

Vol. 30 N° 58
enero-junio 2013



Universidad Simón Bolívar
División de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN 0254-1637 Depósito legal pp.200202cs1171

argos



UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

Enrique Planchart

Rector

Rafael Escalona

Vicerrector Académico

William Colmenares

Vicerrector Administrativo

Cristian Puig

Secretario

Roger Martínez

Directora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Oscar González

Decano de Extensión

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Departamento de Ciencia y Tecnología del Comportamiento

Departamento de Ciencias Económicas y Administrativas

Departamento de Ciencias Sociales

Departamento de Diseño, Arquitectura y Artes Plásticas

Departamento de Filosofía

Departamento de Idiomas

Departamento de Lengua y Literatura

Departamento de Planificación Urbana

Directora

Colette Capriles (ccapriles@usb.ve)

Editor técnico

Humberto Medina (hmedina@usb.ve)

Asistente académico

Sócrates Ramírez (socratesjramirez@usb.ve)

Consejo Editorial

Sandra Pinardi

Departamento de Filosofía

Bertha Chela-Flores

Departamento de Idiomas

Arturo Gutiérrez

Departamento de Lengua y Literatura

María Eugenia Talavera

Departamento de Ciencias Sociales

Jorge Lusitano

Departamento de Planificación Urbana

Alicia Cardozo

Departamento de Ciencia y Tecnología del Comportamiento

María Silvia Cemborain

Departamento de Diseño, Arquitectura y Artes Plásticas

Boris Ackerman

Departamento de Ciencias Económicas y