]’. En su lugar sugiere ‘una vaga noción de semejanza [*resemblance*]’ (2008: 25).⁴

Así, la noción invocada de representación como semejanza, es tan indefinida y carente de precisión que más bien presenta un problema en vez de contribuir a resolver otro.

El carácter idealizado y abstracto de los modelos físicos

Bailer-Jones propone un concepto general de modelo en los siguientes términos: “Un modelo es una descripción interpretativa de un fenómeno que facilita el acceso al fenómeno (‘fenómeno’ refiere a ‘cosas que acontecen’)”, explicando que “Las interpretaciones descriptivas pueden descansar, por ejemplo, en idealizaciones

⁴ La propia Cartwright tácitamente ha reconocido esta observación crítica. Véase también la crítica a la posición de Cartwright en Hofer (2008).

o simplificaciones o en analogías con descripciones interpretativas de otros fenómenos. Facilitar acceso usualmente envuelve concentrarse sobre aspectos específicos de un fenómeno, algunas veces desatendiendo otros. Como resultado de ello, los modelos suelen ser sólo descripciones parciales” (2009: 1-2). Los modelos físicos abarcan, para Bailer-Jones, desde objetos materiales (como la maqueta de un aeroplano) hasta entidades teóricas, abstractas, como el modelo estándar de la estructura de la materia y sus componentes elementales.

Este concepto de modelo de Bailer-Jones acierta en destacar algunos rasgos característicos de los modelos en física, que abajo anoto para elaborarlos después por cuenta propia: Los modelos 1) consisten en *interpretaciones* de fenómenos o cosas que acontecen; 2) involucran *idealizaciones* o simplificaciones; 3) también involucran la *selección* de unos aspectos del fenómeno y la *omisión* de otros.

La primera cuestión apunta a que si bien los modelos, de alguna manera, describen los fenómenos o procesos físicos, lo hacen de manera interpretativa.⁵ Esto significa, en mi parecer, que las descripciones que proveen los modelos de los fenómenos no pretenden ser fidedignas al fenómeno; más bien, las descripciones se hacen interpretando al fenómeno desde una teoría o marco conceptual, precisamente a través del modelo.

Al decir lo anterior, queremos oponer interpretación a representación. Este último término connota ideas como semejar o simular, ideas que han desarrollado algunos autores como Giere y Cartwright, pero que se han mostrado implausibles en conexión con los modelos. Más bien la idea que queremos capturar es que los modelos son interpretaciones de lo que acontece en el mundo

⁵ Bailer-Jones señala una variedad de medios de descripción, desde cosas concretas hasta entidades abstractas: textos lingüísticos, esquemas, diagramas, grafos y ecuaciones matemáticas (Cfr. 2009: 1-2).

físico desde una teoría o marco conceptual, de tal suerte que, a lo sumo, los modelos resultan ser presentaciones de sistemas físicos desde la perspectiva de un marco teórico.

Tal vez lo anterior sea consistente con el concepto de modelo de Bailer-Jones, quien considera que la mayoría de los modelos científicos son altamente teóricos: “Ellos descansan a menudo en ideas y conceptos abstractos, frecuentemente empleando un formalismo matemático (como el modelo de la gran explosión, por ejemplo), pero siempre con la intención de proveer acceso a aspectos del fenómeno que se consideran esenciales” (Bailer-Jones, 2009: 2).

Los otros dos rasgos apuntan, respectivamente, al carácter idealizado y abstracto de los modelos en física. Sobre el concepto de idealización, Ernan McMullin señala que:

El término ‘idealización’ es difuso. Lo tomaré para significar una simplificación deliberada de algo complicado (una situación, un concepto, etc.) con el fin de lograr al menos una comprensión parcial de esa cosa. Puede involucrar una distorsión del original o simplemente dejar a un lado algunos componentes de un complejo para concentrarse mejor en los demás (1985: 248).

El concepto de abstracción refiere a un proceso de selección de algunas magnitudes y parámetros relevantes para, digamos, explicar un género de procesos físicos, porque uno puede considerarlos como factores causales o influyentes, u otra razón explicativa. En verdad se trata del concepto aristotélico de abstracción, sobre el cual Cartwright escribe:

[...] Quisiera reservar la palabra ‘abstracción’ para una noción aristotélica, donde ‘abstracción’ significa ‘eliminar’ o ‘substraer’. Para Aristóteles, empezamos con un particular concreto completo con todas sus propiedades. Después eliminamos —en nuestra imaginación— todo lo que es irrelevante para nuestros propósitos del momento para concentrarnos en una única propiedad o con-

junto de propiedades, ‘como si ellas estuvieran separadas’ (1989: 197).

McMullin no separa claramente los conceptos de idealización y abstracción, como podemos constatar en el pasaje recién citado, donde él escribe que la idealización galilieana “puede involucrar una *distorsión* del original o puede simplemente *dejar a un lado* algunos componentes de un complejo [...]”. Para ver esto, consideremos el ejemplo paradigmático de modelo físico: el modelo del átomo de hidrógeno de Bohr.

McMullin anota que, originalmente, Bohr hizo tres simplificaciones irrealistas: 1) que el núcleo del átomo permanece en reposo, 2) que la órbita del electrón es circular, y 3) una omisión de los efectos relativistas debidos al rápido movimiento del electrón. Posteriormente esas suposiciones fueron removidas de ese modelo, introduciendo: “[...] el pequeño movimiento del núcleo alrededor del centro común de gravedad del protón y el electrón produciendo un factor de corrección de $(1 + m/M)$ en la fórmula espectral, donde m/M es la razón de las masas del electrón y el protón”, órbitas elípticas y una corrección de la fórmula de las series para dar cuenta de la dependencia relativista de la masa del electrón de su velocidad que desvía las series enteras por una cantidad muy pequeña (1985: 260-261).

Podemos percatarnos de que en el modelo original de Bohr las dos primeras suposiciones son idealizaciones, en el que sentido de que involucran una *distorsión* del sistema, mientras que la tercera es, más bien, una omisión de un factor, y así el resultado de un proceso de abstracción. Aunque las tres suposiciones simplifican el sistema, podemos decir que las dos primeras son *contrafácticas*, mientras que la última es sólo *contra-actual* (*contractual*). De esta manera la noción de simplificación de un sistema físico, sea deliberada o no, es insuficiente. Se precisa de las nociones de *distorsión* y *selección* (de ahí, *exclusión*) que están comprimidas en aquélla. Y

como este mismo ejemplo muestra, la desidealización del modelo de Bohr envuelve tanto eliminar una suposición irrealista como agregar un factor de corrección.

Por razones de claridad, diremos que tanto en la idealización como en la abstracción están involucradas algunas *suposiciones irrealistas*. En el primer caso, las suposiciones son más bien contrafácticas, mientras que en el segundo son suposiciones contractuales. Podemos decir, con respecto a una formulación más explícita de una ecuación o enunciado nómico asociado a un modelo físico, que *i*) si la suposición irrealista es contrafáctica (una distorsión) entonces la adición de un factor de corrección es un proceso de desidealización, y *ii*) si la suposición irrealista es contractual (una omisión) entonces la adición de un factor de corrección es un proceso de concretización.

De nuevo, en el ejemplo del modelo de Bohr la remoción de la suposición contrafáctica de que el núcleo del átomo permanece en reposo y la correspondiente introducción del factor de corrección en la fórmula espectral es un proceso de desidealización, mientras que introducir una corrección en la fórmula de series para dar cuenta de los efectos relativistas es una suposición contra-actual, es un proceso de concretización.⁶

Hemos señalado los procesos intelectuales de idealización y abstracción que entran en juego en la construcción de un modelo físico (y los respectivos procesos inversos requeridos para mejorar el modelo y poder aplicarlo a sistemas físicos). Estos procesos son propios y característicos de la teorización en el campo de la física, y se precisan para obtener modelos que nos permitan conceptualizar los fenómenos o procesos que sufren los sistemas físicos. Además,

⁶ Sin embargo, en la medida en que una omisión puede ser considerada no sólo como una simplificación sino también como una distorsión o deformación del sistema (p. ej., sistemas libres de fricción o de efectos relativistas), esta distinción sería insuficiente porque los dos conceptos se superpondrían en tales casos.

los modelos son parciales, como señalan Moulines y Bailer-Jones, y están sujetos a revisión y modificación, como anota Moulines.

En su modelo original, Bohr asumió, de manera no deliberada, que el electrón tiene una trayectoria clásica definida en estados estacionarios. Actualmente esta suposición resulta “irrealista” porque las descripciones que la teoría cuántica da de esas trayectorias son en términos de funciones de probabilidad de densidad alrededor del núcleo. Esto muestra que no todas las suposiciones simplificadoras incorporadas en un modelo —en alguna etapa del desarrollo de una teoría física— pueden ser eliminadas por uno de los dos procesos inversos señalados, sino que se requiere más bien de *reconceptualizar* el sistema en cuestión bajo diferentes suposiciones, que involucran una nueva idealización del sistema.

Por los anteriores procesos inversos, sea desidealización o concretización, las formulaciones de las leyes de una teoría pueden mejorarse en el sentido de que se aumenta su contenido físico, se suprimen algunas suposiciones irrealistas y se incorporan más factores relevantes. El resultado es enunciados nómicos más realistas, concretos y específicos, que dan lugar a construir modelos asociados que sean, a su vez, más realistas, concretos y específicos, siendo los candidatos a ser aplicados a los sistemas físicos individuales.

Tales modelos proveen de conceptualizaciones de sistemas físicos dentro del marco de una teoría, mientras que las leyes asociadas pueden ser aplicadas para comprender y, eventualmente, explicar lo que acontece en esos sistemas. En la medida en que un modelo pueda ser desidealizado, su aplicación a sistemas físicos resulta más realista. Esto implica que la capacidad descriptiva de un modelo físico se incrementa en la medida en que el modelo sea desidealizado, lo cual contribuye a que nuestra interpretación del fenómeno o proceso al que aplicamos el modelo sea más concreta y específica, mejorando nuestra comprensión de éste.

Conclusión

La variedad de los modelos construidos por los físicos hace compleja la tarea de caracterizarlos de manera general. Si bien podemos descartar, por un lado, los modelos materiales a escala por ser ininteresantes y, por el otro, el modelo estándar de las partículas elementales, ya que realmente es un enjambre de teorías sobre la materia y las interacciones entre sus componentes, hay modelos físicos como los modelos de las partículas elementales, el modelo de la doble hélice del ADN y el modelo de la superconductividad de London que difícilmente podríamos capturar en un único concepto general.

El concepto de modelo propuesto por Bailer-Jones tiene la virtud, en contraste con otros conceptos, de caracterizar los modelos no como representaciones sino como interpretaciones y de reconocer, implícitamente, el carácter idealizado y abstracto de los modelos.

Desde una posición conceptualista, hemos argüido que las interpretaciones de los fenómenos o procesos físicos de las que nos proveen los modelos, son presentaciones de tales entidades desde la perspectiva de un marco teórico. Esto da cabida a tener modelos alternativos, incluso incompatibles, como Cartwright y sus colegas han señalado, que capturen distintos aspectos de un mismo fenómeno bajo distintas suposiciones teóricas.

Si bien puede argüirse que se han construido, y se construyen, modelos sobre ciertos géneros de fenómenos o procesos físicos sin que se tenga una teoría propiamente dicha de ellos —que es el caso del modelo original de Bohr—, como esas filósofas lo han hecho, podemos percatarnos que, incluso en esos casos, en el contexto del desarrollo de una teoría los modelos descansan sobre algunas hipótesis o suposiciones teóricas, que si se articulan conforman una

incipiente teoría, parcial y aproximada, del fenómeno o proceso en cuestión.

Podemos decir que si se explicitan y se articulan todos los supuestos tácitos junto con las aserciones expresas del modelo original de Bohr, se obtiene una incipiente teoría del átomo de hidrógeno. Y agregar que el desarrollo de la teoría de la materia y las interacciones de sus elementos ha consistido, en parte, en avanzar postulaciones y elaboraciones teóricas, así como en la construcción de modelos de las partículas elementales actualmente reconocidas.

La tesis de Suppes es que, en principio, podemos tomar a las suposiciones cuantitativas de una teoría para formularla axiomáticamente y delimitar, así, la clase de sus modelos. Nosotros hemos intentado enfatizar que tanto las suposiciones implícitas como las hipótesis propuestas explícitamente —sea en la construcción de un modelo o en la formulación de una teoría— involucran la abstracción de ciertas propiedades cuantificables del sistema físico bajo estudio y la idealización de las entidades físicas que lo conforman.

Bibliografía

- Bailer-Jones, Daniela M., 2008, “Standing Up Against Tradition Models and Theories in Nancy Cartwright’s Philosophy of Science” en S. Hartmann, C. Hofer y L. Bovens (eds.), *Nancy Cartwright’s Philosophy of Science*, Nueva York / Londres, Routledge Studies in the Philosophy of Science, pp. 17-37.
- _____, 2009, *Scientific Models in Philosophy of Science*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Balzer, W., U. Moulines y J. Sneed, 1987, *An Architectonic for Science*, Dordrecht, Reidel.
- Cartwright, N., 1983, *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, Clarendon Press.

- _____, 1989, *Nature's Capacities and their Measurement*, Oxford, Clarendon Press.
- Giere, Ronald, 1988, *Explaining Science: A Cognitive Approach*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hofer, C., 2008, "For Fundamentalism" en S. Hartmann, C. Hofer y L. Bovens (eds.), *Nancy Cartwright's Philosophy of Science*, Nueva York / Londres, Routledge Studies in the Philosophy of Science, pp. 307-321.
- Hughes, R. I. G., 1997, "Models and Representation", *Philosophy of Science*, vol. 64, pp. 325-336.
- Liu, Chuang, 2004, "Laws and Models in a Theory of Idealization", *Synthese*, vol. 138, pp. 363-385.
- McMullin, Ernan, 1985, "Galilean Idealization", *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 16, núm. 3, pp. 247-273.
- Morrison, M. y M. Morgan, 1999, "Models as Mediating Instruments" en M. Morrison y M. Morgan (eds.), *Models as Mediators*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 10-37.
- Moulines, C. Ulises, 2002, "Introduction: Structuralism as a Program for Modelling Theoretical Science", *Synthese*, vol. 130, pp. 1-11.
- _____, 2008, *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*, Xavier de Donato (trad.), México, UNAM, 2011.
- Muller, F. A., 2011, "Reflections on the Revolution at Stanford", *Synthese*, vol. 183, pp. 87-114.
- Redhead, Michael, 1980, "Models in Physics", *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 31, núm. 2, pp. 145-163.
- Sneed, Joseph, 1971, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht, Reidel.

- Suppes, Patrick, 1953, “Filosofía y los fundamentos axiomáticos de la física” en *Estudios de filosofía y metodología de la ciencia*, José Luis Rolleri (trad.), Madrid, Alianza Universidad, 1988, pp. 21-27.
- _____, 1957, *Introduction to Logic*, Nueva York, Van Nostrand.
- _____, 1960, “Una comparación del significado y los usos de los modelos en las matemáticas y las ciencias empíricas” en *Estudios de filosofía y metodología de la ciencia*, Mario Alberto Cortez Rodríguez (trad.), Madrid, Alianza Universidad, 1988, pp. 109-123.
- Tarski, Alfred, 1953, “A General Method in Proofs of Undecidability” en A. Tarski, A. Mostowski y R. M. Robinson (eds.), *Undecidable Theories*, Amsterdam, North-Holland.
- Van Fraassen, Bas, 1980, *La imagen científica*, Sergio Martínez (trad.), México, Paidós / UNAM, 1996.

(Artículo aceptado el 20 de mayo de 2013)

D O S S I E R

PENSAMIENTO
HISPANOAMERICANO

Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción, consumo y circulación semiótica¹

Carlos Oliva Mendoza
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En el ensayo estudio cinco diagramas de Bolívar Echeverría. A través de estos se plantea la ontología básica de Echeverría, su síntesis de los esquemas de la circulación mercantil capitalista y, finalmente, la formación de su diagramación del fenómeno semiótico.

Palabras clave: Marxismo y semiótica, mercantilismo simple y mercantilismo capitalista, ontología echeverriana, forma natural y valor de uso

Abstract

In this paper I study five diagrams of Bolívar Echeverría. Through these, I focus on Echeverría's basic ontology; on his synthesis on schemes of capitalist commodity circulation and, finally, on his diagram of the semiotic phenomenon.

Keywords: Marxism and semiotics, simple mercantilism and capitalist mercantilism, ontology of Bolívar Echeverría, natural form and use value.

¹ Este trabajo es derivado de la estancia sabática realizada con apoyo del PASPA-DGAPA-UNAM.

Could it be that while emotion and feeling were twins, emotion was born first and feeling second, with feeling forever following emotion like a shadow?

ANTONIO DAMASIO

I

La confrontación entre valor de uso y valor, o “forma natural” y “forma de valor”, recorre toda la obra de Bolívar Echeverría; en última instancia, parece estar siempre en el fondo de sus indagaciones y en sus asertos. Esta tensión productiva para su trabajo teórico es manifiesta en muchas ocasiones y, en otras, sólo se encuentra como un presupuesto de las tesis que alcanza sobre una gran diversidad de campos. En este sentido, para la comprensión de la obra de Echeverría es necesario realizar una genealogía y proyectiva del trabajo que Echeverría realiza sobre la “forma natural”, específicamente, en el despliegue reprimido de ésta ante la “forma de valor”. Este estudio, me parece, debe basarse en sus interpretaciones críticas de *El capital* y en el estudio que hace de un sujeto histórico determinante, el trabajador y la trabajadora, el llamado “sujeto del proletariado”, como el principal portador y recreador de la “forma natural” a partir de la puesta en escena de los valores de uso. Esto lo lleva a cabo Echeverría en la década de los setenta, en una serie de cursos y seminarios donde pone en juego su formación teórica como fenomenólogo, marxista y semiólogo. Podemos decir que en esa década afina una serie de conceptos que en los años ochenta, claramente, perfila hacia una diversidad de propuestas, entre éstas: una teoría semiótica y cultural de la modernidad en el capitalismo; la concreción de una teoría crítica, que no siempre alcanza a dar cuenta de los fenómenos complejos de la

ambivalente modernidad y, ya en los noventa, una reestructuración de su estudio del valor de uso y la “forma natural” con relación a las representaciones barrocas dentro de la modernidad, como formas privilegiadas de interferencia frente al capitalismo. Finalmente, en la primera década del siglo XXI, Echeverría no sólo sigue profundizando en sus indagaciones sobre el barroco, sino que comienza a poner mucha atención en la conexión, impulsada desde las paradojas barrocas, entre teología y teoría crítica. No es casual que desde esta perspectiva pueda encontrar nuevos desarrollos de la tensión entre “forma natural” y “forma de valor”, por ejemplo, el problema de la relación entre utopía y mesianismo; el estatuto de la técnica y la obra de arte en la representación de la modernidad tardía; la formulación de una teoría crítica en el capitalismo del siglo XXI; la relación entre barroco y neo-barroco; la teología negativa y la explotación terminal de la naturaleza; el problema de la renta tecnológica, como forma privilegiada del capitalismo contemporáneo, y la desaparición de las naciones, el neoimperialismo y la constitución de clases y movimientos opuestos al capitalismo; las dimensiones culturales de la neobarbarie, la blanquitud y el genocidio dentro del sistema capitalista; o el americanismo como forma exacerbada de la modernidad capitalista.

El problema de la continuidad de su obra, por ejemplo de esta hipotética propuesta que hago sobre la misma, tiene dos aristas muy claras. Por un lado, Echeverría no realiza, muy probablemente ni siquiera creía en esto, una obra magna. Él se entrega a una dimensión mucho más pragmática de la teoría y más acorde con las formas en que el español se desenvuelve; básicamente su trabajo teórico está estructurado dentro de una compleja y poderosa estructura ensayística. Tiende al fragmento, a la reelaboración de sus escritos, al remontaje de sus ideas. Práctica el robo de ideas en el mismo sentido que lo hicieran los antiguos, en el mismo sentido que lo hace Borges o Beckett, esto es, trabaja una idea hasta que la

vuelve parte de su obra y le da una dimensión nueva y una potencia desconocida, sólo revelada en el interior de su corpus. Esto puede verse con las ideas seminales de Marx, Sartre, Heidegger, Jakobson, Benjamin, Sarduy, Borges o Monsiváis, para mencionar las que son más obvias, pero una investigación detallada puede mostrar la reelaboración de muchas ideas de la inteligencia moderna.

El problema, pues, es que al no tener una obra de referencia en torno a la cual hacer girar todo su trabajo ensayístico, nos vemos obligados o a realizar una reducción del mismo o, lo que posiblemente a él le hubiera agradado, a hacer un uso hereje de su obra, a utilizarla en tanto sirva para un proceso de transformación social que implique el derrocamiento del capitalismo. En este sentido, es una obra que se resiste a ser tratada como tal, a ser colocada dentro de las coordenadas del museo académico y que demanda, por su misma estructura, el uso revolucionario y crítico de la misma.

El segundo problema es más sencillo y con un estudio sistemático de su trabajo se deberá, progresivamente, resolver. Echeverría no parecía tener ninguna prisa por publicar y, menos aún, tener reconocimientos académicos. Los que alcanza llegan tarde y el reconocimiento y diálogo con su obra es, en muchos sentidos, póstumo. Él mismo no potencia, sino sólo bajo ciertas, llamémosle “estrategias barrocas”, la discusión con su obra y con su teoría. Uno de los principales problemas de esta actitud es que su teoría está yuxtapuesta en el momento en que se publica y no podemos deducir, al referirnos a su trabajo publicado, cuál es la línea de formación de su pensamiento. Pese a los esfuerzos, cada vez mayores, por armar y aportar datos a su biografía intelectual, hay huecos fundamentales. Él insistía en señalar que su formación se da en los años que pasa en Alemania y, al no tener datos certeros sobre esa formación, esta afirmación más bien ayuda a oscurecer los elementos de su formación previa, en Ecuador, y posterior, en México. Mientras más datos hay, más clara parece ser la conexión

de algunas propuestas de su teoría con otras raíces, allende las de su tiempo en Alemania; por ejemplo, hay variaciones importantes al contextualizar su obra en el clima posterior a la violenta y criminal represión del gobierno priista de Díaz Ordaz en el México de 1968, o en torno a sus primeros años en las facultades de Economía y Filosofía de la UNAM.

Su obra, pues, aparece publicada, prácticamente en su totalidad en la difícil década de 1990, pero los libros remiten a trabajos realizados, en buena medida, en los años setenta y a sus elaboraciones de los años ochenta y principios de los noventa. De esta forma, visto a la distancia, tenemos una serie de trabajos sobre temas muy diversos y no conmensurables en una primera observación, si no se hace un estudio complejo del desarrollo de su pensamiento. Podemos en cierto sentido decir que su obra aparece de forma espontánea en los noventa, sin que exista un lector paradigmático que haya acompañado todo ese trabajo a través de un conocimiento detallado de sus obras. ¿Por qué? Porque gran parte de esas obras habían sido publicadas como ensayos en las dos décadas anteriores; otras no se habían publicado; otras aparecían por primera vez, ya sea creadas en los noventa o no publicadas previamente, finalmente, y quizá lo más importante, porque su obra republicada en diversos libros tiene otra dimensión, que la de la publicación en revistas, al entrar en sintonía con los otros ensayos recopilados.

¿Cómo enfrentar estos problemas? En primer lugar, me parece que la obra de Echeverría debe de seguir siendo un corpus, como él lo pensó, con una finalidad diferente de la que traza el círculo reproductivo y cada vez más endógeno de la academia. Su obra tiene una función vital y política y es una herramienta para potenciar, aún desde estos lugares claramente marginados en la sociedad capitalista —el pensamiento, la reflexión y la imaginación— la posibilidad de una sociedad post-capitalista. Y, sin embargo, esto no sólo no se contrapone, sino que demanda un trabajo sistemático

sobre sus escritos. El mismo Bolívar Echeverría es un buen ejemplo de este comportamiento que encierra una compleja dialéctica. Fue ortodoxo, como pocos y pocas, en la lectura rigurosa y sistemática de la obra de Marx, a la vez, fue hereje en su tratamiento. Realizó críticas radicales, reescrituras de la teoría marxiana, montajes y traducciones que tenían como finalidad el reactualizar la teoría marxista para su uso pragmático en las luchas contemporáneas. Habría, pues, que intentar este mismo tipo de acercamiento a su obra, riguroso, crítico, sistemático pero, a la vez, hereje y utilitario. Esta actitud implica más riesgos que certezas pero, frente a la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista, ése y muchos otros riesgos, de mayor envergadura, se deben correr.

Señalo todo lo anterior por dos motivos: el primero, para hacer una hipótesis de lectura y fijar mi posición sobre la obra de Echeverría; el segundo, para introducir uno de los elementos más crípticos de su obra, los esquemas, elementos que deben de ser tratados de forma sistemática y rigurosa a la vez, como decía, que pragmática, pues es necesario la combinación, el montaje y el desarrollo crítico de muchos de los esquemas y diagramas que ensayó el marxista latinoamericano.

II

Bolívar Echeverría trabajó siempre con esquemas y diagramas. Su reflexión, en gran parte de su obra, está plagada de figuras. No son un ejercicio de juventud o de formación. Hasta el final de su vida como maestro utilizó esquemas para explicar su interpretación sobre Marx y el proceso semiótico en la Modernidad. Existen muchos diagramas de este tipo en sus libros y ensayos, en diferentes grados de desarrollo y en diversas versiones. Son deudores, como él lo señala, fundamentalmente de dos autores, de Marx y de Jakob-

son² pero, a partir de una serie de elementos novedosos que aporta, Echeverría logra un total remontaje de los mismos. Además, como las partituras de música, transmiten una especie de magia, por su proceso de simplificación y su ejercicio de encriptación del mundo; y por la sorpresa que nos depara su comprensión, muestra del movimiento secreto de cada diagrama, similar a la escritura de la partitura al interpretarse.

De las decenas de diagramas sólo quiero mostrar cinco piezas que, a su vez, enmarco en tres secciones. En primer lugar, dos esquemas metafísicos que intentan mostrar la relación primordial del ser humano con la naturaleza y la materia. A partir de estos esquemas, podemos entender toda la idea de la cultura que desarrollará Echeverría. Una teoría de la cultura que se plantea como una erótica y política de trans-naturalización formal que precisa de una dialéctica en la que la naturaleza, y el hecho material, siempre juegan un papel determinante frente al artificio de lo humano.

En segundo lugar, sus esquemas sobre el proceso de producción de la riqueza, en los que Echeverría desarrolla la forma de socialización mercantil del capitalismo y se muestra con mucha claridad cómo, en ese universo, opera la idea especular de la libertad subjetiva que constituye a los actantes, tanto en su carácter de productores como de consumidores. Se trata, en el montaje de Echeverría, de un sujeto siempre enfrentado al proceso de valorización abstracto del capital. Estos esquemas son extremadamente sutiles al plantear las fugas y representaciones que encuentran las formas

² Las fuentes primarias de los diagramas que realiza sobre el proceso de reproducción de la riqueza y la socialización son *El capital* y los *Grundrisse*. El artículo donde Jakobson realiza los esquemas que Echeverría retomará y utilizará como base de su esquema sobre la circulación semiótica, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", se encuentra en *Style in Language* (Thomas Sebeok (ed), Nueva York, MIT, 1960, pp. 350-377.) Gran parte de los primeros esbozos de estos diagramas se encuentran en el libro de Echeverría, *El discurso crítico de Marx*.

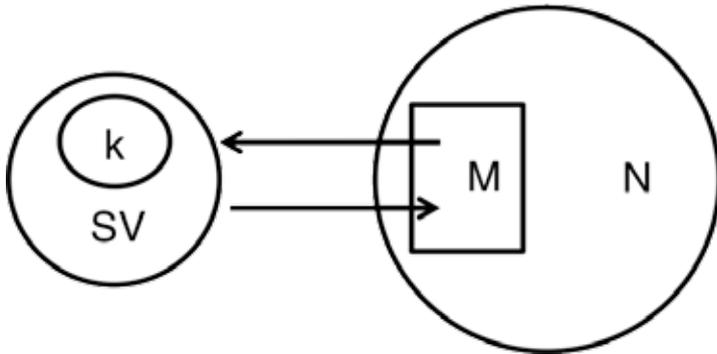
de valor y las formas naturales a través del proceso de valorización y del uso que se da a las mercancías.

Por último, quiero mostrar, con el esquema final, cómo Echeverría traduce su diagrama básico de la forma de producción de la riqueza en un diagrama sobre el proceso de comunicación, esto es, sobre la riqueza de producción y consumo del acto semiótico.

III

El comportamiento vital

En este diagrama (Echeverría, 1998: 161) se encuentran esquematizados los siguientes elementos:



N = naturaleza

M = medio natural

K = materia

SV...Svn= multiplicidad de organismos singulares o sujetos vivos

Como puede observarse, se trata de un esquema que parte de una comprensión ontológica negativa del mundo, muy similar al formalismo kantiano, pues parece dividir de forma primaria el mundo natural, como un todo, frente al mundo subjetivo, donde cada

ser encontraría especificidades propias de su acción o subjetividad. Sin embargo, en otro sentido, pueden sostenerse algunos presupuestos de la filosofía clásica en el diagrama, en especial, la idea de que cualquier subjetividad se encuentra en una relación de determinación con la esfera natural. De una u otra forma, tendríamos un principio central que es inconmensurable en sí mismo, la naturaleza. Tematizado por la tradición occidental dentro de los grandes cuestionamientos por el tiempo y el espacio, el concepto de naturaleza es, en última instancia, innabarcable. Así, desde este presupuesto que funciona como soporte hermenéutico de nuestra existencia, se trata de una forma, la natural, que siempre debe de ser interpretada, Echeverría marca un segmento de interacción que denomina medio natural (M). Este medio no provoca o crea, tales preguntas no pueden plantearse desde el formalismo conceptual, ni tampoco desde un clasicismo radical, sino que interactúa con un segundo núcleo de dimensiones menores, donde se encuentra otro elemento inconmensurable, la materia, junto con los seres vivos. Coexisten pues en un mismo espacio, la materia y los seres subjetivos, pero mantienen una relación de no identidad. En este contexto, Echeverría define la “forma natural”:

La “forma natural” del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general. A su vez, esta estructura es, en sus rasgos más elementales, similar a la estructura del proceso de reproducción de la materia viviente del organismo vivo. Considerado en un cierto nivel primario, el comportamiento del ser humano es igual al comportamiento del animal, en tanto que como ser vivo ha actualizado de manera más completa las posibilidades del comportamiento material que llamamos “vida”. (Echeverría, 1998: 160).

La forma en que se da la relación primaria, similar no sólo entre el animal y el ser humano, sino que podemos presuponer en todo

ser que existe y se reproduce, tiene la forma, señala Echeverría al seguir a Hegel y a Marx, de la metabolización. La palabra griega que designa la operación de lanzar o arrojar algo (*bole*), se traduce por los modernos en el acto de transformación, ya sea para realizar síntesis más complejas o reducciones de las moléculas (anabolismo y catabolismo) con el fin de que el ser vivo permanezca. Marx recuerda esto cuando ve en este proceso, de forma metafórica, ya un intercambio mercantil primario: “Si atendemos a su contenido material, la rotación M-M no es más que cambio de mercancía por mercancía, el metabolismo del trabajo social en cuyo resultado se extingue el propio proceso” (Marx, 2006: 66).

Echeverría es puntual al mostrar cómo esta idea es presupuesta y desarrollada por Marx:

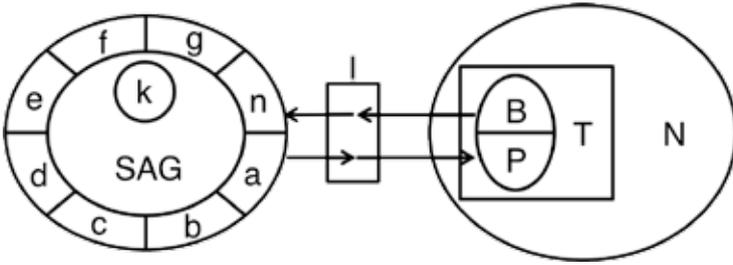
La estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una *meta* que es evidente: el mantenimiento de la *integridad* del organismo *singular* en calidad de representante o ejemplar de la *identidad de su especie*; el mantenimiento, en definitiva, de un peculiar principio autónomo de totalización de la materia que, al mismo tiempo que *re-legaliza*, acata y perfecciona la legalidad general de la naturaleza. Es a la estructura y el *telos* de este comportamiento natural a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano. (Echeverría, 1998: 162).

En este sentido, debe señalarse con toda precisión el hecho de que, si bien la naturaleza (N) es incomprensible en su totalidad, a través del acto vital de cada ser, el principio de integridad de una especie singular portadora de una identidad sólo se comprende dentro de una determinante natural. Esta determinante no es una estructura metafísica discursiva o representativa, (por ejemplo la idea del bien, de lo bello, del ser, de lo divino, etc.), sino una estructura metafísica interna de la propia *materia natural* y su único presu-

puesto es la permanencia material, precisamente por lo cual tiene un despliegue diverso que garantiza, de mejor forma, su permanencia.

El comportamiento vital (segundo diagrama)

Un desarrollo del primer esquema se muestra aquí. (Echeverría, 1998: 162). Vuelvo a señalar los elementos presentes:



N = naturaleza

T = territorio

B/P = bien producido

I = objeto de efectividad inmediata

K = materia

SAG = sujeto animal gregario

a-n = sujeto vital y singular desarrollado en formas individuales abstractas

Lo primero que hay que notar en este segundo diagrama es que el medio natural (N) es mostrado a través de una representación más precisa, ese medio se expresa ahora como un territorio y un bien producido. Es importante que Echeverría mantenga separada esta forma, esto es, el objeto que posteriormente puede ser pensado como un objeto de consumo, mantiene una división interna entre su carácter de objeto producido y su carácter de bien. En segundo lugar, la interrelación entre ambas esferas ya no es abstracta, sino

que se encuentra mediada por un objeto que contiene un efecto inmediato (I). No es el bien producido el punto de referencia, bien que implica ya mediaciones tanto de la naturaleza, en primer lugar, como de la esfera subjetiva, sino un objeto (I) que aparece independizado y articulando la esfera subjetiva y la esfera natural. En el mismo sentido, son las variaciones del segundo espacio. La materia permanece inalterable, sólo que cada vez más reducida y el ser vivo ahora se muestra como un sujeto gregario, esto es, como un sujeto social que desarrolla, siempre desde ese campo comunitario, una serie de acciones que lo vuelven singular y, eventualmente, particular e individual, ya confrontado al campo social general. Es importante notar que estas funciones son abstractas, de tal forma que pueden ser ocupadas por cualquier individuo dentro del cuerpo social y no dependen del presupuesto de una subjetividad avocada, en el sentido heideggeriano, a cumplir funciones concretas de individuación (por ejemplo, toda la metafísica protoromántica de la finitud y el ser como moridero).

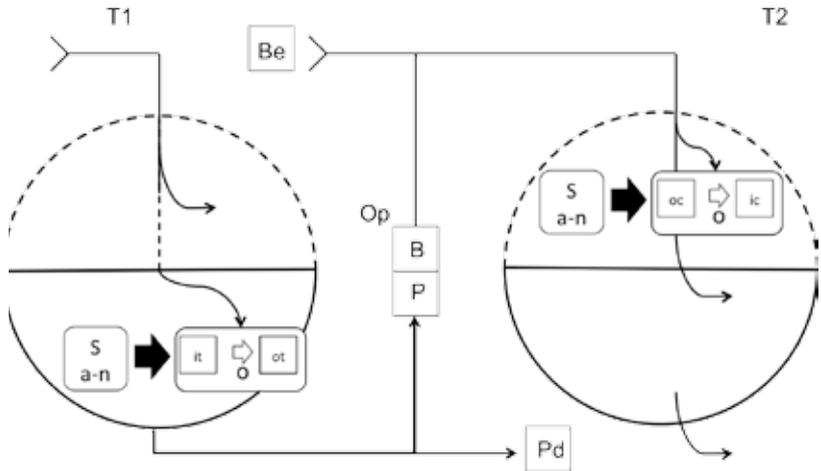
Echeverría vuelve a describir el complejo proceso de producción y socialización de las abejas, famoso ejemplo utilizado por Marx, con el fin de ejemplificar el diagrama:

Este sujeto animal es gregario (SAG): su singularidad, su “individualidad abstracta”, está repartida en un conjunto de versiones especializadas (Sa...Sn) que se acoplan unas con otras en las diferentes funciones reproductivas. (La abeja como reina, obrera y zángano). La coexistencia de los distintos miembros del sujeto gregario se encuentra posibilitada por un determinado sistema elemental de comunicación por señales. (Las figuras que la abeja compone con la trayectoria de su vuelo). El resultado de la acción de ese sujeto, la reacción de la naturaleza, se concentra en una transformación de ésta que se presenta como objeto independiente, como un *bien* de la naturaleza *producido* por el sujeto (B/P). (La miel). La relación entre el sujeto animal y el territorio (T) natural: acción de S, reacción de N, se encuentra posibilitada por

un bien producido especialmente, por un objeto de efectividad intermedia (I). (La colmena) (Echeverría, 1998: 163).

Tenemos entonces dos primeros diagramas que, claramente, muestran una propuesta de carácter metafísico sobre el despliegue de sentido de la naturaleza y la acción (sujetividad) de los seres vivos. Es fundamental tener presente estos primeros esquemas, porque el sujeto humano llegará a sofisticar y sublimar a tal grado su proceso gregario que podrá hacer un ejercicio, como lo llamaba Echeverría, de trans-naturalización, a concentrar en su proceso de producción y consumo la determinante metafísica de su existencia. En otras palabras, podrá enmarcar plenamente en el conjunto de la vida gregaria el núcleo de su acción o sujetividad y responder, cada vez con mayor poder, e indiferencia, al núcleo natural del mundo. Desplazará, en las sociedades occidentales de forma prioritaria y en los sistemas capitalistas casi como una condena de sentido, todos los elementos externos al despliegue técnico que modifica constantemente dentro de sus formas gregarias e individuales. El bien producido, por ejemplo, parecerá fundirse con el objeto de efectividad inmediata y ambos serán subsumidos en el invento de la mercancía y sus formas de circulación. A la par, el mismo sujeto gregario, al emanciparse cada vez más de la determinante natural, convertirá las funciones individuales abstractas en funciones concretas y, prácticamente sin percibirlo, se ofrendará él mismo a la determinante mercantil en su desarrollo capitalista.

La reproducción social como producción/consumo de objetos



Los elementos de este tercer esquema (Echeverría, 1998: 169) son:

T1= Momento reproductivo 1. Fase productiva (momento de objetivación)

T2= Momento reproductivo 2. Fase consuntiva (momento de subjetivación)

Be= Bienes espontáneos

Pd= Productos desfavorables (destrucciones de la naturaleza)

Op= Objeto práctico

BP= Bien/producido

S (a-n)= Sujeto. Factor subjetivo (variables singulares a-n)

it= instrumento de trabajo

ot= objeto de trabajo

O= Objeto. Factor objetivo

oc= objeto de consumo

ic= instrumento de consumo

Este diagrama se encuentra ya lejos del fundamento metafísico y materialista que se realiza en los anteriores diagramas. En este trabajo, Echeverría ya muestra el proceso de producción y consumo dentro de una esfera plenamente humana y mercantil. Aparece pues constituido tanto un espectro subjetivo, como un espectro objetivo, lo que es difícil de delimitar en los esquemas primarios. Sumado a lo anterior, desaparece de manera muy clara el espacio natural y queda exteriorizado, ya sea como un bien espontáneo (aire, agua, tierra, emociones, etc.) o como un producto desechable. Echeverría enmarca este esquema en un modo ya trans-natural. Dice al respecto: “El sentido peculiar del comportamiento reproductivo del ser social (*zoon politikón*) se manifiesta en la estructura que interconecta a los distintos elementos de este proceso y en la constitución misma de ellos” (Echeverría, 1998: 168).

Hay que tener en cuenta para comprender estos esquemas que se trata de una especie de corte transversal de un círculo que, en toda su complejidad, actúa como una mónada compacta y tridimensional. La esfera, entonces, en la economía política del capital realiza, con muchas variaciones, el movimiento circulatorio en su interior y de manera simultánea, lo cual es fundamental para entender el trabajo de Marx. Echeverría pues corta la esfera y la di-mensiona. Como él mismo indica: “La línea que atraviesa los círculos mayores y que los conecta entre sí mediante el elemento Op representa el flujo de los bienes producidos, como realidad que asegura la continuación del proceso o la repetición de los momentos reproductivos” (Echeverría, 1998: 169).

Imaginemos entonces una esfera que representa la socialidad determinada por la circulación mercantil simple. En esta esfera, hay un elemento índice, un elemento que da coherencia, movimiento e identidad a cada uno de los sujetos que participan de la socialidad mercantil. Este elemento es el objeto práctico que tiene dos caras, la del bien, donde reside su valor de uso, y la de objeto

producido, donde está su equivalencia con el trabajo realizado, esto es, no como bien sino como representación de la mercancía fuerza de trabajo. Este objeto, simultáneamente, regula dos procesos, el de producción y el de consumo. En el primero, tenemos un sujeto ya singular e individualizado dentro de un modo de producción específico, sus variantes se representan en el esquema como a-n. El sujeto se enfrenta a la materia en dos estratos, como objeto de trabajo y, en un proceso de mediación, como un instrumento de trabajo que el sujeto utiliza. Así sea el instrumento más simple, la mano o el cerebro, este instrumento ya se encuentra determinado en diversos grados por el objeto práctico que producirá.

En el mismo momento, el sujeto consume un producto, de hecho al producir está haciendo el ejercicio de consumir tanto al instrumento como al objeto de trabajo. También esto lo hace de forma individualizada, no es un sujeto abstracto, sino un sujeto particular en su fase consuntiva. La diferencia es que ahora tiene instrumentos de consumo y objetos de consumo que se despliegan dentro de un espectro subjetivo y no primordialmente objetivo, porque el objeto práctico muestra sus aplicaciones o valores de uso, y esto constituye la subjetividad e individualidad. Es interesante recalcar que, siendo esto sólo una indicación que puede variar según el momento histórico y las nuevas formas de producción y consumo, Echeverría destaca que el producto de desecho, aquello que no es favorable de la naturaleza y que es tratado como materia desechable, se da en la fase productiva. Mientras que, en la fase consuntiva, cobra importancia el bien espontáneo; podríamos decir, en el momento de consumo, el bien natural espontáneo permite redimensionar el bien o valor de uso del objeto práctico. Es de primera importancia esta observación porque lo que en la fase actual del capitalismo queda mucho más claro es que el bien espontáneo es cada vez más susceptible de ser incorporado al objeto práctico, esto es, a la mercancía producida (por ejemplo, el

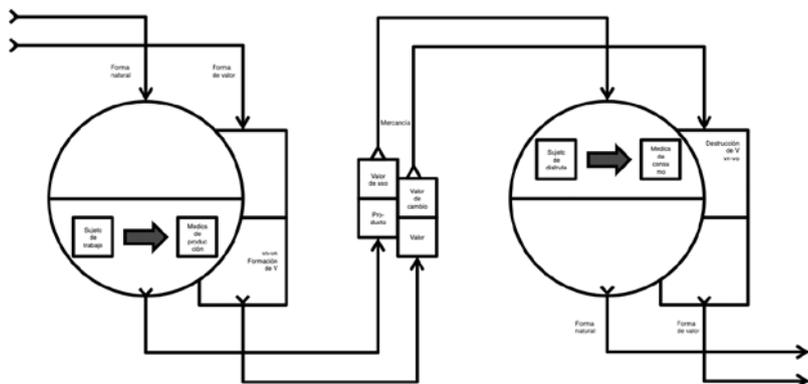
trabajo de limpieza del aire después de haber sido contaminado en las grandes ciudades). Del otro lado, el producto desechable ahora aparece por todas partes, tanto en la fase consuntiva como en la fase productiva. Al alterarla substancialmente, el capitalismo contemporáneo tiende a radicalizar la concreción de la naturaleza como materia de desecho. Impide, entonces, que se dé el proceso natural metabólico y altera el mundo natural al grado que éste cada vez más aparece como desechable, inútil, improductivo o amenazante para el desarrollo del capitalismo (por ejemplo, la increíble deforestación mundial que ya es irreversible en muchos puntos de la tierra o la alteración de las mareas que se produce por el deshielo de los polos del planeta).

Echeverría, por su parte, pone especial énfasis en la dimensión subjetiva dentro del proceso. Dice al respecto:

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe elegir la forma a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consume. El trabajar tiene una dimensión poética; su dar forma es un realizar, dice Marx. Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo. Al usar esa cosa y no otra que pudo estar en su lugar, el sujeto no sólo satisface su necesidad general —animal— de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta. En el proceso de reproducción social, el carácter de auto-realización (del sujeto) inspira la realización misma del producto; invade todas y cada una de las realizaciones del proceso de trabajo: Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto

mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera adecuada ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella (Echeverría, 1998: 170-171).

La reproducción de la riqueza objetiva



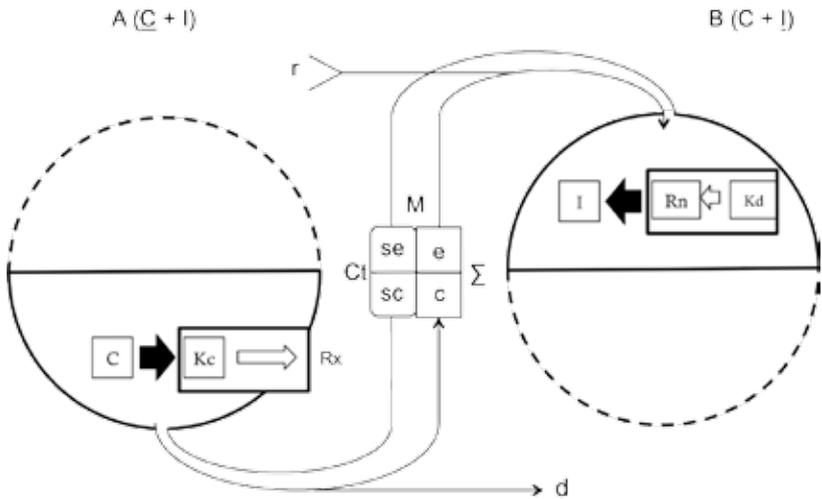
El cuarto esquema³ nos muestra una síntesis del diagrama anterior pero con el añadido de la operación del valor abstracto o forma de valor que se enfrenta a la forma natural. Se trata, por lo tanto, del esquema de la circulación mercantil capitalista y no de la circulación mercantil simple. El diagrama podría re-trabajarse con una serie de aportaciones del propio Echeverría. Por ejemplo, él sostuvo que el ámbito de los medios de subsistencia o consumo, junto con los medios de producción, ya forman un ámbito enfrentado al trabajador. Podría, por lo tanto, ser más claro el proceso en el que la formación de valor implica ya la alteración mercantil de los me-

³ Este esquema fue utilizado en su curso de grado en la Facultad de Filosofía y Letras en el año 2009. No tengo noticia de que haya sido publicado antes. Debo y agradezco contar con este material a su asistente de cátedra Gustavo García Conde.

dios de subsistencia. Otro elemento que no está presente, y al que Echeverría dedicó especial atención, es el de la renta de la tierra y la renta tecnológica, ambas variantes de un componente fundamental de la ganancia en el capitalismo contemporáneo. Éstas pueden ser tareas posteriores.

Sobre el presente esquema, es importante señalar lo siguiente, el bien producido aparece claramente como mercancía y contiene un valor de cambio paralelo al valor de uso. A partir de este valor se interfiere y de hecho suplanta la función rectora del valor de uso en el proceso de socialización. Además, el esquema muestra, claramente, que esta estructura parasitaria crea el valor en el ámbito productivo. Esto sucede mediante la explotación de la fuerza de trabajo y el control de los medios de producción. Sumado a lo anterior, este mismo valor tiene que pasar por un proceso de destrucción y no solamente de reinversión, que se acentúa en la correspondiente función consuntiva, lo que explica, por ejemplo, la recurrencia de las crisis económicas y políticas dentro del sistema capitalista.

El proceso práctico de comunicación/interpretación



Los elementos del quinto esquema (Echeverría, 2010: 77) son los siguientes:

- A (C+I)= agente emisor con un carácter de comunicante
- B (C+I)= agente receptor con un carácter de interpretante
- r= ruido
- d= desecho
- M= mensaje
- Ct= contacto
- Σ= Signo
- se= substancia de la expresión
- sc= substancia del contenido
- e= expresión (significante)
- c= contenido (significado)
- C= comunicante (emisor)
- Kc= código en función cifradora

I= interpretante (receptor)

Kd= código en función descifradora

Rx= contexto o referente nuevo exterior a la situación comunicativa

Rn= referente interiorizado en la situación comunicativa

Echeverría señala que no nos debe de extrañar:

el paralelismo que intento subrayar entre esta descripción y la del proceso de reproducción social que subyace en *El capital* de Marx [...]. Incluso en el menos “discursivo” de los procesos de producción/consumo de cosas se encuentra una producción/consumo de significaciones; incluso la más sutil de las palabras poéticas deja traslucir el hecho de que es materia trabajada, objeto preparado por un humano para el disfrute de su comunidad (Echeverría, 2010: 76).

De tal suerte que, tampoco, no es de extrañar el montaje que realiza Echeverría sobre la disposición de los diagramas que ha realizado a partir de los esquemas de Marx. Sin embargo, más allá de la semejanza, este diagrama es fundamental para comprender una serie de categorías de la obra de Echeverría, entre ellas su noción de ethos histórico, (detallado en otros trabajos como la conjunción de un ethos económico y cultural) y, esencialmente, su definición formal de cultura. El diagrama reconstruye una serie de esquemas y conceptos de Jakobson y Hjelmslev que Echeverría trabaja con el fin de alcanzar una síntesis entre la teoría de la comunicación de Jakobson y la teoría del signo de Hjelmslev. En última instancia, esta figura le permite a Echeverría acentuar la idea de que el acto de transnaturalización que realiza el ser humano, y que coloca como espectro metafísico el hecho de la libertad o politicidad, es fundamentalmente un acto semiótico que impone una estructura de dominio e interferencia (una forma logocéntrica) a partir del desarrollo de la semiosis lingüística, esto es, del lenguaje sobre todas las

otras formas prácticas de comunicación y producción se sentido. Sintetiza así sus alcances:

La semiosis alcanza el máximo de su efectividad en la semiosis de la producción/consumo del objeto “palabra”. En comparación con ésta y la libertad de movimiento que posee, la semiosis de la producción/consumo de todo el resto de los objetos se demuestra torpe, lenta y limitada. Es perfectamente comprensible, por ello, que la ventaja abismal de la semiosis lingüística sobre el conjunto de la semiosis práctica lleve a la primera a desarrollar sus capacidades específicas de manera tal que le aseguran no sólo un alto grado de independencia respecto de ese conjunto, sino una influencia dominante, “logocentrista”, sobre él. Tampoco resulta extraño, igualmente, que la propia semiosis parezca ser un proceso exterior a la producción/consumo de las significaciones lingüísticas (Echeverría, 2010: 106-107).

Todo esto puede verse con detalle en la lección titulada “Producir y significar”, compilada en su libro *Definición de la cultura*. Sin embargo, lo que me interesa aquí destacar es otro elemento del diagrama para ponerlo en relación con los cuatro diagramas anteriores. Para tal fin, veamos, con mayor detalle, cuál es su funcionamiento. Como en las imágenes anteriores, encontramos dos metafunciones que, correspondientes a la esfera de la producción y el consumo, en este caso son las esferas del comunicante como productor y el intérprete como consumidor. [A (C+I)= agente emisor con un carácter de comunicante y B (C+I)= agente receptor con un carácter de interpretante]. Posteriormente, hay una serie de ámbitos externos que no entran en el proceso de producción y consumo, en este caso de comunicación e interpretación. Son ámbitos en los que la “forma natural” se extrema y aparece como indeterminada, accidental o contraproduktiva. El que antes era el bien espontáneo ahora aparece, desde la semiosis lingüística, como ruido (r) y lo que era naturaleza desechable, sigue permaneciendo así (d) dese-

cho. Si nos detenemos un poco, veremos el potencial de esas “formas naturales” que no son incorporadas en un primer momento al esquema productivo de la comunicación. Por un lado, el ruido es un elemento que siempre podrá interferir de forma substancial el acto comunicativo, que podrá reinsertarse y dar una nueva forma a ese acto. Pensemos, simplemente, en la importancia del ruido, como metáfora de lo sin sentido, para todo arte de vanguardia. No menos importante es el elemento de desecho que se realiza en el acto de producción de la comunicación. En ese acto tenemos al comunicante o emisor (C) trabajando un código que cifra el mensaje (Kc). ¿Qué se desecha aquí? No poca cosa, en la búsqueda del significante el universo que queda afuera del que se elige es esencialmente infinito. Las posibilidades de cifrar un objeto son innumerables, todo eso, en el momento en que se da un significado se desecha pero es tal su poder cualitativo y su masa cuantitativa que es reactualizado por el intérprete; de ahí que la más insignificante palabra pueda tener una valencia de interpretación incuantificable y que sea necesario perfeccionar constantemente el mensaje para evitar que se desborde la interpretación. Uno podría suponer que entre el ruido y los significantes desechados juega un papel central el contexto, lo que Echeverría llama “referente exterior a la situación comunicativa” (Kd).

Más complejo aún, es el momento de interpretación. Incluso Echeverría acierta plenamente al marcar la diferencia de flujo con el esquema de la producción mercantil simple (diagrama 3). Mientras en ese esquema se presupone que es el sujeto el que controla la situación productiva y consuntiva, en la esfera de la interpretación no es así. Para que el intérprete o receptor (I) se apropie del objeto debe presuponerse un referente interiorizado (Rn), por ejemplo, la posesión de una lengua y, además, que ese referente esté en posibilidades de descifrar el código que ha sido cifrado (Kd); sólo así puede darse el acto de interpretación. Y aquí Echeverría va más allá

de la semiótica para hacer un montaje de carácter hermenéutico, esto es, diagrama una teoría de la interpretación que llega a funcionar con independencia de la esfera productiva, aunque esto no es lo que quiere acentuar ni destacar Echeverría.

Pese a todo lo que he señalado, me parece que el punto más importante de su diagrama es otro. Es el elemento que en esta ocasión sustituye a la mercancía simple y a la mercancía capitalista (aquella que desarrolla una estructura abstracta de valor). Es la composición de esa mercancía que llama mensaje o palabra y que es la estructura nuclear del proceso comunicativo cuando ha constituido plenamente al comunicante y al receptor. Esta estructura, que es al igual que en los otros diagramas la que ocupa el lugar central en el proceso de socialización, tiene dos elementos constitutivos, el contacto (Ct) y el signo (Σ). Esta doble constitución nos permite ver que no sólo se trata o puede tratarse del acto de habla entre dos sujetos, sino del acto de lectura, por ejemplo, donde el contacto es diferente al de la oralidad pero también está constituido por un signo o una marca. En el interior del mensaje, tenemos cuatro funciones, dos que se encuentran del lado del valor de uso, la substancia de la expresión (se) y la substancia del contenido (sc), y dos que se encuentran en el lado del valor de cambio, la expresión o significante (e) y el contenido o significado (c). Las implicaciones de esta sugerencia, si atendemos a su reflejo en el esquema de la circulación mercantil capitalista (diagrama 3) son fundamentales para entender la obra de Echeverría.

En suma, se podría decir que esa forma de valor abstracta, que se materializa como un valor de cambio que es independiente del valor equivalencial del trabajo o del valor de uso, entendido como un bien o útil, en el caso de la comunicación se expresa como expresión y contenido. Esto es, parece sugerirse que nuestra forma de acercarnos a la substancia de la expresión y del contenido, a las formas que se encontrarían cerca de la “forma natural” y de los va-

lores de uso, siempre es mediada, en el caso paradigmático y rector de la semiosis lingüística, por una forma abstracta de valor, esto es, por una aprehensión particular que necesariamente pone entre paréntesis las formas sociales naturales y sus funciones utilitarias, sus valores de uso.

Quizá esto nos muestre con claridad a qué se refiere Echeverría cuando señala que la relación entre una forma de valor abstracta y una forma de valor concreta (natural, de uso) es benigna para el desarrollo de la historia humana. Se trataría de mantener un equilibrio muy complejo para permanecer en la esfera de valor mercantil simple y no de trascender ese espacio, sino retrotraerlo del espacio enajenado del capital, donde la forma del valor por el valor mismo subsume toda otra forma de valorización. Claro, al no ser posible esa utopía regresiva, ese salto mesiánico hacia el pasado mercantil, en lugar de la condena a lo social o de la ceguera romántica que insiste en su proyecto ilustrado revolucionario, Echeverría propone aprehender y entender toda una serie de formas dañinas de afirmar la vida dentro de la paradójica situación del capital. En especial las formas barrocas que muestran la sabiduría de sobrevivir en un mundo donde el acto de cultura se vuelve irrenunciable, como manifestación de sentido, pero a la vez acentúa la barbarie capitalista.

Una alegoría sobre el don Juan, ese mercader de lo erótico y lo sexual, nos muestra con toda claridad esa función enloquecida y gozosa del acto comunicativo que está condenado a no poder jamás alcanzar una forma natural esencial. Bolívar Echeverría la llama *Fuego de paja*:

Si el mundo real del que hablamos abriera las posibilidades de la vida y no fuera lo que es, un mundo reprimido, acosado por la culpa, dominado por la disciplina productivista que le impone su doble autonomizado, “el Mundo de las Mercancías”, entonces Don Juan es sin duda un liberador. Rescata para el momento fugaz de una aventura la promesa de amor loco que llama a la mujer

desde su cuerpo encorsetado, reducido a ser el recinto del ama de casa, el soporte de la cámara de procreación de la especie. Aunque tal rescate sólo cumpla en destellos y en rincones esa promesa de locura y aunque esté llamado siempre a un desenlace doloroso, no deja de salvar en ella ese encanto que la embellece en el amor y que el realismo de la vida burguesa espanta sin remedio. Por ello es que Don Juan no siente culpa ni se arrepiente de las grandes penas que va dejando a su paso. Más que de las mujeres que encendió y abandonó, se compadece de las que, tentadas a hacerlo, no se atreven a dejarse caer en su seducción (Echeverría, 2012).

Bibliografía

- Echeverría, Bolívar, 1998, “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.
- _____, 2010, *Definición de la cultura*, México, Itaca / Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2012, *Ziranda. Fragmentos*, disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea.html>
- Marx, Karl, 2006, *El capital I. Crítica de la economía política*, Wenceslao Roces (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.

(Artículo aceptado el 14 de mayo de 2013)

De *El discreto*, de Gracián, a *El hombre mediocre*, de José Ingenieros, tres siglos de modernidad olvidada¹

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Durante mucho tiempo se ha sostenido que España, y los países latinos en general, habrían carecido de filosofía. Y eso ha llevado a negar que hubiéramos tenido modernidad. Este artículo, estableciendo un puente entre dos obras bien distantes entre sí, *El discreto* (1646), de Baltasar Gracián, y *El hombre mediocre* (1913), de José Ingenieros, prueba la naturaleza del pensamiento filosófico escrito en lengua española que se apoya en una forma literaria en cuanto se atiene a la existencia misma de las personas y de las cosas sin renunciar a las ocasiones. Esta estrategia exige universalizar a partir de los tipos y no de las ideas porque tiene como objeto la vida como realidad radical.

Palabras clave: filosofía, literatura, modernidad, barroco, positivismo

¹ Una versión reducida de este texto fue presentada en el Simposio: “La filosofía nuestroamericana ante los retos de la memoria y la responsabilidad históricas”, coordinado por Antolín Sánchez-Cuervo y Horacio Cerutti en el marco del 54 Congreso Internacional de Americanistas (Universidad de Viena, 15-20 de julio de 2012).

Abstract

For a long time it has been held that Spain, and Latin American countries in general, have lacked philosophy. This has led to deny that we had modernity. This paper established a bridge between two Works that are far apart in time, El discreto (1646), by Baltasar Gracián, and El hombre mediocre, by José Ingenieros (1913), and proves the nature of philosophical writing in Spanish language, which is based on a literary form that is consistent with the existence of people and things without sacrificing occasions. This strategy demands to universalize from the types, and not from ideas, because life is intended as fundamental reality.

Keywords: Philosophy, Literature, Modernity, Baroque, Positivism

Ha sido un tópico de largo recorrido sostener que España no ha tenido filosofía. Este tópico, expresa y pertinazmente mantenido más que argumentado por las élites filosóficas, se ha ido camuflando, durante los últimos años, en opiniones más suaves, menos contundentes si se quiere, pero defensoras del fondo sobre el que se asentaba: cierta pereza intelectual que impedía la investigación histórica. La falta de investigación, a su vez, ha ido retroalimentando aquella pereza, hasta hacer difícil la salida de ese círculo. En fin, son cuestiones ya tratadas en muchos lugares y, desde hace mucho tiempo, por distintos investigadores. Deberían estar ya superadas a estas alturas para que pudiéramos permitirnos situar el foco allí donde podemos aclarar puntos y hacer un juicio sobre la historia más ajustado a cómo han sido las cosas. Es importante aclarar el pasado por cuanto de esta acción se deriva que, en el futuro, la filosofía pueda ocupar el lugar adecuado en la construcción del Estado, es decir, de nuestros Estados y del lugar que ocupan en el marco del concierto de las naciones. Esta vieja expresión de comienzos del XX podríamos adaptarla a lo que hoy llamamos globalización o internacionalización del poder y de la comunicación.

Los esfuerzos que algunos intelectuales, provenientes, en general aunque no en exclusiva, del exilio han llevado a cabo hasta nuestros días por corregir en profundidad estas consecuencias, no han sido suficientemente eficaces. Los errores han sido tan persistentes que han terminado por contaminar las tradiciones filosóficas del sur de Europa y de la América de lengua española o portuguesa.

Desde que se escribieron algunos de aquellos artículos a los que me refero, bien del propio Gaos, de Zambrano o, indirectamente, de Nicol, se ha hecho mucha investigación tanto en España como en Portugal y, también, aunque algo menos de la que hubiéramos deseado, en algunos países americanos. Generalmente se ha hecho con coste personal, en oposición a los grupos dominantes en las respectivas comunidades filosóficas. Ha habido, en definitiva, muchas dificultades para conseguir una normalización en el reconocimiento de las tradiciones filosóficas que no se han considerado dominantes en la llamada “Modernidad”. Hablamos del periodo que condujo a una refundación de la filosofía por parte de los grupos sociales emergentes a comienzos del XVII y en los Estados que entonces nacían.

Esta tendencia, sostenida durante demasiado tiempo, ha hecho, como Pedro Calafate ha explicado con mucho acierto, que nos hayamos fijado en un conjunto limitado de países y autores, tradicionalmente reconocidos. Las consecuencias de esta miopía habrían sido graves: confundir “lo que conozco” con “lo que existe”. Hablamos de un problema epistemológico que un filósofo no se puede permitir; y a este se añade otro de carácter político y cultural: “dar lugar a un colonialismo interno” (Calafate, 1999: 11). Ambas formas de mirar las cosas nos han despistado mucho y, probablemente, nos han confundido hasta producir los muy negativos efectos denunciados por Calafate, con graves consecuencias que se extienden más allá del propio ámbito de la filosofía.

En el mejor de los casos se ha llegado a sostener que habríamos desarrollado un pensamiento “literario” y, en el peor, que habríamos sido un país de novelaría. Mas, ni siquiera hemos llegado a comprender en profundidad —salvo algunas personas dotadas de gran lucidez— cuál habría sido la relación entre una y otra, es decir, entre aquel saber al que llamamos filosofía y este otro al que llamamos literatura; más aún, no sabemos muy bien cuándo y por qué, es decir, en qué condiciones históricas se habrían producido esas relaciones, salvo que, a estas alturas, alguien defienda cualquier causa de carácter constitutivo o algo similar sobre nuestra supuesta incapacidad para filosofar.

De los que tuvieron lucidez, si bien les faltó un punto de investigación en sus brillantes intuiciones, Unamuno habría sido de los primeros en darse cuenta. Su texto, tantas veces citado, acerca de dónde se encuentra “nuestra filosofía, la filosofía española” ha sido leído, olvidando lo que pocos párrafos antes había escrito sobre Europa y que quizá hoy adquiere más actualidad, si cabe, aunque no ha dejado de tenerla durante décadas: “¡Europa! esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido en una categoría casi metafísica. ¿Quién sabe hoy ya, en España por lo menos lo que es Europa? Yo solo sé —se respondía el propio Unamuno— que es un chiolete. Y cuando me pongo a escudriñar lo que llaman Europa nuestros europeizantes, paréceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico —España desde luego, Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia...— y que se reduce a lo central, a Franco-Alemania con sus anejos y dependencia” (Unamuno, 1983: 330-331)².

² Es conocido que la primera edición de esta obra es de 1913, publicada por la editorial Renacimiento. Nelson Orringer ha mostrado los antecedentes de esta obra en el *Tratado del amor de Dios*, redactada entre tres y cinco años antes (Ver Orringer, 2005).

Bastantes años después, y en circunstancias bien diferentes, María Zambrano publicaba en la revista *Las Españas* un artículo titulado “El problema de la filosofía española” (recogido en Valender y Rojo, 1999: 608-614). Nuestra filósofa afinaba algunas de las intuiciones unamunianas al afirmar que la filosofía, “lo que más importa o lo más necesario”, requiere de continuidad y vigencia. La cuestión reside en si ella genera, o no, esas sus propias cualidades o si depende de que el Estado las permita; o si no existe propiamente Estado sin vigencia y continuidad de la filosofía, el saber que debe legitimarlo. En definitiva, si una tradición filosófica se caracteriza por el lugar que ocupa respecto del Estado como estructura política de un espacio geográfico, del grupo humano que en él habita; y si, continuando este argumento, después lo haría como soporte de la nación desde el momento en que esta realidad tuvo su nacimiento. No se trataría, pues, de sostener el tópico acerca de la supuesta falta de filosofía sino de plantearlo en términos que nos permitan conocer qué filosofía hemos desarrollado de acuerdo al desarrollo del propio Estado y de la nación. Es ahí donde debe plantearse la famosa cuestión acerca de si nuestra filosofía ha tenido una dimensión literaria y, por consiguiente, no sistemática y si de ser esto así, por qué habría sido. Y, finalmente, a qué consecuencias nos conduciría. Claro que esto no debería excluir el debate acerca del propio papel que la literatura tiene en esa misma construcción del Estado; o por qué una —literatura— prima sobre otra —filosofía— en según qué tradiciones, es decir, por qué una u otra son dominantes en unas tradiciones y tienen un carácter secundario en otro. Lo que es insostenible, a estas alturas de la historia, es defender que haya tradiciones que tengan la exclusiva de la filosofía. O que sea tan sencillo fijar cuáles son las “otras voces”, como parecía sugerir el libro editado por John Welch (2010).

Las cosas han sido más complejas y no se pueden enmascarar las relaciones de poder que se dirimen en los debates sobre la

primacía de unas tradiciones sobre otras ni eso se reduce a una cuestión técnica. Ahí residen algunas claves de lo que hemos sido y no hemos sido, y de lo que han sido y no han sido otros. Además, estas reflexiones deberían llevarnos a estudiar cómo se han llevado a cabo los préstamos de unas a otras tradiciones y, lo que es más complejo, cómo se han completado los bucles en la recepción de lo propio, tras haber sido leído por otros. Todo esto tiene que ver con la construcción de la filosofía y con su lugar en relación con cada Estado y cada sociedad. Es la historia de lo que hablamos y, por consiguiente, lo hacemos del futuro.

Carlos Fuentes, y sirva esta mención en su recuerdo, lo decía con mucha elegancia hace ya unos años: “[...]no hay mercado global sin mercado local. No hay información global sin información local. No hay relación internacional sin política nacional. Y no hay, localmente, estado o empresa suficientes para cubrir los territorios cada vez más amplios de la educación, el avance tecnológico, las iniciativas desde abajo, la capacidad del barrio, la pequeña empresa, la cooperativa agraria, y más allá de cada persona y de cada familia para identificar y diversificar con autonomía sus gustos, sus filiaciones, sus identidades múltiples” (Fuentes, 30 de noviembre de 2006). Se trata, en definitiva, de cómo construir los modelos de racionalidad que, llegando a ser universales, saltan por encima de lo particular sin respetar el ámbito en el que definitivamente han de asentarse. Esto exige, también en filosofía, saber qué pretensión de universalidad es viable históricamente y si es preciso y hasta imprescindible, para construirla, conocer las historias que abarcan ámbitos nacionales o culturales.

Viene este largo preámbulo a dar razón del título de esta intervención que se basa en una reflexión sobre dos textos: español el primero, de Baltasar Gracián, publicado en 1646 durante la época barroca; y argentino, el segundo, de José Ingenieros, publicado en 1913, precisamente en Madrid, poco antes de comenzar la gran

guerra y después de haber publicado un texto de psicología biológica y al tiempo que editaba su *Sociología Argentina*. Así pues, situados al comienzo y casi fin de la modernidad, tienen en común que abordan el estudio de tipos, no propiamente de ideas abstractas, y que no se sitúan en el plano en que el pensamiento es susceptible de ser tratado de acuerdo a las leyes de la lógica formal sino que reflexionan en ese otro plano donde discurre la vida. Se orientan, desde su propia diferencia, como elogio del discreto y el vituperio del mediocre a corregir un desajuste con un mismo propósito: el que existe entre el hombre y el mundo donde vive. En la corrección de ese desajuste se la juegan —concepción bien propia del barroco, por cierto— tanto el individuo como el mundo, que, a su vez, no es otra realidad que la formada por los propios individuos.

¿Por qué reflexionar a partir de los tipos en vez de hacerlo a partir de las ideas? Se trata de una pregunta no fácil de responder pero que, de poder hacerlo, aclararía mucho sobre una de las características del pensamiento español y, probablemente, de la América de lengua española. Se trata de esa orientación que busca universalizar a partir de los tipos y no a partir de los conceptos. Orientación, por cierto, que está en la base de por qué hemos sido considerados como más proclives a la literatura que a la filosofía y más a lo concreto que a lo abstracto; por qué estamos situados en esa orientación que algunos, Zambrano entre ellos, han denominado “realismo español”.³ Con acierto sostiene nuestra filósofa que se trata de una cuestión que viene “de lejos” y, más aún,

³ Así tituló un ensayo Arturo Serrano Plaja: *El realismo español* cuyo subtítulo quizá no ayuda mucho: “Ensayo sobre la manera de ser de los españoles” al trasplantar al plano de la naturaleza lo que halla su razón de ser en la historia (Buenos Aires, PHAC, 1943). Poco antes, María Zambrano había dedicado unas páginas en *Pensamiento y poesía en la vida española* a este mismo tema (ver Zambrano, 2004: 125-135).

que “en el realismo van envueltos tanto la forma del conocimiento como la forma expresiva, como los motivos íntimos, secretos, de la voluntad”. “Lograr entreverlo —apostilla María Zambrano— sería vislumbrar el horizonte máximo de nuestra vida”. Cuestión, pues, importante que sitúa el debate en otro punto bien diferente de la simplicidad con que frecuentemente ha sido abordada la cuestión de la filosofía española. No fue casual que Zambrano se fijara tan pronto en dos autores poco atractivos para los filósofos de su tiempo: Pérez Galdós y Marcelino Menéndez Pelayo. El primero pasaba, en el ámbito de Ortega y Gasset, por escritor popular cuyos personajes se arrastraban por la mediocre España de la Restauración; el segundo era visto como representante del tradicionalismo católico, precisamente la “vieja” España que impedía el nacimiento de la nueva. Claro, María Zambrano supo ver en las novelas de Galdós cómo en las épocas de crisis, que “borran la caracterización general de las cosas y personas”, “quedan más descarnados los modelos humanos, y en ellos el novelista debe estudiar la vida, para obtener frutos de un Arte supremo y durable” (Pérez, 1972: 180). Esto la llevó a leer *Misericordia* y a interpretar a su protagonista, Benigna, en la mejor línea de esa tradición realista española a que nos referimos (Zambrano, 1998b: 29-32). Así pudo deducir que algunas dualidades que han venido atravesando la sociedad española, y sus saberes de legitimación, podían deberse a una “deficiente asimilación del pasado”, es decir, deficiente conocimiento del mismo, lo que habría provocado la imposibilidad de dar respuesta a esa pregunta que se hará bastantes años después, a comienzos de los cincuenta, cuando escriba en La Habana *Delirio y destino*: “pero, ¿qué había pasado de verdad en España?” (Zambrano, 1998a: 73). Ella se apoyó en esos dos escritores y no se olvide que ambos habían escrito una historia de España en clave literaria. De Menéndez Pelayo dice que habría escrito una especie de “libro sagrado” cuando en verdad lo hizo casi en forma literaria

porque la *Historia de los heterodoxos* no deja de ser una historia literaria como lo son los *Episodios nacionales*. Historia de personajes, de protagonistas que se enfrentan con el mundo y lo hacen de manera ambivalente, oblicua, en escorzo, mostrando la naturaleza paradójica de esas relaciones del ser humano con esa otra realidad que llamamos “mundo”. Bien podría haber escrito Menéndez Pelayo la historia de las heterodoxias, su naturaleza, la lógica teológica implícita en sus tensiones con la ortodoxia, etc., pero lo hizo sobre las peripecias vitales de sus protagonistas, sazónando la narración de anécdotas personales y comentarios irónicos cuando no mordaces, hasta terminar encariñándose de los mismos, a su manera, sin mostrarlo a las claras. Y en el encariñamiento con sus heterodoxos nacía el encariñamiento con la propia España frente a la incompreensión denigrante del mundo moderno. Alguien dijo, en una ocasión, que nadie se enamora del motor inmóvil y eso debió pensar Menéndez Pelayo al construir esta visión poética de la historia de España. María Zambrano, tan alejada políticamente del escritor santanderino, sintonizó con esa historia como protagonista ella misma, heterodoxa al fin y al cabo, representante en el siglo XX de una historia que venía de lejos.

Así pues, no ha sido un problema de incapacidad sino de inutilidad por el cual España optó por una determinada modernidad mientras Francia e Inglaterra optaban por otra. Ciertamente, España estuvo primera en ese proyecto. Lo estuvo en los inicios del Renacimiento y lo estuvo a comienzos del XVII. Claro, lo hizo en distintas circunstancias: estuvo en el proyecto utópico de la creación de un proyecto “universal” coincidiendo, en el tiempo, el primer intento de unidad de los reinos cristianos con la construcción del proyecto de monarquía universal sobre la base de una cristiandad renovada; lo estuvo, también, en el tránsito al Barroco justamente con la teoría del desengaño, antecesora en el tiempo a la confianza en la razón.

No es momento ahora de analizar las propuestas que nacieron del humanismo renacentista que constituyeron la base de lo que pretendió ser, al tiempo, Corte e Imperio o de conformar una unidad política sobre la base que se mostraría anacrónica casi a continuación. Si acaso, recordar la tesis que, con acierto, sostiene Grassi a propósito de la *ratio vivendi* que rige la filosofía de Luis Vives y que consiste en atender al principio de necesidad antes que a cualquier otra consideración, es decir, regirse por la imperiosa necesidad que obliga al ingenio a ampararse en la “actividad inventiva”, que nos saque de los apuros del vivir. Esta dimensión de la razón es anterior —en la vida y lo habría sido también en términos históricos si de la modernidad hablamos—, a la respuesta intelectual (Grassi, 1993; 11-12). La corrección cartesiana fue, pues, posterior. Y lo mismo sucedió, en términos políticos, con la propuesta comunitaria de nuestros teólogos que fue, por eso mismo, incapaz de secularizarse, lo que sí llevaron a cabo, a partir de las mismas bases escolásticas, los teóricos del pensamiento político en Inglaterra que lo hicieron sobre la base de los derechos del individuo como realidad previa a la comunidad.

Cuando una sociedad queda fragmentada en agrupaciones de tipos, inarticuladas entre sí, como le sucedió a España a comienzos del XVII, la razón analítica es sencillamente inútil porque ésta explica regularidades pero no las excepciones o las situaciones singulares. Quienes entrevieron que se estaba produciendo una disociación entre los individuos y las nuevas formas de organización política en un mundo que comenzaba a extenderse y “globalizarse” —si se me permite este abuso del lenguaje— trataron de denunciarlo lógicamente en clave, es decir, en un lenguaje críptico, a los censores del orden teocrático hacia el que había derivado la vieja utopía cristiana.

Como muy bien ha explicado José Antonio Maravall:

es el espectacular y problemático desajuste de una sociedad en cuyo interior se han desarrollado fuerzas que la impulsan a cambiar y pugnan con otras más poderosas cuyo objetivo es la conservación. Donde la resistencia a estos cambios fue mayor, sin que en ningún caso pudieran quedar las cosas como estaban, no se dejaron desarrollar los elementos de la sociedad nueva y se hallaron privilegiados todos los factores de inmovilismo. En tales casos, como el de España, los efectos de la crisis fueron más largos y de signo negativo (1983: 69).

En definitiva, no tuvieron en cuenta que había tres factores que modificaban radicalmente la situación de España: la extensión geográfica del territorio, la cantidad de gente, es decir, la población que había de ser organizada y, sobre todo, la heterogeneidad de lo que se llamaron durante mucho tiempo razas, y que hoy denominamos culturas. Mas, si el viejo modelo de razón-fe medieval era ya inviable, el que estaba a punto de comenzar en Francia e Inglaterra era, por entonces, inútil para la Corte española. La escolástica servía para legitimar la cosmovisión de la monarquía católica pero no daba cuenta de los problemas singulares, concretos, circunstanciales de las gentes que vivían bajo ese modelo; por el contrario, la razón analítica podía dar cuenta de las regularidades pero tampoco de las excepciones. Que Cervantes abordara la cuestión de la locura como inadecuación de la instalación del hombre en el mundo antes de hacerlo con la normalidad era, por paradójico que pueda parecer, perfectamente lógico. Tuvo la genialidad —él mismo como ingenioso— de inventar un género nuevo, la novela, para dar cuenta de esa situación.

Así pues, en España la sospecha fue anterior a la razón y no es casual que intelectuales como Schopenhauer (Losada, 2011) o Nietzsche o Marx se fijaran en España cuando esa misma razón sufrió crisis severas. Debería esto tenerse en cuenta cuando se analizan las llamadas filosofías de la sospecha o los procesos que

se agrupan bajo el epígrafe de lo irracional. Antes que Schopenhauer lo habían hecho otros autores del XVIII y comienzos del XIX pues ninguno quedó al margen de esas propuestas que surgieron en aquella primera mitad del XVII español: Cervantes, Gracián o Calderón. Y lo mismo sucederá después. Nos da cuenta J. Bertrand de las numerosas traducciones cervantinas al alemán y de cómo en Alemania se celebró “con gran fervor” el tercer centenario de 1905 y la cantidad de ediciones y traducciones que de *El Quijote* había en la Biblioteca Municipal de Munich (Bertrand, 1950: 205). No es casual, en absoluto, que esto fuera así pues la atención sobre el proceso español era tan necesaria como inevitable, con la única salvedad de que no fue estudiado en términos históricos sino en términos de naturaleza humana o de “Cultura”, utilizado este término en el sentido alemán. En este modelo de interpretación la deriva hacia la singularidad o rareza estaba a la vuelta de la esquina. Hicieron una valoración del barroco español en clave alemana, utilizando la dialéctica sujeto-objeto en el contexto del idealismo que, después, cerrando el bucle, hemos terminado por interiorizar nosotros mismos. De ahí han nacido las imágenes de España —o América Latina— y de Europa como realidades contrapuestas en términos de “barbarie y civilización” (por ejemplo Sarmiento o Vasconcelos por citar dos representantes bien cualificados de esta polémica) o de anomalía frente a normalidad. No es casual tampoco que José Ingenieros escribiera un libro intitulado *La cultura filosófica en España* (1916) que trataba de mostrar ese mismo dualismo que había leído en Sarmiento, aplicado a la tradición “civilizada” de Cataluña frente a la barbarie del teocratismo castellano. Ahora se trataba de salir de un “absurdo histórico”, como califica Ingenieros al intento de mantener un imperio teocrático universal concebido por los primeros monarcas de la casa de Augsburgo. Es, en este punto, en el que debe situarse la función de la literatura por cuanto, como ha visto con mucho acierto Raquel Asun, en

este proceso “lo lineal y lo objetivo serán destruidos por la literatura que impone modelos y referencias, que selecciona los temas y ofrece la posibilidad de un tratamiento a su altura. Es precisamente la literatura la que crea un ámbito nuevo”. Y añade un poco más adelante: “*El héroe, El discreto, Oráculo manual* ejemplifican genialmente el proceso de enriquecimiento del escritor, cada vez con más evidencia dueño de un saber que quiere hacer total en cuanto intenta que abarque el sentido de la existencia misma; y dueño de una palabra que aspira a convertirse, por la sutiles connotaciones que a ella acuden, en único vehículo de verdad” (Asun, 1990; las cursivas son mías). Literatura, claro, que opera como filosofía o, dicho de otra manera, que realiza la función que había realizado, hasta ese tiempo histórico, la filosofía que se escinde entre la cátedra y el papel, entre la escolástica universitaria y la que deriva en otra clave por donde se inicia en España, mediante un escorzo, ese tiempo que se ha llamado de la Modernidad. Los géneros que llamamos literarios se convierten en medios de realización de fines filosóficos, pues no otros parecen ser la “búsqueda del sentido de la existencia” y la de constituirse en “único vehículo de verdad”.

No conocía, hasta leerlo en la edición de José Ingenieros, lo sostenido por Julio Cejador en su prólogo a *Guzmán de Alfarache*, en la edición casi contemporánea del texto unamuniano y que apenas ha sido recordado:

Dicen por ahí que no ha habido filosofía en España, y realmente si algo ha habido en España, ha sido filosofía. Por ella carga tanto a no pocos la lectura de *Guzmán de Alfarache*, y por no tener paladar para saborear la filosofía española es por lo que muchos no leen el *Criticón* ni entienden el Libro de Buen Amor, desprecian el *Corvacho* ni aun el *Quijote*.

Porque todo eso es filosofía española y sus autores son los ingenios españoles. Pintar por pintar, describir por describir es cosa que nunca se hizo en España, y si a eso llaman algunos el arte por

el arte, como meollo del ser del artista, en España no hubo jamás artistas, como no hubo filósofos. Pero si la moral es filosofía y lo más entrañable de la filosofía, hubo en España filosofía y hubo filósofos: ¡demasiados filósofos y demasiado filósofos! Los que piden que se les descargue el *Guzmán de Alfarache* piden menos filosofía.

Hasta aquí llega la cita de Ingenieros pero el texto de Cejador continúa en los siguientes términos que hubiera debido incluir para comprender adecuadamente el juicio de este jesuita, autor de una voluminosa obra sobre lengua y literatura españolas:

Si arte es llevar a un libro la vida y la vida no son más que las costumbres como brotes del carácter y de la voluntad, vive Dios, que también hubo en España artistas: esos mismos moralistas filósofos.

Porque ese es el nervio de toda nuestra literatura y ese el valer de todos nuestros ingenios: la nota ética. No moral abstracta y desollada: que no sería arte. No arte por el arte, charlar por charlar: que no sería filosofía. No tesis ni testarudez en llevarlo todo a un fin moral por tema de conciencia religiosa o filosófica: que no sería ni filosofía ni sería arte, sino cartilla de dómine a palmetazo limpio o catecismo a puro cañazo de párroco (Cejador, 1913: 7-8).

Me llamó la atención que un positivista argentino reprodujera este texto de Cejador y que le sirviera, a su manera y probablemente sin haber entendido bien el sentido del mismo por haberlo cortado antes de lo preciso, para rescatar del que llama siglo “agonizante”, a “tres grandes genios”: Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián. Y, si bien, no acierta a decir nada extraordinario de Gracián, no duda en asignarle “el primer rango entre los moralistas españoles de su siglo” y reconocer que “su mérito, como pensador, consiste en cierta unidad de criterio moral —un desdeñoso escepticismo— para apreciar los hombres y la sociedad. Sinopsis singular de fuentes

heterogéneas, Gracián acaba por adquirir una personalidad propia como estilista y como pensador” (Ingenieros, 1913: 151). Seguramente establece una separación más que discutible entre las funciones de “moralista” y “filósofo” que no sé si se pueden proyectar a las de “moralidad” y “filosofía”, mas no por eso dejó de quedar fascinado por esta forma de escritura y por seguir su senda en *El hombre mediocre*, texto casi contemporáneo, aunque algunos años anterior, al intitulado *La cultura filosófica en España*, cuya génesis sería interesante conocer así como conocer, también, si hay alguna conexión entre ambos. Lo que Cejador había asociado: filosofía y ética, decir literario y sentido filosófico del mismo, como expresión de la cultura española, queda disociado cuando no enfrentado en el juicio de Ingenieros. Sin embargo, que a Ingenieros no le pasara desapercibido ni el comentario de su contemporáneo español ni el significado de estos literatos españoles en su propio texto cuya pretensión era explicar la cultura filosófica española es muy significativo. Indica, en ambos, la sensibilidad por una tradición que no se había comprendido bien por no haber separado el juicio sobre la situación política de la España del XVII y el juicio sobre los escritores que la diagnosticaban y prescribían.

La distancia de tres siglos de historia, dos tiempos históricos diferentes entre Gracián e Ingenieros, salvo que, cuando escribe Ingenieros el ensayo sobre *El hombre mediocre*, pudiera aplicársele, en términos de análisis de la realidad argentina, el mismo calificativo de “agonizante” que aplicó él mismo al siglo español de Gracián, debe ser tenida en cuenta; pero, también, debemos apreciar si hay una continuidad en la forma de acometer el análisis de situaciones que siguen considerándose excepcionales, singulares, de la otra cara de la modernidad con la que se compara esta forma de modernidad que fue, en su construcción, anterior. Gracián estuvo casi en el principio, en aquel tiempo de cuyas características hemos dado cuenta, calificándola como de crisis (nombre que da a

los capítulos de *El criticón*); Ingenieros lo está en este otro tiempo de comienzos del XX, también de crisis de la razón. Caturelli señala que el detonante de *El hombre mediocre* habría sido el agravio a que habría sometido a José Ingenieros el presidente Sáenz Peña al designar al segundo de la terna para la cátedra de Medicina Legal (Caturelli, 2001: 470). Sin embargo, Hugo Biagini, autor del estudio preliminar de la más reciente edición (2011) toma distancia de esta interpretación tan restringida, para situarlo hacia 1910 como fruto de un curso impartido en la Facultad de Filosofía, “siendo publicado su núcleo duro en el diario *La Nación* y en los *Archivos de Psiquiatría* al año siguiente y poco más tarde, bajo forma librerca, durante el traslado de su autor a la península ibérica” (Biagini en Ingenieros, 2011: 10).⁴ Es importante este matiz por cuanto lo sitúa como una obra de reflexión cuyo carácter adquiere un alcance mayor que simplemente dar respuesta a una cuestión personal.

En realidad, el momento de Argentina era muy interesante, con fuertes contradicciones en el paso del gobierno de Figueroa (1906-1910) al de Sáenz Peña (1910-1914) antes de la primera gran guerra. Se situaba entre el modelo europeo que se admiraba y un país “anarquizado, pobre, con la tercera parte de su territorio ocupado por los indios, sin moneda propia y sin capital federal. En 1910, en cambio, podía exhibirse como la expresión más acabada de la civilización europea en América, con un servicio de educación formidable, una clase media que lo destacaba de otros países del continente, una gran continuidad institucional y una clase dirigente importante” (Luna, 2007: 136). Quizá fuera esa distancia, entre unos y otros sectores de la sociedad, el problema más importante y lo que está detrás del diagnóstico que esconde el libro de Ingenieros. La opción por el eurocentrismo, como recuer-

⁴ Señala Biagini que “el propio Ingenieros pudo haber implementado el libro con esa finalidad”, la de responder a la decisión de Sáenz Peña, pero que “la exégesis indica que su contenido primigenio resulta bastante anterior”.

da Biagini a propósito de la carta crítica publicada por Ingenieros en la *Revista de América*, el mismo año de su famoso libro, en que arremetía contra el criollismo y el indigenismo, hacía de este tiempo en Argentina también un anacronismo. En este caso se debía al intento por adelantarse al mismo sin recorrer las mismas etapas que la Europa admirada que, a su vez, se enfrentaba a la terrible crisis de la gran guerra. Es decir, a un fracaso que daría paso, poco después, al fascismo y al nazismo.

Se trata, en ambos casos, de influir en los procesos sociales pero, de manera bien diferente, por cuanto la naturaleza del anacronismo al que se enfrentan también lo es: la edad dorada conseguida o la edad dorada por conseguir; o, dicho de otra manera, hablaríamos de la recurrencia al clasicismo como referencia para la recuperación frente a la civilización como objetivo. O, aún de una tercera: el discreto —la *aurea mediocritas*— como modelo enfrentado al mediocre como impedimento al desarrollo lleva a sostener un pesimismo lúcido, en el caso de Gracián, y una posición ambigua, cuando no reaccionaria, por parte de Ingenieros.

El jesuita aragonés fue, tras Cervantes, quien se dio cuenta de que había que ofrecer las claves que deben regir la vida del hombre en el mundo y su lugar natural. Se resumirían en dos: saber y obrar. El saber, lógicamente, ha de serlo, precisamente, del mundo y la acción debe serlo sobre uno mismo. Esta es la diferencia entre el barroco y la época posterior del progreso a la que ya pertenece Ingenieros, confiado en que la ciencia, guiada por una moral del ser superior, opuesto al mediocre, será capaz de cambiar el rumbo de los acontecimientos. Para ambos valen, con contundencia, las palabras antes mencionadas de Raquel Asun sobre la no linealidad y objetividad del orden de los acontecimientos, aunque bien pudiera parecer otra cosa en el plano de la lógica pues esta ciencia reduce los acontecimientos a la linealidad y objetividad, pensando que es realizable el control del mundo por parte del pensamiento

humano. Mas el mundo, y el tiempo podríamos añadir, es todo menos una línea recta. Por el contrario, ambos están llenos de recovecos y ángulos ciegos ante los que hemos de estar prevenidos. El más capaz será precisamente el discreto. Para José Ingenieros es la actitud defensiva, hasta la honestidad como ejemplo de esa actitud, el freno que impide acceder al desarrollo y la emancipación. Basta que haya hombres superiores, creativos, impulsores, imaginativos, ajenos a la discreción de la medida, para que el progreso sea posible. También es cierto que los dos escritores, tan distanciados en el tiempo, buscan dotar de un sentido la existencia, pero su pertenencia a épocas tan diferentes marca, a su vez, las estrategias: de repliegue en el caso de Gracián; de proyección social y política si hablamos del escritor argentino. En todo caso, estamos hablando de un pensamiento de estructura literaria puesta al servicio del pensamiento filosófico. Filosofía que ni renuncia a los seres concretos, ni cambia estos por conceptos elaborados racionalmente como sus realidades alternativas. Hacer concepto aquí, al modo de Gracián, y en esto no está tan distante Ingenieros con el puente de Nietzsche, es saber atenerse a las cosas mismas, a las circunstancias y, sobre todo, a las ocasiones, singulares por definición, pero no ajenas a las regularidades que la razón debe descubrir para enseñarlas.

Así pues, no hablamos de un pensamiento irracional, pues racional es y bien racional, pero si se opone al geométrico o cartesiano lo hace porque no busca replegarse en un movimiento de autoconciencia buscando en ese proceso el conocimiento, confiando en que la realidad externa sea igual a la realidad pensada o, si no, haciendo que lo sea, sino proyectando sobre la experiencia cotidiana la capacidad de iluminar que se le supone. Mientras el primero representa un acto de violencia con la realidad, el segundo hace lo propio consigo mismo, pero mitigando la violencia con el buen

gusto del propio lenguaje, lo que ni siquiera es capaz de hacer la otra forma de conocimiento.

Por decirlo metafóricamente, es la diferencia que hay entre el gran barco que cruza el océano sin necesidad de atender a las mareas o a las olas, incluso modificándolas o alterando el mar en su navegación si es necesario para seguir el rumbo fijado de antemano; y el barco, de menor tamaño —fuera antes igual de grande o no lo haya sido nunca—, que lo ha de hacer sorteando obstáculos, sin cambiar nada, y buscando no hundirse para llegar, también, al lugar elegido. Dos formas de pensamiento, dos técnicas del comportamiento, si así quiere decirse, nacidas de experiencias distintas, complementarias entre sí y ni mucho menos antagónicas como se ha mostrado.

Durante demasiado tiempo se ha analizado este proceso en términos dialécticos considerando que el primero era el filosófico mientras el segundo era literario dicho de manera más despectiva que otra cosa. Grave error. La fortísima recuperación de Gracián, desde hace más de una década, lo ha puesto de manifiesto. Esta nueva edición del libro de Ingenieros viene a ratificar su vigencia. Quizá sean las épocas de crisis en las cuales se nos aparece con más lucidez este autor pero no tendría por qué ocurrir solamente en esos tiempos pues, como señala el puertorriqueño Rubén Soto, “Gracián pone en paralelo la mayor prudencia con la más sazónada madurez” y eso tiene que ver con el sentido de la ocasión, a la que siempre está unida la misma prudencia, en otra cosa no consiste la filosofía “sino en conocer la ocasión de cada cosa” (Soto, 2005: 43 y 44). Esta es la modernidad que me parece ha quedado olvidada, aquella que descubrió Ortega, sería interesante saber a través de quién, y que le llevó a recuperar conceptos como la perspectiva, la circunstancia, etc., para volver a situar la vida “como principio radical”. Quizá fuera el desarrollo de la biología en la segunda mitad del XIX y la primera del XX, junto a la idea de evolución y de his-

toria, los que impulsaron esta renovación no ajena a una revisión de la propia historia de España. Pero no fue suficiente, bien porque no fue capaz o porque no quiso afrontar las consecuencias. Pedro Cerezo ha sido quien ha abordado, con más insistencia, en los últimos años, la cuestión de las fuentes barrocas de Ortega que ya apuntara Maravall hace muchos años, pero aún cuesta romper la inercia de no pensar en ello cuando se trata de corregir principios que se creen asentados.

La propuesta de Gracián fue, con seguridad, conservadora: no hacer mudanza en tiempos de crisis era su lema. Habría propuesto mantener el equilibrio del mundo cortesano, que no se modificara el equilibrio que el cosmos tiene tal como le ha sido fijado por la Providencia. Es bien sabido que, al tiempo, puso de manifiesto los mil y un resortes del poder y cómo defendernos de ellos ya que no se les puede modificar pues las cosas “son como son”. Mas, con las estrategias expuestas ¿acaso no se cambia el mundo? Seguramente no se hace de manera dialéctica, perpendicular a la realidad, en términos de sí o no; se hace de forma oblicua, en términos de “pero”... que lleva a fin de cuentas cuando se busca “el hombre en su punto”⁵, diálogo entre el canónigo oscense Manuel Salinas y el autor, que les lleva a concluir lo difícil que es conseguir tal hazaña. Será el autor el que testifique que “no hay bastante aprecio para un hombre en su punto” ya que antes había sido el canónigo el que había confesado que “no hay estrella fija de la luna para acá” o, dicho de otra manera, que hay “continua mutabilidad en todo”, por lo cual, “o se crece o se declina, desvariando siempre de tanto variar” (ver Ingenieros, 1916: 108 y 109). Poca soberbia le cabría a la razón cuando la lógica de los acontecimientos se le escapa, cuando sabemos que a ellos solo pertenece porque el mundo es autónomo, que se rige por sus propias leyes. Ser hombre en su punto es ser culto, como el sobrio arte griego, ejemplo para el propio hombre

⁵ Ese precisamente es el título del “realce” que figura como número XVII.

que para serlo —para ser hombre— ha de ser culto y aliñado, y estas cualidades deben afectar al saber y al querer, a la inteligencia y a la voluntad por igual. Recordaba el rector de la Universidad de Lisboa las palabras de George Steiner cuando mencionaba las contradicciones de la modernidad que han llevado a que las “humanidades” no hayan humanizado por cuanto la misma cultura que produjo el gran arte musical o literario fue el que causó las masacres del siglo XX.⁶ El pensamiento graciano es un pensamiento de la voluntad y no sólo de la inteligencia pues saber y no hacer es cosa de gramáticos y no de filósofos. Saber es imprescindible para vivir y no se vive si no se sabe, o lo que es igual, no puede haber voluntad ajena al saber pero debe serlo sin afectación, en la distancia justa:

Demás de ser deliciosa, que realmente lo es esta gran comprensión de los objetos, y más de los sujetos, de las cosas y de las causas, de los efectos y afectos, es provechosa también. Su mayor asunto, y aun cuidado, es discernir entre discretos y necios, singulares y vulgares, para elección de íntimos; que así como la mejor treta del jugar es saber es saber descartarse, así la mayor regla del vivir es saber abstraer(se) (Gracián, 1993: 117).

Y aquí damos un paso más: si vivir es hacerlo de manera sazónada, en un equilibrio inestable siempre, por cuanto todo cambia de manera permanente; si vivir es una hazaña, una heroicidad, en estos términos gracianos sería lo contrario: la de quien se sabe obligado a ser héroe —agónico podríamos decir pidiéndole prestada la palabra a Unamuno— pero que no debe aparentarlo para no caer en la ridiculez o el engolamiento y, por consiguiente, está obligado, igual y paradójicamente, a ser un antihéroe que no puede caer en

⁶ Palabras de apertura en el XVI Congreso Iberoamericano de Enseñanza Universitaria. Universidad de Oporto, 24 de junio de 2012.

hazañería ya que la realidad, el mundo cambiante, las circunstancias dejan en nada aquello que parecía un ejemplo de comportamiento inmutable. No hay nada peor que un héroe ridiculizado por las circunstancias. El héroe deber ser, pues, discreto, lo que no deja de ser una paradoja pero, al igual que casi todo en el juego de espejos de la escritura graciana, también aparente, pues esta sería la única manera de ser héroe de verdad. Es el revés donde está la verdad y casi nunca en el envés.

Pues este paso nos lleva, como le llevó al propio Gracián, a recordar a Don Quijote quien quiso ser héroe porque creyó que todo lo sabía ya que lo había leído en los libros y, por eso mismo, realmente cayó en el ridículo. Quedó en “hazañoso” —de hacer— cuando quiso dar una lección al mundo de cómo debían ser las cosas en su acontecer pero como héroe fue lamentable, tan solo salvado de la tragedia por la comicidad cervantina. Olvidó que antes de saber, se entiende que a través de experiencia, hay que “desaprender” (Gracián, 1993: 117).

Así pues, al fondo de la reflexión graciana está, como decíamos, la reflexión cervantina a la que quiso corregir en lo que hubiera podido tener de ejemplarizante aunque, considero, siguiendo la interpretación de Valera, que no fue así por cuanto el propio Cervantes ya ridiculizó y caricaturizó a los andantes de “abatida hinchazón”; y no solo a los pasados sino a los que hubieren de venir y, si bien sintió ternura por su personaje hasta dejarle morir en paz para ser recordado, eso tiene sentido porque en Don Quijote moría un proyecto que merecía ser recordado pero no realizado. Era de los españoles mismos.

Gracián, medio siglo después (o menos si nos guiamos por la fecha de edición de la segunda parte del libro cervantino) va más por lo derecho, y la ternura ya ha desaparecido: “Parecen —dirá— increíbles tales hombres, pero los hay de verdad, y tantos que tropezamos con ellos y les oímos cada día sus ridículas proezas, aunque

más las quisiéramos huir, porque si fue enfadosa siempre la soberbia, aquí reída, y por donde buscan los más la estimación topan con el desprecio; cuando se presumen admirados, se hallan reídos de todos” (118-119). ¿Y quiénes son? Pues aquellos que no son capaces de unir la diligencia a la inteligencia y viceversa, y quienes, sobre todo, no saben que la vida debe ser una “culta repartición”, título del último realce que muestra las estaciones de la vida de un “discreto”. Si los dones se distribuyen en el tiempo de la vida, de poco valen las definiciones cerradas. Se ha de narrar y descubrir un lenguaje que sea camino y estaciones, esos mojones del camino que recuerdan el paso y la estancia, lo singular y lo universal, biografía e Historia, “gran madre de la vida, esposa del entendimiento e hija de la experiencia”, “la que más deleita y la que más nos enseña” (133). Y no perder de vista al personaje, cada ser humano, cada tipo, pues no hay vida sin vivientes y son estos quienes pasando el espejo van mostrando el paso del tiempo y los distintos efectos que producen los saberes: poesía, filosofía, cosmografía, astrología, filosofía moral... en cada una de esas etapas o jornadas del vivir concreto pues “hácese muy diferente concepto de las cosas, y con la madurez de la edad se sazonan los discursos y los afectos” (135). De tal modo que el propio Gracián no tuvo más remedio que compendiar su filosofía en una novela, en una historia concreta pero ejemplar, la de Cratilo y Andrenio, dos tipos al fin de cuentas, símbolos ellos mismos pero reales en cada tipo, es decir, en nosotros mismos. Universalización de vuelta, no previa, es decir, no hecha a la ida, sino concepto que se hace mientras se va volviendo, al tiempo que se vive y, claro está, se vive haciendo concepto.

Demasiado tiempo nos ha pasado desapercibida esta forma de filosofar en clave literaria porque literatura hemos llamado a los discursos siempre que hay tipos o personajes en el discurso pero, con Cejador, sabemos ya que la vocación de esta escritura fue siempre filosófica porque fue España la sociedad donde podían surgir,

y así sucedió, pensadores que reflexionaran sobre el devenir de la vida, precisamente porque era la vida, antes que el pensamiento, la que estaba en crisis. Y estaba en crisis porque había fracasado la forma de pensamiento sobre la que se había intentado justificar la vida, bien por haberse anticipado, bien por haber sido concebido al margen de la vida o por no haberla tenido suficientemente en cuenta.

Recuperar el pensamiento obligaba a servirse de tipos, de personajes que hicieran creíble la rectificación que pasaba, antes que por cualquier otra, por la creación de un hombre discreto, por *El discreto*, y eso exigía géneros que la preceptiva moderna ha asignado a la literatura. Descubrir esto requiere fijarse en la experiencia colectiva que subyace a la creación filosófica y, en el caso concreto que nos ocupa, en la experiencia de la España que pasa del Renacimiento al Barroco. Si se hubiera hecho esto no habríamos pensado que estábamos excluidos de la filosofía moderna.

El caso de José Ingenieros es muy diferente pero ha de estudiarse dentro de una cierta continuidad con lo dicho. ¿No quería, acaso, Argentina —los argentinos— ser héroe(s) de novela? ¿Se habían planteado si había correspondencia entre los deseos o sueños y las condiciones reales en su historia tras cien años de independencia? A partir de estos interrogantes, ¿quién es ese hombre mediocre del que nos habla José Ingenieros? O, ¿quién sería su antagonista?

Son preguntas que no se responden fácilmente, si bien parecen anticipar la teoría de las minorías selectas de Ortega, muy vinculada a los ideales de la generación de las vanguardias, años de vitalismo, culto a la vida, al deporte, la música, el cine, las formas de expresión... que, sin embargo, coinciden con la primera gran guerra y la posterior crisis en España y en los años treinta de Argentina.

Cuando Ingenieros habla de los ideales basados en la experiencia, libres de adherencias metafísicas o de fantasías, está proponiendo la idea de un “emprendedor”, como ahora se dice. Es un

ideal de juventud y, por eso, se queja ante Cervantes de que hiciera salir a su “héroe” en “persecución de la quimera” a “tan avanzada edad” (Ingenieros, 2011: 137). No estoy seguro de que Ingenieros hubiera entendido bien a Cervantes ni de que Don Quijote representara al idealista que Ingenieros buscaba. Un desajuste importante se produce en la obra del positivista argentino salvo en un punto: la recuperación de la singularidad frente a la masa o la medianía. Para ello reinterpreta el concepto de *aurea mediocritas* y no está, me parece, tan lejano del propuesto por Gracián aunque sí deviene por otro camino que se aproxima a un sentido epicúreo: “Un mediano bienestar tranquilo es preferible a la opulencia llena de preocupaciones” nos recuerda, citando el proverbio árabe (147), para negar que el concepto clásico tuviera algo que ver con el hombre mediocre cuyas características estudiaba la psicología moderna. Estaría de acuerdo siempre que hablemos de un hombre superior, opuesto radicalmente al vulgar “aguafuerte” de la mediocridad. Curiosa esta mezcla de positivismo e idealismo (de los ideales) que lleva a Ingenieros a considerar a Sancho Panza como “la encarnación perfecta de esa animalidad humana. En su persona resume las más conspicuas proporciones de tontería, egoísmo y salud” y encarna los apetitos frente a aquellos ideales, el servilismo frente a la dignidad, la credulidad... y “las absurdas creencias imitadas de la ajena” que provienen de los “delirios originales de su cabeza”, es decir de su amo. Y cierra su curioso argumento Ingenieros apoyándose en Unamuno:

A todos [se refiere a los autores españoles condescendientes o defensores de la figura de Sancho] respondió con honda emoción el autor de la *Vida de Quijote y Sancho*, donde el conflicto espiritual entre el señor y el lacayo se resuelve en la evocación de las palabras memorables pronunciadas por el primero: ‘asno eres y asno has de ser y en asno has de parar cuando se te acabe el curso de la vida’; dicen los biógrafos que Sancho lloró, hasta convencerse de

que para serlo faltábale solamente la cola. El símbolo es cristiano. La moraleja no lo es menos: frente a cada forjador de ideales se alinean impávidos mil Sanchos, como si para contener el advenimiento de la verdad hubieran de complotarse todas las huestes de la estulticia (Ingenieros, 2011: 170).

Curiosa, también, esta forma de argumentar del escritor argentino por cuanto no queda claro si realmente Don Quijote, de cuya cabeza habrían salido “delirios originales”, está cerca de ser un hombre superior, ya que aquellos se convierten en “absurdas creencias” al ser imitadas por Sancho. Si los ideales del hombre superior lo son, ¿por qué tendría que ser negativa su imitación? Algo no entendió bien de la obra cervantina o se le fue la mano al querer poner el énfasis en la creación, como actividad virtuosa, frente a la imitación. Y tampoco es muy claro que Unamuno fuera un buen aliado para justificar su propuesta. Simplemente, cuando se opera con tipos o personajes la construcción del pensamiento se debe a otra lógica distinta —la de la ironía— de la que parecía carecer José Ingenieros. Su propuesta es lineal y, como nos había advertido Raquel Asun (ver Ingenieros, 1916) la literatura rompe esa forma de argumentación para situarse en otras formas sutiles que no sé si fue capaz de entender. Por eso, precisamente, hay un desplazamiento de los conceptos a los personajes, porque con ellos es más fácil atender a las sutilezas. Mas Ingenieros escribe un libro de combate, con la dialéctica propia del lenguaje conceptual, y eso le impidió obtener el rendimiento que su propuesta inicial pudo haber tenido. Suele ocurrir a los filósofos cuando escriben novelas.

La propuesta de Ingenieros deriva en una crítica al sistema democrático o hacia la que pudiéramos llamar difusión democrática de la cultura que habría sufrido un deterioro. Ahí está su referencia explícita a Sarmiento quien habría tomado “en la borrasca el timón” para pilotar “un pueblo hacia su ideal. En la aurora mira lejos un Ameghino y descubre fragmentos de alguna Verdad en for-

mación. Y todavía varía en sus dominios: fórmase en su derredor, como el halo en torno a los astros, una particular atmósfera donde su palabra resuena y una chispa ilumina: es el clima del genio. Y uno solo piensa y hace: marca un evo” (Ingenieros, 2011: 186). Con seguridad son aceptables algunas de sus críticas a la democracia que “prácticamente ha sido una ficción” o discutibles sobre su funcionamiento práctico, pero lo son menos las que hace sobre sus bases teóricas cuando afirma que “es una mentira de algunos que pretenden representar a todos” pues “la premisa de su mentira fue la existencia de un ‘pueblo’ capaz de asumir la soberanía del estado. No hay tal: las masas de pobres e ignorantes no han tenido, hasta hoy, aptitud para gobernarse: cambiaron de pastores” (187). Mas, ¿esto es válido universalmente, por ejemplo, para Inglaterra o lo era solamente para Argentina? ¿Cómo se plasma su modelo de la “aristocracia del mérito” como régimen ideal frente a las que considera mediocracias? ¿Qué significa la expresión “justicia en la desigualdad”? (190) ¿Es una vuelta al despotismo ilustrado o algo semejante?

En España, Costa había, poco antes que Ingenieros, apelado al “cirujano de hierro” como forma de superar una situación oligárquica y caciquil. Por algunas cartas sabemos que su propuesta buscaba no un militar, como ha solido decirse, sino a un intelectual de la talla de Giner de los Ríos, Ramón y Cajal o Pérez Galdós. No anda muy alejado Ingenieros cuando en su último capítulo, intitulado “Los forjadores de ideales”, recupera a Sarmiento o Ameghino, un maestro y reconocido naturalista argentino que falleció el mismo año que Joaquín Costa, es decir 1911, como “el genio pragmático” y el “genio revelador” cuya reciedumbre moral quedaría resumida en el último epígrafe del libro: “La moral del genio”. Puede parecer, ahora sí, paradójico que apele a la fe como “la fuerza del genio” pues la fe es “como la antítesis del fanatismo”, por cuanto “la fe es tolerante: respeta las creencias ajenas” (212).

Sería interesante preguntarse de qué fe habla Ingenieros y, finalmente, cómo podemos reconocer al poseedor de esa fe tolerante, es decir, al genio.

La recuperación de su obra en esta reciente edición, que continúa la importante difusión que siempre ha tenido en Argentina, indica que, pese a las muchas contradicciones que el libro encierra, toca algunos puntos de alta sensibilidad como lo hizo Costa o como lo haría después Ortega. ¿Era la ideología del liberalismo individualista y conservador? ¿Era una forma de defensa de los movimientos del proletariado? Vistos así tendrían interés histórico pero lo importante sería saber por qué se reeditan ahora en lugares tan alejados tanto Gracián como Ingenieros y por qué son tan leídos.

Quizá se deba, efectivamente, a que, en última instancia, la confianza (o la desconfianza) se asienta en el ser humano, en los hombres de carne y hueso en la medida que encarna aquellas virtudes positivas (o las negativas, si no neutrales, como le parece a Ingenieros la honestidad) que se consideran excelsas y que hacen a los hombres (a algunos) ser “genios”. Solo nos faltaría por saber qué hacemos con los demás seres, también de carne y hueso.

Sólo la literatura ha abordado estos asuntos a lo largo de siglos, con la perspectiva de no dejar indiferente al lector. Y han sido esos grandes personajes los que han simbolizado estas virtudes o aquellos vicios. Al final sabemos que es preciso verlos y palparlos en la lectura para poder confiar —o no— en ellos, una vez conocidos y no solo estudiados. Difícil, en todo caso, confiar cuando no hay en quién, y no solo en qué, hacerlo. Desafortunadamente —dicho a favor de la Fortuna, esa hada heredada del Barroco—, esta modernidad no ha sido apenas recuperada para construir esa “buena” vida que el hombre debería vivir... para ser, sencillamente, persona.

Bibliografía

- Asun, Raquel, 1990, “Introducción” a Baltasar Gracián, *El héroe / El discreto / Oráculo manual y arte de prudencia*, Barcelona, Planeta.
- Bertrand, J. J., 1950, *Cervantes en el país de Fausto*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- Calafate, Pedro (dir.), 1999, *Historia do Pensamento Filosófico Português*, I, Lisboa, Caminho.
- Caturelli, Alberto, 2001, *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires, Fundación Centro de Estudios Políticos y Administrativos.
- Cejador, Julio, 1913, “Prólogo”, a Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Madrid, Renacimiento, pp. 7-8.
- Fuentes, Carlos, 30 de noviembre de 2006, “No hay discurso sin nuestra voz” (Resumen del discurso en el Foro Iberoamericano 2006), *El País*, Madrid.
- Gracián, B., 1993, *El discreto*, O.C., t. II, Madrid, Biblioteca Castro / Turner, , pp. 93-183.
- Grassi, E., 1993, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Emilio Hidalgo-Serna (trad.), Barcelona, Anthropos.
- Ingenieros, José, 1916, *La cultura filosófica en España*, Madrid, Imprenta de M. García y T. G. Sáez.
- _____, 2011, *El hombre mediocre*, Hugo Biagini (estudio prel.), Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Losada, J. L., 2011, *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación*, Universidad de Valladolid.

- Luna, F., 2007, *Breve historia de los argentinos*, Buenos Aires, Planeta.
- Maravall, J. A., 1983, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1983.
- Orringer, N., 2005, *Tratado del amor de Dios*, Madrid, Tecnos.
- Pérez Galdós, B., 1972, “La sociedad presente como materia novelable” (Discurso leído ante la Real Academia Española con motivo de su recepción en 1897), en Benito Pérez Galdós. *Ensayos de crítica literaria*, Eduardo Bonet (ed.), Barcelona, Península.
- Serrano Plaja, A., 1943, *El realismo español. Ensayo sobre la manera de ser de los españoles*, Buenos Aires, PHAC.
- Soto Rivera, R., 2005, *Ocasión y fortuna en Baltasar Gracián*, Puerto Rico, Publicaciones Editores, pp. 43 y 44.
- Unamuno, M. de, 1983, *El sentimiento trágico de la vida*, A. Sánchez Barbudo (ed.), Madrid, Akal.
- Valender, J. y G. Rojo Leiva, G., 1999, *Las Españas. Historia de una revista del exilio (1946-1963)*, México, El Colegio de México.
- Welch, J., 2010, *Other voices. Readings in Spanish Philosophy*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Zambrano, M., 1998a, *Delirio y destino*, Madrid, Centro de Estudios de la Fundación Ramón Areces.
- _____, 1998b, “Misericordia”, en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Jesús Moreno (pres.), Madrid, Trotta.
- _____, 2004, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Mercedes Gómez Blesa (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva.

(Artículo aceptado el 28 de mayo de 2013))

José del Perojo y la “cuestión cubana”: la última fase del colonialismo político y económico español en América

Fernando Hermida de Blas
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

En este texto se reconstruye, en primer lugar, la biografía intelectual de José del Perojo, introductor en España del primer movimiento neokantiano (“Primera Escuela de Madrid”); en segundo lugar, se analiza la relación establecida en el pensamiento de Perojo entre el neokantismo, el darwinismo social y la teoría de los partidos políticos; en tercer lugar, se explica cómo Perojo aplica a la “cuestión cubana” su pensamiento en torno a los tres ejes citados.

Palabras clave: José del Perojo, neokantismo, darwinismo social, política, economía, monismo, colonialismo, “cuestión cubana”

Abstract

Firstly, we study José del Perojo’s intellectual biography, who introduced in Spain the First Neokantism (“Primera Escuela de Madrid”); secondly, we analyze the relation that is established in Perojo’s thought between the Neokantism, the Social Darwinism, and the theory of the political parties; thirdly, is explained how Perojo applies to the “cuestión cubana” his thought concerning the three mentioned axes.

Keywords: José del Perojo, Neokantism, Social Darwinism, Politics, Economy, Monism, Colonialism, "cuestión cubana"

1. Biografía intelectual y política de José del Perojo

José del Perojo y Figueras, nacido en Santiago de Cuba el 19 de enero de 1850, inició sus estudios en Santander, provincia de donde provenía su padre, rico indiano que falleció tempranamente. Con la fortuna heredada, José del Perojo diseñó su propio programa de formación universitaria, lo que le llevó a viajar a Inglaterra, Francia y Alemania para obtener una educación que no creía poder encontrar en España. Especialmente significativo fue su paso por la Universidad de Heidelberg, donde conoció a Kuno Fischer (1824-1907), figura destacada de la Primera Escuela Neokantiana Alemana o Escuela de Heidelberg. La primera obra de Perojo fue el ensayo "Arthur Schopenhauer", publicado en 1875 en la *Philosophische Monatshefte*, de Leipzig, uno de los principales órganos culturales de los neokantianos.

Perojo creyó haber encontrado en el neokantismo la filosofía que podría servir de fundamento intelectual a la modernización de España en los campos científico, económico, social y cultural, así como el medio de superar la crisis en la que se veía inmerso el liberalismo español desde el fracaso del krausismo durante el sexenio revolucionario (1868-1874). A su regreso a la Península, se embarcó en el proyecto de renovar el panorama intelectual, difundir el pensamiento científico moderno y "europeizar" España: primero, con la publicación en 1875 de sus *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, condenados en 1877 por el Vaticano debido a la defensa que en ellos se hace de las doctrinas naturalistas de Charles Darwin y Ernst Hæckel; segundo, con la fundación, en

diciembre de 1875, de la *Revista Contemporánea*, principal publicación científica y cultural de la España de la época y plataforma publicitaria de las corrientes filosóficas más avanzadas, de la que fueron redactores jefes Rafael Montoro (1852-1933) y Manuel de la Revilla (1846-1881).

Perojo y Revilla participaron en la "tercera polémica de la ciencia española", iniciada en 1876, en la que sostuvieron que en España no había habido más filosofía que la escolástica tomista debido a la perniciosa influencia de la intolerancia religiosa y el despotismo político, que acabaron con la libertad de pensamiento, unidos a un fallo esencial en el carácter nacional español que dificulta el desarrollo de la racionalidad y la ciencia modernas.

Perojo fundó en 1877 la revista *La Naturaleza* y la Editorial Perojo, de marcada orientación filosófica y científica, dedicada a ofrecer al público traducciones directas de obras de autores extranjeros para vivificar la cultura nacional al contacto con la europea. Entre ellas es preciso mencionar la primera versión al español del *Origen de las especies*, de Charles Darwin, y de las *Obras filosóficas*, de René Descartes, esta última debida a Revilla.

En 1879, Perojo se arruinó, cerró la editorial, vendió sus revistas y se trasladó a París, donde rehizo su fortuna. Después regresó a España y retomó sus empresas culturales. Así, en 1883 tradujo una parte de la *Crítica de la razón pura*, de Immanuel Kant y en 1885, en colaboración con Enrique Camps, *La descendencia del hombre y la selección en relación al sexo*, de Darwin. A partir de entonces desplazó su interés de los problemas filosóficos a los económicos, sociales y políticos, en especial a los que afectaban a la relación de las colonias españolas con la metrópoli, aunque la impronta neokantiana nunca le abandonó. Promovió el trato, en principio igualitario, de los territorios ultramarinos para llegar a su total identificación con los peninsulares. Llevó a cabo esta defensa de las colonias desde su destacada labor como periodista y empre-

sario cultural y desde los cargos políticos que desempeñó durante el resto de su vida.

Perojo inició en 1886 su actividad política pública como diputado fusionista por Caldas (Pontevedra). Ese mismo año se arruinó por segunda vez debido al elevado coste económico que le supuso la fundación y dirección del periódico *La Opinión*. En 1889 fue nombrado Gobernador Civil de Manila, puesto al que renunció en 1890. En 1891 y 1893 fue candidato por Santander, pero el fraude electoral institucionalizado le impidió ocupar el escaño que le pertenecía. Desilusionado, se alejó del fusionismo para vincularse al Partido Autonomista Cubano, y obtuvo en 1894 un escaño por La Habana. Ese mismo año fundó y dirigió el semanario *El Nuevo Mundo* (*Nuevo Mundo* desde 1895), su publicación más exitosa, que continuaría existiendo incluso tras su muerte, pues la familia Maeztu se encargó de mantener vivo el proyecto editorial de Perojo representado por esta revista. En 1898 fue reeligido diputado por La Habana. Defensor de la terminación de la Guerra de Cuba, manifestó su desconfianza hacia el sistema de la Restauración borbónica y abandonó la política. Así, en 1899 centró su actividad en empresas culturales, fundando la Editorial Nuevo Mundo y, en 1900, *Por esos Mundos* y *El Teatro*. Sin embargo, en 1905 volvió a la política activa, siendo elegido diputado por Las Palmas de Gran Canaria en el seno del Partido Liberal Canario, relamente una coalición de varios partidos, en el que Perojo participó como representante del Partido Conservador de Antonio Maura, por quien profesó gran admiración y en quien influyó notablemente, pues Perojo fue, junto con su discípulo Ramiro de Maeztu, el gran teórico del neoconservadurismo español. Fundador de la Asociación de la Prensa Española, en 1906 centró su actividad en la defensa de la libertad de prensa. Pero en 1907, tras ser reelegido diputado por Las Palmas, inició una campaña a favor de la descentralización administrativa de las Islas Canarias. Ese mismo año empezó a de-

dicar su atención periodística y política a las cuestiones educativas, publicando una de sus obras fundamentales, *Ensayos sobre educación*. En 1908 realizó frecuentes viajes a Inglaterra en compañía de Ramiro de Maeztu para comparar la situación de la educación en España respecto de Europa y reunió en el volumen *La educación española* algunos de los discursos parlamentarios que dedicó a esta cuestión. La actividad de Perojo en el ámbito de la política educativa española fue bastante intensa durante sus últimos años de vida.

José del Perojo murió el 17 de octubre de 1908 en su escaño del Parlamento, mientras escuchaba una réplica a una enmienda suya al proyecto de reforma de la administración local encaminada a lograr la división biprovincial de las Islas Canarias: división que no se produciría hasta la década de 1920 durante la dictadura del general Miguel Primo de Rivera.

De haber vivido, es muy probable que dicha enmienda se hubiera aprobado, lo que habría tenido gran impacto, no sólo en la estructura administrativa de las Canarias, sino en la de toda España, pues, en su ideario, España debía configurarse en torno a un poder central fuerte, podríamos decir que de corte autoritario y con un componente mesiánico aunque laico, pero también debía concederse una amplia autonomía administrativa a las regiones, provincias y corporaciones locales, siempre que éstas reconocieran y acataran las decisiones tomadas, en ejercicio de sus funciones, por ese poder central. De hecho, este es el núcleo ideológico de lo que se denomina el "maurismo", es decir, del neoconservadurismo español de inicios del siglo XX. Un núcleo ideológico que sería desarrollado por Ramiro de Maeztu en las décadas posteriores, primero bajo el principio de la "democracia armada" y después de la "armada sin democracia" y fuente intelectual de lo que, de haber triunfado históricamente, podría haber llegado a constituir una suerte de fascismo español.

El sentido que tiene este repaso de los presupuestos intelectuales y políticos de Perojo es comprender su impacto en la visión perojiana de las relaciones entre España y sus colonias, en general, y entre España y Cuba, en particular. Pues, como veremos a continuación, existe una sintonía plena entre las concepciones filosófico-naturalistas y el ideario político de Perojo y su propuesta de resolución de la “cuestión cubana”.

2. Neokantismo, darwinismo social y teoría de los partidos políticos

Perojo cree encontrar en el neokantismo la filosofía que sirva de fundamento intelectual a la modernización de España. Además, el neokantismo tiene la virtud de pretender superar la dicotomía entre unos sistemas idealistas que carecen del debido fundamento empírico —pues se basan en la pura conciencia subjetiva de la persona— y el positivismo, que incurre en la mera acumulación de hechos imposibles de articular entre sí. En cambio, el neokantismo propone una vuelta al pensamiento de Kant, entendido éste en sentido amplio, como corriente “madre” u origen de las diversas doctrinas, tanto científicas como filosóficas, surgidas desde el siglo XVIII. Por tanto, se trata de una lectura positivista o empirista de Kant, pero que intenta no caer en los excesos de la filosofía desarrollada por Comte.

En este sentido, la filosofía que Perojo trae a España se caracteriza, primero, por su rechazo a la metafísica, entendida —en términos kantianos— como especulación vacía, sin límites, sin base empírica, en la que se ven inmersos el idealismo, en general, y el krausismo, en particular. En segundo lugar, establece numerosos puntos de contacto con las doctrinas de Spencer: necesidad de dotar de objeto a la filosofía, de delimitar los distintos campos de conocimiento (ciencia, filosofía...) y de reconocer límites

al conocimiento humano; afirmación de un "monismo crítico", de carácter científico, según el cual materia y espíritu no son sino manifestaciones de una única realidad, de manera que hay una ley común a todos los fenómenos naturales, que no es otra que la causalidad; creencia en el progreso general de la humanidad y en la evolución de las especies, por lo que entronca con la teoría del darwinismo social. En tercer lugar, resalta la importancia de la experiencia, de los hechos ("fenómenos", en terminología kantiana, o "lo cognoscible", en lenguaje spenceriano). Pero, en cuarto lugar, esta proximidad al positivismo —sobre todo al anglosajón— no supone una identificación, ya que justifica y legitima el objeto de la filosofía asignando a la reflexión filosófica dos funciones principales: la de crítica de conocimiento, en especial del conocimiento científico (epistemología), y la de elaborar síntesis totalizadoras a partir de las aportaciones de los saberes científicos modernos, de los saberes científicos positivos, de las ciencias particulares.

Así se rompe con la concepción idealista de la filosofía como saber puramente especulativo, puesto que la filosofía se fundamenta en la experiencia empírica y pasa a estar íntimamente relacionada con la ciencia. Y, a la vez, se rechazan los excesos empiristas de un positivismo que reduce la realidad a un conjunto de hechos cuyo conocimiento corresponde a una multitud de saberes particulares inconexos entre sí. Ahora, señala a la filosofía la tarea de servir de nexo de unión entre dichos saberes, convirtiéndola en una meta-ciencia encargada de articular las diversas ciencias particulares, que antes parecían independientes entre sí.

Perojo cree que, para impedir que se frene el pensamiento, debe darse en él una variedad, una discusión entre las diversas corrientes que aquél tiene y en las que se manifiesta: esto es lo que permite el desarrollo de la cultura y evita caer en la inmovilidad y el enquistamiento en una única línea o escuela de pensamiento. A partir de este rechazo al exclusivismo, surge su firme voluntad de

no aceptar nunca un único sistema filosófico como verdadero y, por extensión, su crítica al krausismo, que él interpreta como una doctrina dogmática y opresiva con pretensiones exclusivistas. En este sentido, los sistemas idealistas no serían, según Perojo, más que “andadores intelectuales, propios para caracteres infantiles” y la filosofía es un conjunto de sistemas en lucha por la existencia, en el que ninguno logra nunca la victoria definitiva sobre los demás.

Si esto se refiere al campo más estrictamente teórico, en el plano práctico, Perojo ve el neokantismo, por un lado, como un medio de superar la crisis del liberalismo español, ya que muchos liberales españoles achacan al krausismo no haber sido capaz de ofrecerle la base intelectual que precisa: el fracaso del Sexenio revolucionario hace que los liberales demanden un tipo de pensamiento distinto del idealismo krausista, pues la base metafísica en la que aquel se sustenta es considerada poco operativa a la hora de encarar las necesidades de España. Por otro lado, el neokantismo introduce en la cultura española una actitud gnoseológica más rigurosa en lo que se refiere al tratamiento de los problemas filosóficos y, en concreto, rechaza las argumentaciones de tipo retórico, moralista o esteticista a la hora de abordar problemas de carácter científico.

Si Perojo muestra su posición en favor de la aplicación de las doctrinas transformistas darwinistas en el plano estrictamente filosófico, en el plano antropológico también asume plenamente las doctrinas del darwinismo social, es decir, de la extrapolación de las doctrinas de Darwin a la esfera social. Así, una doctrina que en origen sólo hacía referencia al ámbito propio de la ciencia biológica se convierte en auténtico principio explicativo de la realidad. Dicho de otro modo, con Spencer, las doctrinas transformistas se convierten en auténtica doctrina evolucionista de la realidad, pues la realidad —recordemos— es una (monismo) y por tanto, se ha de guiar por unas leyes que han de ser iguales para todos sus ámbitos: la teoría de la evolución de las especies y la lucha por la existencia

son elevados al rango de doctrina explicativa de todo lo que ha sido, es y será en el universo.

En cuanto al plano ideológico, Perojo asume la teoría de los partidos políticos desarrollada por Johann Caspar Bluntschli, según la cual en la juventud se milita en los partidos radicales y revolucionarios, en la madurez se pasa a pertenecer a los partidos reformistas y en la senectud se milita en los partidos más conservadores. Es decir, que también en el plano ideológico operan las mismas leyes que provienen de la teoría evolucionista, pues la vida de cada persona reproduce el desarrollo de la vida de las especies: la ontogénesis es un fiel reflejo de la filogénesis. Puesto que, recordemos, la realidad es una y en ella operan unas y las mismas leyes que la rigen, la persona responde al mismo patrón explicativo que se aplica a todos los demás componentes de esa realidad.

De esta manera, comprobamos cómo el pensamiento social de Perojo surge de su pensamiento filosófico y su pensamiento político de su pensamiento social: a partir de su concepción monista desenvuelve su darwinismo social y a partir de éste desarrolla su devenir ideológico, que él mismo seguirá al pie de la letra a lo largo de su vida, desde su temprana militancia en el Partido Liberal Cubano, pasando por su pertenencia al Partido Fusionista y acabando por su activa participación en el giro "maurista" del Partido Conservador.

3. El monismo, el darwinismo social y la teoría de los partidos políticos aplicados a la "cuestión cubana"

En 1879 se produce el primer intento de participación de Perojo en la política cuando se presenta a las elecciones de abril como candidato por La Habana del Partido Liberal Cubano, aunque no es elegido como consecuencia del régimen político caciquil existente tanto en las Antillas como en la Península y del sistema electoral

especial que rige en Cuba, y que está encaminado a asegurar el triunfo automático de los ultraconservadores de la Unión Constitucional. Justo dos años después, en 1881, vuelve a probar suerte, presentándose una vez más candidato por el mismo partido y circunscripción, aunque nuevamente resulta derrotado por idénticos motivos.

En 1884 visita las fábricas de azúcar de remolacha de Silesia junto a un diputado francés, lo que le permite aumentar su conocimiento sobre la producción azucarera y reunir nuevos datos para poder comparar la situación de la principal industria cubana con la de otras zonas de producción. Por eso, cuando reasume decididamente su labor como publicista, mantiene siempre esa marcada tendencia hacia los temas relacionados con las posesiones españolas de ultramar. Así, de los 18 artículos que escribe ese año —algunos de ellos divididos en partes, que publica a lo largo de varios días—, 16 abordan cuestiones coloniales que hacen especial referencia a Cuba. Entre ellos, hay que mencionar los que se refieren a la polémica sostenida con Juan Gualberto Gómez, autonomista cubano.

Para entender esta polémica, hay que señalar primero que cuando en 1881 el Partido Liberal Cubano asume abiertamente un ideario autonomista para la Gran Antilla, Perojo se decanta por el unitarismo, se aparta de aquél y se vincula al Partido Fusionista de Sagasta, que despliega su actividad en la Península, generando en sus antiguos correligionarios cierto resentimiento. Perojo había sido elegido candidato por el partido cubano en 1879 y 1881 gracias al impulso que había dado a su candidatura Rafael Montoro, por entonces vocal de su Junta Directiva. No obstante, él había aceptado pertenecer al partido, a pesar de sospechar que era ocultamente autonomista, básicamente por su amistad con Montoro y porque creía haber encontrado en él un lugar de unión entre las diversas corrientes de la ciudadanía cubana deseosa de reformas económicas, sociales y administrativas.

En segundo lugar, los políticos cubanos consideran a Perojo un "recién llegado" que desconoce los verdaderos problemas y aspiraciones de la isla, y que sólo ha empezado a interesarse por ellos en fecha muy cercana. Aunque esto no es totalmente cierto, sí tiene fundamento la crítica que Gómez le hace, en el sentido de que en el periodo de la sangrienta "Guerra de los diez años" (1868-1878), Perojo se había inhibido bastante y había centrado su pluma más en cuestiones filosóficas, como la difusión de Kant y el neokantismo, que en los problemas políticos, sociales, económicos, etc., de las colonias antillanas¹. Además, a los autonomistas les disgusta la defensa que hace Perojo de la total identificación de los territorios ultramarinos con los de la Península, convirtiéndolos en otras provincias más, con el mismo estatus jurídico y los mismos derechos y deberes. Y más aún, que base su postura en una hipotética recuperación de la antigua tradición española, que, según Perojo, tenía un sentido igualitario que promovía para las colonias un trato idéntico al de los diversos territorios de la metrópoli.

Por fin, las iras de los autonomistas se desatan al leer cuatro artículos que escribe Perojo para el diario republicano *El Progreso*², en los que manifiesta una opinión nada positiva hacia sus antiguos compañeros del ahora denominado Partido Autonomista Cubano, al tiempo que se dedica a desentrañar las actitudes contradictorias que han mantenido en diversos momentos de su quehacer político y a resaltar los importantes cambios que ha ido operando

¹ Así lo señala Juan Gualberto Gómez: "[...] cuando parecía que ninguno podía permanecer extraño en la contienda, el Sr. del Perojo, ni de Cuba se acordaba, ni tenía opinión respecto a los graves asuntos que en ella se debatían [...], sino que entretiene sus ocios y derrochaba ese tiempo [...] en averiguar si Kant estaba en lo cierto o si Krause andaba errado..." (26 de julio de 1884).

² "Los partidos peninsulares y su política transmarina" (2 de junio), "Los partidos antillanos. La teoría del Partido Autonomista" (6 de junio), "El Partido Autonomista Cubano. Su doctrina económica" (11 de junio) y "Los partidos antillanos. ¿Conviene a Cuba la autonomía?" (16 de junio).

su ideario político manifiesto. Estos cuatro artículos son el origen inmediato de la polémica, aunque ya hemos visto que tiene otro remoto, que viene de años atrás.

La discusión se desarrolla de julio a septiembre de 1884, a lo largo de tres artículos de Perojo (divididos en siete partes, publicadas en otros tantos días) y cuatro artículos de Gómez (divididos en nueve partes), y adopta tintes realmente violentos, con acusaciones mutuas, réplicas y contrarréplicas, en las que Perojo acaba por adoptar una actitud racista y propia del darwinismo social cuando se explica la postura de Gómez apelando a su condición de mulato, frente al propio Perojo, que se declara superior por su condición de blanco y europeo. En concreto, Perojo afirma, literalmente, que él (Perojo) es “darwinista rancio y acérrimo partidario del escalonamiento físico y moral de las razas. Esto sentado, considere mi adversario la chacota y cuchufleta que otro menos frío podría enhilarle al verle echárselas de dómine discrepante y de buido catedrático con un individuo de raza indo germánica que entre los suyos tiene probado que no es manco ni de los más torpes” (21 de agosto de 1884).

Y en una fase posterior de la polémica incluye afirmaciones en el sentido en que los fundadores del darwinismo, Darwin incluido, no dudarían que, enfrentados dos rivales, las probabilidades de éxito están del lado del miembro de la “raza superior”, que el tamaño medio del cráneo de unas y otras razas muestra las diferentes capacidades intelectuales de cada una de ellas, y que está demostrado “que las diferencias anatómicas en el músculo motor de la lengua, el estiloglosa, son las que explican el singular lenguaje de los negros catedráticos de La Habana” (2 de septiembre de 1884).³

³ El resto de los argumentos racistas reseñados en este párrafo los expone en esa misma parte del artículo citado y en la primera, publicada el 1 de septiembre de 1884.

A este respecto, debemos señalar cómo el racismo de Perojo se evidencia también en artículos como "La raza negra" y "La república negra", publicados bajo el significativo seudónimo de "Germanus" en *La Opinión* (4 y 15 de junio de 1886), en los que arremete contra la "bestia negra" (en este caso, en sentido literal), que para él se encarna en Haití.

Pero, en el fondo, lo que Perojo está haciendo no es más que aplicar a la "cuestión cubana", de forma rigurosa, su pensamiento filosófico, social y político: 1) la realidad es una y por eso la estructura administrativa y jurídica debe ser también una (asimilación) y nunca debe entenderse la reivindicación de autonomía para Cuba como un paso en el camino para lograr la independencia; 2) la biología demuestra, de acuerdo con la doctrina evolucionista, que hay razas naturalmente dominadoras y razas naturalmente dominadas, las primeras destinadas a perpetuarse y mejorarse y las segundas a extinguirse (darwinismo social).

Efectivamente, esto se proyecta en su visión de las relaciones entre los pueblos y razas humanas, vinculada estrechamente al darwinismo social que profesa, aunque en esto no hace más que seguir las ideas que ya había expuesto su amigo Pedro Estassen, economista catalán imbuido por las doctrinas positivistas, en el prólogo que precede a su traducción de la obra de Walter Bagehot, *Leyes científicas del desenvolvimiento de las naciones en su relación con las leyes de la selección natural y de la herencia*.

En dicha traducción, publicada en la Biblioteca Perojo en 1877, Estassen afirmaba literalmente que:

La historia de las razas humanas nos demuestra la existencia de la selección natural: los más fuertes vencían a los más débiles y nada es más fácil de probar que un pueblo es más fuerte cuando está regido por un gobierno, que cuando carece de él. Sólo algunas naciones son aptas para mejorarse y desenvolverse [...] El secreto del proceso queda explicado en la teoría de la selección natural

[...] El análisis metódico de los sucesos históricos, partiendo de las conclusiones de la biología, es el único medio de estudiar la ciencia social con fruto [...] Proclamar la igualdad humana cuando la naturaleza nos ha hecho a todos desiguales, y en una época en que la desigualdad era lo que mantenía el estado social, hubiera sido la expresión de una sensiblería ajena al espíritu de un gran sabio como lo era Aristóteles. La idea de igualdad humana ha dificultado siempre la selección, y si tales escrúpulos hubieran detenido al más fuerte, jamás habría tenido lugar la colonización. Los hombres que sacrificamos en provecho propio, no son iguales a nosotros; si lo fueran, sería imposible destruirlos; pues se defenderían con iguales ventajas que los que atacan, esto es por lo que toca a la parte material de la cuestión. La raza que domina reduce a esclavitud a la dominada, y como el refinamiento de las costumbres sólo es compatible con los momentos de ocio, la esclavitud da por primera vez el ocio apetecido (Bagehot, 1877, *passim*).

Al año siguiente de ser elegido como diputado fusionista por Caldas, es decir, en 1887, Perojo mantiene su atención en los problemas coloniales con tres discursos enmarcados en los debates que, sobre las posibles reformas para Cuba, se desarrollan en el Congreso a partir de la primavera. En estos discursos del 9 y 14 de mayo y 21 de junio, manifiesta su posición intermedia entre sus antiguos correligionarios cubanos —Montoro, entre ellos—, que ahora son autonomistas, y los ultraconservadores, también cubanos, de la Unión Constitucional. En concreto, reprocha a los primeros su exceso de ingenuidad y excesivo idealismo, mientras que carga las tintas en los segundos, a los que acusa de inmovilismo y de oponerse sistemáticamente a cualquier tipo de reformas en las colonias. Inmediatamente después de hacer públicos los dos primeros discursos, Perojo los publica bajo el título *La cuestión de Cuba* (Madrid, Imprenta de los Hijos de J. A. García, 1887). También dedica a la realidad colonial sus discursos de los días 15 y 16 de enero y 7 de mayo de 1888.

Perojo interrumpe su actividad política en ese sentido al ser nombrado por Manuel Becerra, Ministro de Ultramar, "Jefe de Administración de primera clase, Gobernador Civil de Manila", el 5 de abril de 1889. A inicios de mayo parte rumbo a ese archipiélago, arribando a su destino el 4 de junio, donde toma posesión de su cargo y de otros dos anexos: Corregidor y Vicepresidente del Excelentísimo Ayuntamiento de Manila.

La prensa de esa ciudad le pone inmediatamente en antecedentes, pues existe algún recelo hacia él por su desconocimiento de la realidad y peculiaridades de la sociedad filipina. De hecho, su mentalidad europea y europeísta orientada a la tarea de modernizar Manila choca con el enorme atraso que padecen sus habitantes y con la existencia de tradiciones sociales y políticas muy arraigadas, como son unas prácticas caciquiles mucho más exacerbadas que en la Península. Aun así, asume rápidamente sus nuevas responsabilidades sin ahorrar esfuerzo alguno: sus inspecciones de manglares, arrabales y de los barrios de Manila en general son muy frecuentes, a fin de comprobar personalmente la situación en la que se encuentra la ciudad. Esas inspecciones cambian radicalmente su apreciación acerca de cuál debe ser su labor: no se trata, como pensaba inicialmente, de embellecer Manila, sino de procurar a su población las infraestructuras mínimas, de las que aún carece. Por eso, deja de lado sus proyectos de mejora estética de la ciudad en favor de otras medidas y actuaciones más perentorias. Destacan sus actuaciones para mejorar las condiciones higiénicas de la ciudad, sus proyectos de construcción de obras públicas y sus bandos destinados a dotar a las instituciones educativas de mejores recursos materiales, sobre todo pecuniarios.

Sin embargo, sus esfuerzos chocan contra los intereses creados de los caciques, que logran frenar muchos de los planes aprobados, e incluso abortan no pocos de ellos aun antes de que entren en vigor. La corrupción administrativa está a la orden del día, llegando

en algún caso a extremos realmente graves, como lo es el de las obras del puerto, cuyo plan se había aprobado en 1880 y que se había dotado económicamente a través de un impuesto especial, con el fin de que las obras estuvieran terminadas en 1888. Perojo descubre con sorpresa que ni siquiera se han iniciado y que grandes sumas de dinero presupuestado y recaudado al efecto han desaparecido sin dejar rastro para cuando él es nombrado Gobernador. En cuanto al proyecto de sustitución de las obsoletas murallas de Manila por modernas fortificaciones, comprueba que se encuentra en proceso de tramitación desde 1885, todavía pendiente de aprobación. Por si fuera poco, cuando intenta imponerse, desde la dignidad de su cargo, a los manejos caciquiles y acabar con la corrupción en la gestión de las obras públicas descubre que su posición es totalmente ineficaz frente a las competencias —legales o de facto— que posee el Presidente de las Obras del Puerto.⁴

Desengañado al sentirse incapaz de erradicar la corrupción y acabar con el dominio de los caciques, Perojo presenta la renuncia a su cargo el 8 de julio de 1890, siendo declarado cesante el 1 de agosto. El 18 de septiembre es despedido por los concejales del Ayuntamiento de Manila, y parte en un vapor con destino a Hong Kong y Emuy, con el propósito de visitar también Tonkín, Java y la India, para conocer más a fondo la administración colonial británica y francesa.

A su regreso a España, en 1891, se manifiesta un cambio en su orientación política, al decidir su adhesión al Partido Autonomista Cubano, cuya posición había censurado durante la década anterior. Aparte de las relaciones afectivas que le unen a su amigo

⁴ El propio Perojo denuncia en un discurso en el Congreso, el 21 de junio de 1898, la corrupción, desidia y multitud de errores administrativos y gubernamentales que él había podido constatar durante su estancia en Manila, que no son —en su opinión— más que ejemplos de la aceleración en el proceso de desmoronamiento al que se encamina España.

Montoro, es posible que su experiencia en Filipinas tenga que ver en ello. Aunque esto no signifique que deje de confiar totalmente en Sagasta y el fusionismo.

Alejado de la actividad parlamentaria, retoma la periodística centrándose, como es de suponer, en las cuestiones coloniales, en general, y en las que afectan a Cuba, en particular. Así, destacan sus artículos de índole económica, como los que abordan los problemas de las principales producciones cubanas (azúcar y tabaco) y de las relaciones comerciales de las Antillas con la Península y con Estados Unidos. Por eso, de los cinco artículos que publica, cuatro van directa o indirectamente referidos a estos temas.⁵ También se refiere a ellos la ponencia que lee en la cuarta sesión del Congreso Geográfico Hispano-Portugués-Americano, intitulada "Comercio de España con las Repúblicas Hispano-Americanas."⁶ En cuanto al quinto artículo (30 de noviembre) versa también sobre cuestiones económicas. En todos ellos, abundan las cifras y las estadísticas, siguiendo una costumbre que mantiene desde sus días de formación neokantiana, que le ha proporcionado un gran respeto por los datos positivos, contrastados científicamente, y lo ha convertido en un perito en cuestiones económicas y comerciales.

Como complemento de esta actividad periodística, Perojo vuelve a estar presente en el Congreso, al obtener un escaño como diputado del Partido Autonomista Cubano por La Habana. En sus discursos del 1 de mayo y 27 de noviembre, manifiesta su actitud, típicamente liberal, a medio camino entre el revolucionarismo de

⁵ "El impuesto sobre el azúcar" (13 de febrero), "El convenio con los Estados Unidos" (25 de febrero), "Intereses castellanos y cubanos (las harinas)" (26 de marzo) y "Los azúcares peninsulares y los de Ultramar" (3 de mayo). Todos ellos son publicados en el periódico *El Liberal*, de Madrid, pues Perojo cuenta con el apoyo de su director, Miguel Moya, afecto al ideario autonomista y diputado por Cuba en varias legislaturas.

⁶ Es publicada con el resto de comunicaciones en un volumen editado en Madrid por la Librería Gutenberg, Tipografía Franco-Española, pp. 395-424.

los independentistas cubanos y el constitucionalismo intransigente de los conservadores de la Gran Antilla. La postura política de Perojo no deja de ser compleja, pues pretende ser autonomista sin renunciar por ello al fusionismo. Tal vez está empezando a ser consciente de hasta qué punto el sistema de la Restauración está en crisis, como consecuencia de su incapacidad para dar respuesta a las necesidades y demandas de la sociedad española, que en su mayoría permanece ajena a ese sistema que dice representarla pero que no lo hace realmente. Quizá su desencanto por la política activa en esas condiciones le impulse a buscar los medios de comunicación social para hacer públicas sus reflexiones acerca de la situación. En cualquier caso, descuida notablemente sus funciones como diputado y pronto abandona el Parlamento al abrirse una nueva etapa política con el fin del turno liberal y el inicio del conservador.

Entre 1894 y 1896 publica numerosos artículos de índole económica, política y social, la mayoría referidos a Cuba, y todos ellos desde su tribuna de *El Nuevo Mundo*⁷ y arrecian sus críticas al Partido Conservador y su fe en el Partido Fusionista. Según Perojo, en manos de los conservadores está la responsabilidad de poner fin a la insurrección en Cuba o condenar a la colonia y a la metrópoli a una guerra indefinida, de desastrosas consecuencias para todos. La ineficacia de la labor de Martínez Campos y la cruel estrategia de Weyler van acabando con las esperanzas que tiene de una solución

⁷ En 1894, “Transacciones necesarias, transacciones temerarias” y “Boletín comercial. Azúcares peninsulares” (15 de febrero), “Desde Bilbao” (23 de agosto), “La industria metalúrgica en España” (6 de septiembre) y “El mal nacional y las reformas de Cuba” (18 de octubre). En 1895, coincidiendo con el cambio de nombre del semanario por *Nuevo Mundo*, “Insurrección en Cuba” (14 de marzo), “La política en Cuba” (21 de marzo), “Catalanes y cubanos” (2, 16 y 23 de mayo), “Política lamentable” (25 de julio), “Incurables” (3 de octubre), “Nuestra mejor aliada” (24 de octubre) y “El dilema” (31 de octubre). En 1896, “Los comisionados de Puerto Rico” (22 de octubre).

consensuada entre los partidarios de reformar radicalmente la administración colonial y sus órganos de representación política y los defensores de la línea dura y la "solución" militar.

Perojo intenta, a la desesperada, imponer lo que él considera que es algo de cordura, mediando entre las posturas más extremas, y consigue ser designado candidato del Partido Autonomista Cubano a las elecciones de marzo de 1898 por las circunscripciones de Santiago de Cuba y Ponce (Puerto Rico). Es elegido por la primera, quedando la segunda en suspenso, pendiente de dictamen. Desde su tribuna pronuncia en el hemiciclo sendos discursos sobre la situación en Cuba y la necesidad de tomar medidas urgentes lo suficientemente aceptables para todas las partes en conflicto, con el fin de desactivarlo (20 de junio). Al día siguiente reincide en la problemática colonial, aunque esta vez se centra en el caso filipino, del que tiene algún conocimiento desde sus tiempos de Gobernador de Manila. Critica abiertamente el plan de reforma del Ministro Segismundo Moret, que considera insuficiente, en vista de las circunstancias, por ser inaceptable para los insurgentes, y defiende la terminación de la guerra, aunque sea a costa de sacrificar mucho más de lo que están dispuestos los liberales. En vista de la actitud de éstos, Perojo se siente cada vez más distanciado del fusionismo. El desencanto de Perojo hacia la política activa es más que evidente y desemboca en un discurso, pronunciado el 11 de septiembre, en el que confiesa abiertamente, en pleno Congreso, su desconfianza hacia el sistema político de la Restauración, y hacia la estructura y la propia actividad parlamentarias, anunciando, además, su deseo de abandonar definitivamente la política activa, que parece no tener ya sentido ni utilidad.

Tras la independencia de Cuba, se plantea seriamente abandonar la Península y marcharse a su tierra natal, al igual que han hecho otros correligionarios, como su amigo Montoro, que se va a convertir en uno de los ministros del nuevo gabinete de la Cuba

“emancipada” y propone a Perojo utilizar sus influencias para conseguirle un puesto en el nuevo gobierno bajo protectorado de los Estados Unidos de Norteamérica. Sin embargo, Perojo decide permanecer en España, a pesar de que no le parezca una solución satisfactoria. Parece poco probable que, después de todo lo que había pasado, estuviera dispuesto a aceptar formar parte de una Cuba independiente y dirigir una sociedad en la que abundaban los ciudadanos chinos, negros y mulatos: al menos esa es nuestra apreciación. Aunque, como señalamos más arriba, de hecho se lo planteó durante un tiempo, quizá sopesando la posibilidad de llevar adelante un proyecto de europeización de Cuba y de creación, desde cero, de un cuerpo político que reflejara su propio proyecto ideológico.

Pasados los primeros años de desencanto y crisis personal, y tras un periodo de ensimismamiento en sus empresas periodísticas, Perojo decide retomar la actividad política, que parecía haber abandonado irrevocablemente. Así, presenta su candidatura en septiembre de 1905, aunque esta vez por el Partido Conservador. Este aparente viraje político del liberal reformista Perojo hacia el conservadurismo se explica en parte por la pérdida de crédito que, a sus ojos, ha tenido el Partido Fusionista y por la emergencia, en el campo conservador, del complejo fenómeno “maurista”. Sin duda, la atracción que había sentido Perojo hacia la figura de Antonio Maura desde que éste presentara en 1893 sus famosos proyectos de reforma para las Antillas tiene mucho que ver con esta decisión. Además, es preciso recordar que los partidos políticos de aquel entonces eran más bien grupos de notables unidos, en ocasiones, por intereses muy variados que les permitían mantener y defender posiciones bastante distintas a las de sus presuntos correligionarios, e incluso contrarias. O sea, que a la hora de vincularse a un partido, pesaban más los lazos de afecto personal e individual que un corpus ideológico bien definido, estable y comúnmente aceptado al

que todos se sometieran, que no existía realmente. Eso es lo que permite a Perojo militar en el conservadurismo sin abandonar su ideario liberal y reformista. Eso sí, entendiendo este ideario liberal y reformista no en el sentido en que es habitual en España, sino en el sentido que tiene en el mundo anglosajón⁸.

⁸ El sentido que tiene el término *liberal* en la tradición española es muy diferente, por no decir contrario, al que tiene en la tradición anglosajona. En síntesis, para la tradición anglosajona el liberalismo económico parte de la iniciativa de los individuos que, a través del ejercicio de una libertad individual sin restricciones en un mercado sin regulación, se enriquecen a través de su actividad productiva, comercial y especulativa, y el sistema político y social que se deriva de esto tiene su núcleo en el predominio absoluto de la sociedad civil frente al Estado, condenado a desaparecer una vez que la sociedad civil pueda hacerse cargo de forma efectiva de todas las funciones que le son atribuidas. En cambio, para el liberalismo español la reivindicación de las libertades individuales debe ir siempre acompañada del respeto a los derechos colectivos de toda la sociedad en su conjunto, en un marco económico en el que los individuos se pueden enriquecer a través de su actividad productiva, comercial y especulativa, pero en un mercado regulado que evite los abusos que necesariamente se producen por el egoísmo y la codicia de los individuos. El sistema político y social que se deriva de esa concepción española del liberalismo tiene su núcleo en el equilibrio entre la sociedad civil y el Estado, de tal forma que cada uno de ellos tiene asignadas unas funciones y un ámbito de actuación propios que el otro debe respetar inviolado, siempre que ninguno de ellos, sociedad civil y Estado, se extralimite en sus funciones. De hecho, si se aprecia, el liberalismo español establece como límite de la libertad individual que ésta no atente contra las libertades colectivas y, de hecho, fueron los liberales del siglo XX quienes empezaron a introducir en España, a través de la acción del Estado, lo que hoy en día se denomina *estado de bienestar*: toda una serie de mecanismos de protección social entre los que cabe destacar una educación y sanidad públicas y universales para todos los ciudadanos. En este sentido, para el liberalismo español, el liberalismo anglosajón no sería en sentido estricto un liberalismo, sino una forma de conservadurismo más o menos camuflada. Y, en términos actuales, el liberalismo español podría ser considerado como algo que está en la línea de lo que se conoce como *social-democracia*.

Convertido en uno de los personajes centrales del círculo íntimo de Maura, Perojo se encarga de sentar los fundamentos del neoconservadurismo español, separado ya del viejo pensamiento reaccionario de comienzos del XIX y de las variantes que éste había tenido a lo largo del siglo (carlistas, neocatólicos, “mestizos”, etcétera), estableciéndolos ahora sobre bases ideológicas heredadas de las clases medias inglesas, con un carácter laico, defensor de valores próximos a la tradición protestante (trabajo, riqueza, dinero) y fuertemente europeísta.

Pero esta es una cuestión que no atañe ya al planteamiento de Perojo en torno a la cuestión cubana.

Bibliografía

Anónimo, 1875, “Die Philosophie in Spanien”, *Philosophische Monatshefte*, Leipzig, XI Band.

Bagehot, Walter, 1877, *Origen de las naciones o leyes del desarrollo científico de los pueblos según la ley de la selección*, Pedro Estassen (trad. e intro), Madrid, Perojo (Biblioteca Perojo).

Darwin, Charles, 1876, *El origen del hombre. La selección natural y la sexual*, Barcelona, Imprenta de la Renaixensa.⁹

⁹ No se indica traductor, pero Diego Núñez ha determinado que, casi con total seguridad, se debió a Joaquín Bartrina, poeta catalán vinculado al fenómeno de la Renaixensa, y que omitió su nombre para no ser objeto de represalias por parte de las instancias oficiales de la Iglesia católica, ferozmente opuesta a la difusión de las doctrinas darwinianas y que tenía una enorme influencia política y social en España. El propio Perojo vio cómo sus *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* eran incluidos en el *Index librorum prohibitorum*. Por difundir las doctrinas naturalistas más avanzadas, incluidas las de Darwin y Haeckel. También fue prohibida, posteriormente, la traducción que hizo Perojo de la *Crítica de la razón pura*, porque las doctrinas kantianas eran consideradas sospechosas. Suponemos que también sería prohibida la traducción de Perojo y Enrique

_____, 1877, *Origen de las especies por medio de la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la existencia*, E. Godínez Madrid (trad.), Perojo (Biblioteca Perojo).

_____, 1885, *La descendencia del hombre y la selección en relación al sexo*, José del Perojo y Enrique Camps (trad.), Madrid, Rivadeneyra.

Díaz Regadera, María Dolores *et al.* (estudio introductorio, edición y notas), 2003, *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo (1875-1908)*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid (Estudios, 86).

Díaz Regadera, María Dolores, 1996, *José del Perojo y Figueras (1850-1908). Neokantismo y reformismo*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid (Tesis en microficha).

Dorca, Toni, 1998, *Los albores de la crítica moderna en España: José del Perojo, Manuel de la Revilla y la "Revista Contemporánea"*, Valladolid, Universitas Castellae (Anejos Siglo Diecinueve. Monografías, 3).

Gómez, Juan Gualberto, 1 y 5 de julio de 1884, "Los autonomistas cubanos", *El Progreso*, Madrid.

_____, "Para rectificar", 26 de julio y 4 de agosto de 1884, *El Progreso*, Madrid.

_____, 22 de agosto de 1884, "Última palabra", *El Progreso*, Madrid.

_____, 4 y 6 de septiembre de 1884, "Resumen del debate", *El Progreso*, Madrid.

Gubern, Román, 1994, *Benito Perojo. Pionerismo y supervivencia*, Madrid, Filmoteca Española / Instituto de la Cinematografía y de las Artes Audiovisuales.

Camps de *La descendencia del hombre y la selección en relación al sexo*, de Darwin, aunque en este caso no hemos encontrado pruebas que lo demuestren.

- Haeckel, Ernesto, 1879, *Historia de la creación natural o doctrina científica de la evolución*, Pedro Estassen (prol.), Madrid, Editorial Perojo (Biblioteca Perojo).
- Hermida, Fernando *et al.* (estudio intro., ed. y notas), 2006, *Manuel de la Revilla: Obras completa*, tt. I, II y III, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Kant, Inmanuel, 1883, *Crítica de la razón pura*, José del Perojo (trad.), Madrid, Gaspart (Manuel G. Hernández).
- Maeztu Whitney, Ramiro de, 20 de febrero de 1908, “Lo de las escuelas”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 30 de abril de 1908, “Gladstone y la obstrucción”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 17 de septiembre de 1908, “La comisión de maestros”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 24 de septiembre de 1908, “El Congreso de Educación moral”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 22 de octubre de 1908, “Grandmontagne en América”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 29 de octubre de 1908, “Nuestro muerto”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, 30 de julio de 1876, “Mr. Masson, redivivo”, *Revista Europea*, Madrid.
- _____, 24 de septiembre de 1876, “Mr. Masson, redimuerto”, *Revista Europea*, Madrid.
- Núñez, Diego, 1975, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Túcar.
- Perojo Figueras, José del, 1875, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania. Primera serie*, Madrid, Imprenta de Medina y Navarro.

- _____, "Kant y los filósofos contemporáneos", 21 de marzo de 1875, *Revista Europea*, Madrid.
- _____, 30 de mayo y 6 de junio de 1875, "La Antropología y el Naturalismo", *El Tiempo*, Madrid.
- _____, 27 de junio de 1875, "Objeto de la Filosofía en nuestros tiempos", *El Tiempo*, Madrid.
- _____, 4 de julio de 1875, "La historiografía en Alemania", *Revista Europea*, Madrid.
- _____, 25 de julio y 1 de agosto de 1875, "Teoría de los partidos políticos", *Revista Europea*, Madrid.
- _____, 15 de enero de 1876, "Haeckel juzgado por Hartmann", *Revista Contemporánea*, Madrid.
- _____, 15 de abril de 1877, "La Ciencia española bajo la Inquisición", *Revista Contemporánea*, Madrid.
- _____, 15 de septiembre de 1877, "Análisis y ensayos. *El positivismo o sistema de las ciencias experimentales*, por Pedro Estassen, Barcelona, Jané Hermanos", *Revista Contemporánea*, Madrid.
- _____, 1883a, *Cuestiones coloniales*, Madrid, Librería de Fernando Fe.
- _____, 1883b, *La colonisation espagnole* (Conférence du 10 Septembre, 1883). Ámsterdam, Schröder Frères.
- _____, 7 de marzo de 1884, "La crisis en Cuba y los derechos de exportación", *El Progreso*, Madrid.
- _____, 21 de marzo de 1884, "La ruina de Cuba", *El Progreso*, Madrid.
- _____, 2 de junio de 1884, "Los partidos peninsulares y su política transmarina", *El Progreso*, Madrid.
- _____, 6 de junio de 1884, "Los partidos antillanos. La teoría del partido autonomista", *El Progreso*, Madrid.

- _____, 11 de junio de 1884, “El Partido autonomista cubano. Su doctrina económica”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 15 de junio de 1884, “Cantidad y valor del oro y la plata extraídos de las minas de América durante la colonización española”, *La Ilustración Española y Americana*, Madrid.
- _____, 16 de junio de 1884, “Los partidos antillanos. ¿Conviene a Cuba la autonomía?”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 24, 25 y 27 de junio de 1884, “El debate sobre Cuba”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 9, 11 y 22 de julio de 1884, “Anti-autonomía”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 20 y 21 de agosto de 1884, “Ratificaciones”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 1 y 2 de septiembre de 1884, “Mi resumen”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 14, 15 y 16 de octubre de 1884, “Causas de la ruina de Cuba I-III. El decreto sobre los azúcares”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 20 de octubre de 1884, “Causas de la ruina de Cuba IV. El azúcar de caña y el de remolacha”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 21 de octubre de 1884, “Causas de la ruina de Cuba V. El trabajo gratuito y el retribuido”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 22 de octubre de 1884, “Causas de la ruina de Cuba VI. La crisis económica y administrativa”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 23 de octubre de 1884, “Causas de la ruina de Cuba. Conclusión”, *El Progreso*, Madrid.
- _____, 1885, *Ensayos sobre política colonial*, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta.
- _____, 16 de febrero de 1885, “El General Fajardo y los autonomistas de Cuba”, *El Progreso*, Madrid.

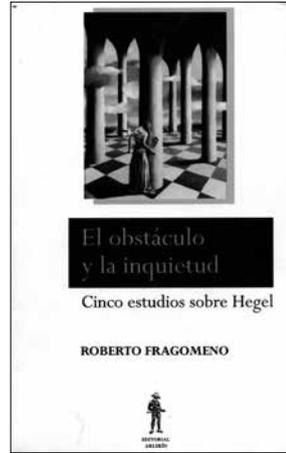
- _____, 10 de marzo de 1885, "La política colonial de Inglaterra y la federación del Imperio Británico", *Revista de España*, Madrid.
- _____, 7, 8 y 11 de junio de 1885, "La raza negra en los pueblos civilizados", *Gaceta Universal*, Madrid.
- _____, 21, 22, 24 y 25 de junio de 1885, "La tradición colonial española", *Gaceta Universal*, Madrid.
- _____, 16 y 17 de julio de 1885, "La unidad política entre todas las provincias españolas ultramarinas y peninsulares", *Gaceta Universal*, Madrid.
- _____, 20 de julio de 1885, "La unidad entre Cuba y la Península", *Gaceta Universal*, Madrid.
- _____, 4 de junio de 1886, "La raza negra", *La Opinión*, Madrid.
- _____, 15 de junio de 1886, "La república negra", *La Opinión*, Madrid.
- _____, 1887, *La cuestión de Cuba*. Madrid, Imprenta de los Hijos de J. A. García.
- _____, 1892, *Comercio de España con las Repúblicas Hispano-Americanas*, Madrid, Librería Gutenberg (Tipografía Franco-Española).
- _____, 13 de febrero de 1892, "El impuesto sobre el azúcar", *El Liberal*, Madrid.
- _____, 25 de febrero de 1892, "El convenio con los Estados Unidos", *El Liberal*, Madrid.
- _____, 26 de marzo de 1892, "Intereses castellanos y cubanos (las harinas)", *El Liberal*, Madrid.
- _____, 3 de mayo de 1892, "Los azúcares peninsulares y los de Ultramar", *El Liberal*, Madrid.
- _____, 30 de noviembre de 1892, "La circulación monetaria", *La Ilustración Española y Americana*, Madrid.

- _____, 15 de febrero de 1894, “Transacciones necesarias, transacciones temerarias”, *El Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 15 de febrero de 1894, “Boletín comercial. Azúcares peninsulares”, *El Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 18 de octubre de 1894, “El mal nacional y las reformas de Cuba”, *El Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 14 de marzo de 1895, “Insurrección de Cuba”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 21 de marzo de 1895, “La política en Cuba”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 2, 16 y 23 de mayo de 1895, “Catalanes y cubanos”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 25 de julio de 1895, “Política lamentable”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 3 de octubre de 1895, “Incurables”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 24 de octubre de 1895, “Nuestra mejor aliada”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 31 de octubre de 1895, “El dilema”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 22 de octubre de 1896, “Los comisionados de Puerto Rico”, *Nuevo Mundo*, Madrid.
- _____, 1897, *La colonizzazione spagnuola*, Torino, Biblioteca di Scienze Politiche Amministrative, Seconda Seria, vol. 9.
- Revilla Moreno, Manuel de la, noviembre-diciembre de 1875, “El neo-kantismo en España. Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania, por Don José del Perojo”, *Revista de España*, Madrid.

Spencer, Herbert, 1879, *Obras filosóficas de Spencer. Los primeros principios*, José Antonio Iruete (trad.), Madrid, Editorial Perojo (Filósofos Modernos).

(Artículo aceptado el 30 de julio de 2013)

Roberto Fragomeno
El obstáculo y la inquietud.
Cinco estudios sobre Hegel,
 Arlekin, San José, 2012



A pesar de que el comentario filosófico nunca puede ser completamente inocente; es decir, que siempre implica ya una cierta forma de aproximarse a un autor o a un texto, es común encontrarse con estudios o comentarios filosóficos que no desarrollan a fondo ni la perspectiva propia de quien los escribe, ni confronta lo estudiado o comentado con las problemáticas del presente. En *El obstáculo y la inquietud. Cinco estudios sobre Hegel*, de Roberto Fragomeno, encontramos una valiosa excepción a la situación antes descrita.

A pesar de ser un texto breve, la impronta del autor se deja sentir en la selección de los temas y en el estilo de su exposición. La frase corta, reflexiva, aquella que es

más una expresión a explorar que una sentencia o una definición es frecuente en los cinco estudios de Fragomeno. Pareciera que la pluma del escritor diera un golpe de luz, una pausa momentánea para redondear una idea, para relacionarla con algo más, o simplemente para liberarla. Muy lejos del estilo árido y sistemático de los *papers* de las revistas especializadas o de los *handbooks* o *companions*. Ciertamente, éstos últimos son claros y pedagógicos, pero a costa de cierto encubrimiento, esconden la viveza de un pensamiento que tiene que inventar, arriesgarse, bien podríamos decir, atreverse a rozar con lo poético. En fin, la prosa del autor deja ver su trabajo más allá de lo

expositivo o lo explicativo, su trabajo de pensamiento.

El autor invita entonces a pensar a Hegel y con Hegel. Quizás ya, implícitamente, negándolo, es decir, contra Hegel. Y lo hace por medio de cinco estudios que versan, en ese orden, sobre el trabajo, el lenguaje, la religión, la tragedia y la hegemonía. Temas todos cruciales en el pensamiento filosófico del siglo XX en los que Hegel ha dejado su marca que, aun cuando no se quiera, es necesario reconocer, y aún más si se desea pensar fuera de Hegel.

El primer estudio elabora su argumentación sobre la relación del deseo con el trabajo. Consta que ya en la *Fenomenología del espíritu* es posible ver esta relación como una relación fundamental en tanto es un momento necesario para llegar al espíritu absoluto. La dialéctica del amo y el esclavo en una figura que abre la perspectiva del resultado de la tensión fundamental entre deseo-trabajo-satisfacción.

El segundo texto puede ser muestra de hasta donde Hegel vislumbraba los primeros rayos de la aurora del pensamiento del siglo XX. El llamado *giro lingüístico* de la filosofía es así, en realidad, el

resultado de un proceso que estaba ya en marcha en la época de Hegel. Y este giro no es relativo sólo a la epistemología, a la ética de la comunicación o a la posibilidad hermenéutica. Se trata de algo que redefine, de fondo a la filosofía misma. De ahí que, si bien es tratada por Fragomeno como una inquietud, se debe ser consciente que es una inquietud fundamental en tanto fundante.

El tercer estudio trata sobre el proceso y las consecuencias de la inminente inmanencia de Dios. Es un proceso bastante claro con unas consecuencias extraordinarias. Es bien sabido que Hegel siempre conservó cerca de su horizonte la cuestión religiosa aunque sólo fuera para ser superada por la filosofía. Nunca está demás esclarecer que superar no significa suprimir, sino comprender y extenderse. Fragomeno entiende esto muy bien y muestra como esta superación es muestra de la dinamicidad del pensamiento hegeliano.

El cuarto ensayo es, a mi juicio, el más logrado. A través del tema de la condición trágica, Fragomeno logra abrir el núcleo del discutir hegeliano. La tragedia revela la crisis implícita en la postulación del principio de identidad. La

tragedia es la figura general que comprende el ser que no-es, el ser que es nada en su plasticidad. Edipo es rey porque ya no puede serlo; y Fausto en su búsqueda de ser absoluto, descubre que no es. La relación Goethe-Hegel aparece así como una vía de acceso de comprensión de la piedra de toque de la filosofía hegeliana: la negatividad.

El último ensayo toca el difícil tema de lo político en Hegel justo ahí donde es más difícil y más interesante de ser tratado: en lo hegemónico y lo incluyente. Esta parte repasa básicamente los párrafos §41-§360 de la *Filosofía del derecho*. Fragomeno muestra una distancia básica con la defensa del colonialismo y los principados que se pueden encontrar en Hegel pero insiste, y este es, creemos, el meollo de este estudio, en que la filosofía política de Hegel debe leerse a la luz de estos conceptos que, ya a *prima facie* parecen pares dialécticos: hegemonía e inclusión. Éste es el punto principal del ensayo. El hecho de que Fragomeno rescate con esta visión el momento en que Hegel menciona a América Latina deja ver hasta qué punto está en busca de lo actual y lo cercano

en el pensamiento del filósofo alemán.

Este recorrido es, pues, del mayor interés. Se trata de un texto que comprende muy bien a la filosofía hegeliana lejos de las caricaturas que se pueden encontrar demasiado frecuentemente en algunos sitios donde Hegel es visto como un conservador y continuador de las pretensiones desmedidas de la filosofía clásica, como un eurocentrista antidemocrático, como un simplificador de lo real a un esquema triádico o un negador del principio de identidad, es decir: un ilógico, un metafísico, un idealista, un pseudocientífico. Muy por el contrario. En los cinco ensayos podemos ver la vitalidad de Hegel en su comprensión justa.

Y más allá de la intelección adecuada del autor, es de destacarse el desarrollo netamente filosófico de Fragomeno. Todos los ensayos, en su aparente disparidad, están conectados por la preocupación (expuesta en las conclusiones del libro) de poner a prueba el rendimiento de Hegel para las problemáticas contemporáneas. ¿Cómo nos puede ser útil la filosofía hegeliana cuando se piensa el trabajo, el goce, el lenguaje, la religión, lo trágico, la hegemonía y la inclusión

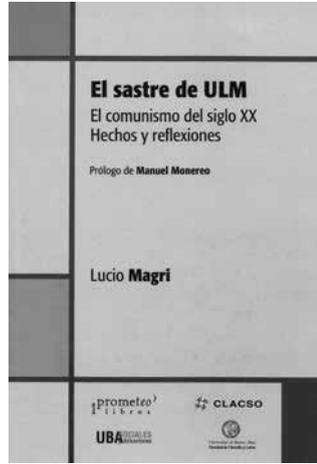
en una contemporaneidad difusa, todavía fragmentaria, inacabable por principio? Ha pasado el siglo XX y quizás ya sea tiempo de que la lechuza de Minerva emprenda el vuelo por el que había estado aguardando para adentrarse en los vestigios del día pero que constituyen la noche del presente. Pero ¿hasta qué punto con o contra Hegel? Fragomeno nos responde con todo su texto: con Hegel para pensar contra Hegel, como en su tiempo lo hizo Marx. Se recuerda de inmediato aquí las palabras de Foucault cuando reconocía su deuda con Jean Hyppolite: “Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel;

y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte”.

Obstáculo e inquietud definen muy adecuadamente tanto el tono del libro como la forma en que éste muestra algunos temas de la filosofía hegeliana. Lo único faltante en este binomio es aquello a lo que Roberto Fragomeno invita a buscar: el ímpetu que sea suficiente para que la inquietud se convierta en la fuerza que nos haga superar el obstáculo, aunque ahora con la conciencia que, si apenas se ha cruzado, ya se ha erigido otro obstáculo, más terrible, y por lo tanto más nuestro.

José Pedro Arriaga Arroyo

Lucio Magri, *El sastre de Ulm. El comunismo del siglo XX. Hechos y reflexiones*, Prometeo / Clacso / Universidad de Buenos Aires, 2011.



Refiere Lucio Magri que el título del libro remite directamente a Bertold Brecht, quien en el cuento homónimo narra la historia de un sastre que vivía en la ciudad de Ulm y cuya obsesión era construir un aparato que le permitiese volar; un día, convencido de haberlo logrado se presentó ante el gobernador y le dijo: “Aquí lo tengo, puedo volar”. El gobernador lo condujo a un balcón próximo y lo invitó a demostrarlo. El arrojado personaje se lanzó al vacío y terminó destrozado sobre los adoquines de la plaza del pueblo. Con todo, comenta Brecht, algunos siglos después los hombres consiguieron volar.

Con esta parábola, como casi todo lo que proviene de la genialidad anticipatoria de Brecht, Magri

nos introduce al seno mismo de la discusión que en torno al comunismo atravesó de principio a fin el corto, convulso y desastrado siglo XX, conservando la idea de que un día, quizá después de muchos años, exista una asociación de hombres libres que bajo el nombre o no de *comunista* —eso ya no importa—, dará cima a esa idea, deseable y posible, de una sociedad justa, igualitaria, democrática y verdaderamente solidaria que el imaginario de los desposeídos ha configurado y reconfigurado como su expectativa vital a lo largo de muchos siglos. Con ello, Magri nos invita a leer su obra no como una historia “sin más” del comunismo del siglo XX, sino como una “hoja de ruta”, es decir, como un relato

que busca recuperar, reproducir y al mismo tiempo reflexionar sobre los hechos y sus consecuencias. Si el concepto no estuviera cargado de tantos equívocos podría decirse que Magri intenta una forma, agudamente crítica, de “historia filosófica”.

Por ser ese su ámbito discursivo y por considerar que en el seno de aquella historia general del comunismo la que involucra directamente al Partido Comunista Italiano es por muchos sentidos ejemplar y emblemática —pero igualmente por haberla vivido y conocido de primera mano como protagonista— Magri hilvana su relato a partir de lo sucedido en Italia y con los comunistas italianos, sin descuidar o pasar de largo o superficialmente sobre las ideas, las discusiones y los grandes eventos económicos, políticos, sociales y culturales que jalonan la historia del siglo XX. Ejemplo, éste, de la mejor historiografía marxista, el relato de Magri conserva como virtud mayor la habilidad para (re) construir escenarios, reproducir tramas y reconocer críticamente desenlaces; esto es: ponderar adecuadamente lo que en la canónica marxista-leninista se llamó “las condiciones objetivas y subjetivas”

de cada evento y que, para el marxismo crítico, constituye la adecuada articulación teórico-crítica de los factores de una praxis histórico-concreta.

El libro comprende un objetivo y a la vez emotivo prólogo de Manuel Monereo, una introducción, 21 capítulos y un apéndice, y glosa pormenorizadamente la historia del comunismo y del comunismo italiano desde los años cuarenta hasta los años noventa del siglo pasado. Es decir, lo que a juicio del autor constituye tanto la mayoría de edad del PCI y del movimiento comunista internacional, como su larga y dilatada decadencia, que culmina con la disolución de los grandes partidos comunistas europeos. Una guía de lectura, tal y como pretende serlo esta reseña, obligaría a separar en bloques el capitulado, de modo que podríamos pensar en cuatro grandes partes correspondientes a cuatro etapas o momentos diferenciados cada uno de ellos por el tipo del contexto histórico-cultural en el que se desarrollan.

El primero podría nombrarse con algún concepto que diera cuenta de una suerte de “refundación” del comunismo italiano y mundial que se genera en el curso

de la Guerra Mundial y de la Resistencia, que tiene como protagonistas a las fuerzas sociales que emergen del conflicto y que en las dos décadas siguientes convierte al PCI en la mayor organización de masas de Europa. Abarca del capítulo I al VI y emprende la reconstrucción reflexiva del comunismo italiano a partir de la llegada de Palmiro Togliati a la dirección del partido, la lucha contra los enclaves fascistas sobrevivientes a su derrota histórica, la consolidación del PCI como partido de masas y la de su mímesis, la Democracia Cristiana, como partido gobernante. Examina igualmente la formación del “bloque socialista”, las tres fases de la “guerra fría”, el XX Congreso del PCUS y el doloroso proceso llamado de la “desestalinización”.

El segundo bloque abarca aproximadamente diez años de historia italiana y mundial. Parte de los primeros años sesenta, se detiene para examinar pausadamente los debates que provocan la desestalinización, el giro de la lucha de clases que se asocia a la consolidación del capitalismo como sistema hegemónico mundial y el conflicto chino-soviético, para desembocar en el “largo 68” italiano y mun-

dial. En esta fase, que abarca los capítulos VII a XII, son notables tanto la caracterización de las relaciones del PCI con los partidos de centro, centroizquierda y derecha, como la de los nuevos sujetos sociales, principalmente los estudiantes, las mujeres y las incontables “minorías” que irrumpen en el espacio de la lucha de clases con una agenda problemática que la izquierda tradicional había desdeñado o descalificado abiertamente, lo que obliga a los comunistas a revisar sus concepciones y posturas y, en muchos casos, a rediseñar sus estrategias. Sin embargo la conclusión a la que llega Magri es bochornosa: los partidos comunistas, tanto europeos como latinoamericanos, fueron incapaces de entender y acaso siquiera percibir los nuevos contenidos de la realidad y, sobre todo, las nuevas formas de lucha anticapitalista que aquellos protagonistas representaban, lo que los separa a fin de cuentas de los movimientos sociales más dinámicos o radicales y los confina al espacio de la política tradicional.

El tercer bloque, quizá el más ceñido a la experiencia personal de Magri, parte del examen pormenorizado de las consecuencias políticas, ideológicas y organizativas

del 68, se detiene en la crisis que para el PCI significó la expulsión de los miembros del grupo radical *Il manifesto de sus filas* en 1970 (grupo en el que militaba Magri), en las derrotas electorales del PCI durante los primeros años setenta y en su sorprendente recuperación electoral en las elecciones de 1975 y 1976, lo que Magri concibe como el inicio del declive político, ideológico y moral del PCI y, más allá, del movimiento comunista internacional. Se trata, asimismo, del periodo en el que surgen y se fortalecen las opciones de izquierda más violentas e irreductibles y la consabida respuesta represiva, infinitamente más irreductible y salvaje, a partir de la irrupción de las Brigadas Rojas en Italia y Alemania, el secuestro y asesinato de Aldo Moro y el inicio de un irrefrenable proceso de descomposición política y social.

Magri consagra los últimos capítulos de la obra a lo sucedido entre 1978 y 1992, año de disolución del PCI. Su relato, sin dejar de transmitir un ligero dejo de amargura no es, como podría esperarse, una larga ristra de lamentos. Por lo contrario, es quizá en estos capítulos en donde Magri se exige a sí mismo, y cumple con holgura, la

promesa de convertir su reflexión —que de ninguna forma podría de dejar de ser parcial porque ilustra una de las posiciones en pugna—, en un enérgico ejercicio de esclarecimiento. Inicia con el análisis del viraje que los partidos comunistas europeos ensayan a mediados de los años setenta y que se conoce como “eurocomunismo”, consistente en la asunción de la lucha electoral como plataforma, casi única, en detrimento de la tesis de la lucha de clases, el abandono de la teoría leninista de organización y de la “dictadura del proletariado” en favor de la “democracia” representativa y de la conciliación de clases bajo el cobijo y patrimonio del “estado de bienestar”. Viraje que finamente no reporta beneficio electoral alguno a los comunistas, quienes, a cambio, habían renunciado a sus más claras señas de identidad. Sumada a la derrota en cada una de sus naciones, los partidos comunistas enfrentarán ahora la derrota de la que durante muchos años había sido su inspiración y guía: la Unión Soviética. Ya para entonces, nos indica Magri, una nueva ofensiva del capitalismo había logrado imponer la “idea” de la democracia como forma única de resolución de conflictos socia-

les, mientras desataba una campaña radical en contra del trabajo, el “estado de bienestar” y las conquistas sociales de los trabajadores, con el argumento de que el “mercado” (léase, el capitalismo) era el mejor regulador de la vida social.

El libro de Magri concluye con un largo apéndice en el que se examina, hacia 1987, la posibilidad de “una nueva identidad comunista”, lo que le da una ocasión para repensar los temas claves del comunismo del siglo XX; entre éstos: el nuevo papel y forma del trabajo en el capitalismo contemporáneo;

el papel de las luchas de masas y su insólito “poder”, la forma y el papel del partido. Por el tiempo en el que ha sido escrito, el ensayo corresponde al momento más duro, más sombrío y desesperanzado por el que ha atravesado el comunismo mundial a lo largo de su historia. Sin embargo, el relato de Magri no hace eco de ese estado, sino apunta hacia su consideración de base: después de todo, con el paso de los años, los hombres consiguieron volar.

Aureliano Ortega Esquivel

Aureliano Ortega y Juan Pascual, eds., *Escritura y esquizofrenia*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato / El Colegio de San Luis, 2010.



“Ni la literatura ni el arte son meramente series de obras y cuadros, sino un complejo socio-cultural con múltiples respuestas y comunicaciones a través del cual se expresan los hombres de una comunidad”, esto escribía Ángel Rama todavía en el Montevideo de los años sesenta y tal vez esto revele un poco del pensamiento del escritor.

Ángel Rama estaba en Venezuela dando un curso en la universidad nacional cuando estalló el golpe militar en su natal Uruguay, el 27 de junio de 1973. Nunca más pudo regresar a su país. En el exilio, pues, escribe buena parte de *La ciudad letrada*, un trabajo de un monumental recorrido desde la conquista y refundación de Tenochtitlan hasta la inauguración

de la “ciudad modelo”, Brasilia, en 1960. Aquí analiza las relaciones entre espacio urbano, élites intelectuales y poder, y con mucho mayor énfasis el papel de los intelectuales en la sociedad latinoamericana.

Pese a que Rama vivió en Estados Unidos desde 1979, las autoridades de migración le negaron la visa de residencia solicitada por la Universidad de Maryland en 1982 por “subversivo comunista”. Sus esfuerzos por desmontar los mañosos argumentos resultaron vanos; así que finalmente, agotado, resuelve hacer nuevamente sus maletas y remover su casa a París a donde había sido invitado por la Escuela de Altos Estudios. El 2 de mayo de 1983, Rama anota en su diario: “El pasado empieza a pesar

menos. [...] Creo que una vez que esté metido en mi trabajo de lleno y comience a generar nuevos proyectos, se irá cicatrizando mi sensación de malestar. Como haber sido ensuciado por gente torpe y malévola, y no haber podido contestarles como correspondía.

Haber estado bajo un poder despótico y despreciativo, ejercido por gentes inferiores. Lo que me faltaba en el conocimiento de las ‘entrañas del monstruo’”.

No pudo hacer muchas cosas más porque murió el 27 de noviembre de ese mismo año al estrellarse, en Madrid, el avión que lo conducía a Bogotá para participar en el Primer Encuentro de la Cultura Hispanoamericana.

La reedición de *La ciudad letrada*, luego de más de 25 años en el olvido, sirvió de extraordinario pretexto para convocar a otra serie de reflexiones auspiciadas bajo la peculiar dupla: *Escritura y esquizofrenia*, libro que reúne los trabajos, las ponencias de investigadores de México y Estados Unidos efectuadas en el otoño de 2009 entre la Universidad de Guanajuato y el Colegio de San Luis, bajo el entusiasmo organizador de Eduardo Subirats, Juan Pascual Gay y Aureliano Ortega.

Apunta Subirats, en el prólogo —que es también epílogo— a este libro, dos cuestiones o temas impulsores de las reuniones; el primero, el que “*La ciudad letrada* de Rama, [aborde] el papel del intelectual en el colapso mundial, frente a la degradación y corrupción del sistema democrático y frente a la violencia estatal; la responsabilidad del intelectual de mantener las tradiciones más reflexivas en la literatura, las artes y el pensamiento latinoamericanos del siglo XX, en un momento de declarado anti-intelectualismo, el cual percibíamos directamente en la academia norteamericana”.

Y, como segundo tema subterráneo, “la historia de México, desde su fracasada Revolución hasta hoy, como un agónico proceso de liquidación nacional, involución social y volatilización administrativa” en palabras de Aureliano Ortega. Sigue Subirats: “El título *Escritura y esquizofrenia* hace alusión a dos cosas: a la ideología predominante en las últimas décadas, lo mismo en la bolsa de valores que en los departamentos de humanidades, según la cual la escritura de la realidad es el principio constituyente de todo ser y de todo poder real; y a la creciente

conciencia de la catástrofe militar y política, ecológica, intelectual y, no en último lugar, social a la que estos poshumanismo, poshistoricismo, posmodernismo y posinteligencia han conducido”.

Es decir, que la realidad se comporta de una manera y se expresa, se escritura de otra. Las letras y el pensamiento se descubren como herramientas eficaces del encubrimiento y la doblez. Porque hay un decir en las aulas, en los espacios culturales, en los académicos, en los espacios de decisiones administrativas y políticas que simula la creatividad, la libertad y la imaginación. Este simulacro nos absorbe y nos hace partícipes, querámoslo o no, de sus farsas y componendas, de su perversión.

Los diferentes ensayos contenidos en este libro apelan a la búsqueda de una conciencia, de una integridad y una responsabilidad intelectual casi perdidas. Para ello funcionan como figuras ejemplares el escritor uruguayo Ángel Rama y el paraguayo Augusto Roa Bastos.

Tampoco se trata de un llamado a convertirnos en fieles de una secta ágrafa, sino a regresar los pasos por el camino de una honestidad racional, incluyente, analítica y verdaderamente crítica. Es decir,

que confronte diariamente el dicho con el hecho, que cierre la distancia de las anfractuosidades abismales entre la existencia y el discurso de lo existente.

Las instituciones tienen como objetivo, siempre, conservar el orden pensado y planeado por una estrategia de poder, regular y reglamentar. Es tarea urgente conculcar a la imaginación, liberarla de esos órdenes falsos, pero ¿cómo provocar una imaginación que ya no tiene imaginación? Christopher Britt, intelectual, académico de la Universidad George Washington, en su ensayo contenido en el libro que nos ocupa delata que “ser un letrado definitivamente tiene sus ventajas. Dentro de éstas, esa rara habilidad que tenemos para expresar nuestra solidaridad desde el confort y la seguridad de nuestra propia realidad desplazada; de nuestros desplazamientos metafóricos, lingüísticos y culturales; la desplazada realidad de nuestra letrada solidaridad para con los oprimidos; la desplazada realidad de las teorías esotéricas que nos divorcian de la vida; la desplazada realidad, en fin, de nuestra propia condición esquizofrénica”.

Ese es el asunto, los que podrían arrogarse el papel de críticos

están subsumidos en el mismo poder subyugante de la ciudad letrada, ficticia pero avasalladoramente real. La pieza teatral en tono farsico, de Ignacio Betancourt, que también aparece hacia el final de este libro, es una excelente alusión al simulacro en que se ha convertido el ámbito universitario, esa casa de las letras que se ha tomado muy en serio el poder de la toga y el birrete simbólicos para dirigir el resto de los espacios de la sociedad, con una intervención aparentemente legitimada por todos en el concurso del Estado.

El intelectual dicta la sociedad, la escribe y la interpreta desde su muy particular posición y se olvida de la vida, porque la vida real está en otra parte. El respiro de los demás sucede desacompañadamente, desarregladamente a una norma académica que ataja sin rubores la imaginación y la libertad.

Escritura y esquizofrenia en su mayor parte es una provocación, una celebratoria provocación. Este libro hecho por intelectuales, los ha puesto a ellos mismos frente al espejo y el que hayan logrado salir, no ilesos, no indemnes, pero tampoco convertidos en piedra o estatua de sal, nos advierte algo: ese peligro del intelectual como crea-

tura del poder hecha a su medida; o bien, que asumida la personificación del Yago shakespeareano, juega el doble rol de crítico y adulador, aunque en todo momento se sepa pieza aceitada de un sistema corrupto al que alimentamos ritualmente todos los días.

Somos nuestras palabras. Nos liberan o nos condenan. Nos determinan y nos definen, porque somos lenguaje en el sentido más amplio, aunque a final de cuentas el engaño de las propias palabras se haga evidente. Somos una convergencia de realidades múltiples, convenidas o no. De nosotros depende olvidar el sinsentido y regresar a lo que nos concilia como humanos; o mejor, no olvidar sino desenmascarar la violencia, desterrar la coerción, la persuasión y el engaño como características de nuestros discursos. Algunos han decidido por sanidad mental y moral permanecer al margen de la ciudad letrada, a otros los han obligado al aislamiento. Afortunadamente parece que aún hay espacios donde es posible la resistencia, existir en otro centro que no es el centro.

Los once ensayos compilados en este libro se inclinan por la disidencia frente a ese cerco impuesto

por la norma y la ley transvasadas de una generación a otra, de una civilización a otra, por ese virus que se infiltra en el lenguaje y se convierte en marca de fuego, en cepto y grillo. Debemos tener presente que de los insumisos, de la desobediencia ha nacido la gran literatura. Hay que persuadirnos de fundar una república de las letras cuyo núcleo sea la amistad y la honradez. Montaigne caía en la

cuenta, desolado, que había pocos amigos. Parece que la historia del hombre le ha dado la razón. Y sin embargo, quisiera cerrar estas líneas con las palabras alentadoras del poeta *beat* Robert Creeley: “Confía en los buenos versos, entonces... Confía en la claridad instantánea del ser humano, que no conoce ni desea otro sitio”.

Lilia Solórzano Esqueda

Los autores

Víctor Hugo Palacios Cruz

Maestro en Filosofía, cuenta con estudios de doctorado por la Universidad de Navarra, España. Es licenciado en Educación por la Universidad de Piura, Perú. Miembro colaborador del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIPHER) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Es coautor de los libros *Miremos la muerte* (2006) y *Julio en el rosal. Memoria de una escritura*, sobre la obra literaria de Julio Ramón Ribeyro (2008). Sus temas de investigación principales son: la condición mortal del ser humano; la obra literaria de Julio Ramón Ribeyro; el pensamiento antropológico y político de Hannah Arendt y la figura de Michel de Montaigne en el inicio de la modernidad.

Carlos Nieto Blanco

Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Salamanca, es profesor titular de Filosofía de la Universidad de Cantabria, España. Sus líneas de investigación abarcan la filosofía del siglo XX, con especial referencia al tema del lenguaje y el pensamiento español contemporáneo. Ha publicado más de cincuenta trabajos, destacando, entre otros, los siguientes libros: *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora* (1985); coordinador de *Lecturas de Historia de la Filosofía* (1996); *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística* (1997); editor de *Saber, sentir, pensar. La cultura en la frontera de dos siglos* (1997). Su libro *La religión contingente*

ha sido galardonado con la mención de finalista en el XIX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2013.

Christopher Britt Arredondo

Profesor de Literatura Española en George Washington University, EUA. Es autor del libro *Quixotism* (2005), que estudia las raíces intelectuales del fascismo español, y de varios ensayos que estudian la crisis de identidad española a lo largo del ensayo de los siglos XIX y XX. Actualmente está preparando un libro que contempla los límites del esclarecimiento en las Américas.

José Alfonso Villa Sánchez

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, es profesor en el Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y miembro de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Ha publicado recientemente “El orden trascendental en Zubiri” en *Franciscanum* (2012); “Ser de lo real y tiempo del ser en Zubiri” en *Rostros de la Historia y de la Temporalidad* (2011); “El Aristóteles de Zubiri. La esencia de la sustancia” en *Identidad y Diferencia. El pasado y el presente* (2010); “Xavier Zubiri. First Philosophy of the real” en *Theoforum* (2009).

Luis Alberto Canela Morales

Maestro en Filosofía por la Universidad de Guanajuato y miembro del Seminario de Estudios de Fenomenología Husserliana organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesor en el Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino y en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Su interés actual se centra en la relación de la fenomenología husserliana con las matemáticas. Autor de diversos artículos y reseñas publicados en revistas nacionales e internacionales.

Francisco Javier Higuero

Ejerce la docencia en Wayne State University, Detroit, EUA. Su campo de investigación se dirige prioritariamente hacia el pensamiento moderno y contemporáneo, lo mismo que a la filología hispánica de los siglos XIX, XX y XXI. Ha publicado los siguientes libros: *Discursividad insumisa* (2012); *Argumentaciones perspectivistas* (2011); *Racionalidad ensayística* (2010); *Narrativa del siglo posmoderno* (2009); *Intempestividad narrativa* (2008); *Estrategias deconstructoras en la narrativa de Jiménez Lozano* (2000), entre otros. Sus numerosos artículos sobre temas filosóficos y teoría crítica han aparecido en revistas especializadas de reconocido prestigio internacional.

José Luis Rolleri

Doctor en filosofía y catedrático de varias universidades del país. Autor de numerosos artículos especializados en revistas como *Crítica*, *Theoria* y *Teorema*, así como de los libros *Introducción a la filosofía actual de la ciencia* (2012) y *Probabilidad, causalidad y explicación* (2009).

Carlos Oliva Mendoza

Traductor, escritor y doctor en filosofía. Trabaja como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es responsable del proyecto de investigación “Teoría crítica en América Latina”. Sus últimos libros publicados son *Literatura y azar*; *Hotel imperial* y *El artificio de la cultura* y las compilaciones *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación y Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*.

José Luis Mora García

Profesor de Historia del Pensamiento Español y coordinador del programa de doctorado en Pensamiento Español e Iberoamericano

en la Universidad Autónoma de Madrid. Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico y director de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* desde 2004. Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales, tanto en universidades españolas como en otros países. Es especialista en las relaciones entre filosofía y literatura en el pensamiento español de los siglos XIX y XX y ha escrito libros y artículos sobre Benito Pérez Galdós, la Generación del 98 y María Zambrano. Es editor de la obra de Blas José Zambrano. Entre sus publicaciones más recientes se cuentan: “Carlos Gurméndez o la pasión racional” en *Crisis de la Modernidad y filosofías ibéricas* (2013); “El 98 visto por José Luis Abellán y la recuperación de la historia de la Filosofía Española” en *La historia del pensamiento español. Homenaje a José Luis Abellán* (2012); “Filosofía y Literatura en el Pensamiento Español (1868-1931) en *Filosofía y literatura en la Península Ibérica. Respuestas a la crisis finisecular* (2012).

Fernando Hermida de Blas

Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, estudioso de la historia del pensamiento español e iberoamericano. Coordinador del máster Universitario en Pensamiento Español e Iberoamericano. Algunas de sus publicaciones más recientes son: “Positivismo y literatura en el regeneracionismo español”, en *Filosofía y literatura en la Península Ibérica. Respuestas a la crisis finisecular* (2012); “Pablo de Andrés Cobos: biografía de un maestro machadiano”, en *De ley y de corazón: historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón-Pablo de Andrés Cobos: cartas (1957-1976)* (2011); “Manuel de la Revilla (1846-1881)”, en *La Ciencia Española. Estudios* (2011); y “En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri. Epistolario de Pablo de Andrés Cobos y Norberto Hernanz” en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* (2011).

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

CAMPUS GUANAJUATO

Rector General

Dr. José Manuel Cabrera Sixto

Rector

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario General

Dr. Manuel Vidaurri Aréchiga

Secretario Académico

Mtro. Eloy Juárez Sandoval

Secretaria Académica

Mtra. Rosa Alicia Pérez Luque

Director de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Dr. Javier Corona Fernández

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Modesto Antonio Sosa Aquino

Director de Apoyo a la Investigación
y al Posgrado

Dr. Miguel Torres Cisneros

Valenciana núm. 11
se terminó de imprimir
en julio de 2013,
con un tiraje
de 500 ejemplares,
en Imprenta Gesta Gráfica,
Bulevar Nicaragua 506,
colonia Arbide,
León, Guanajuato.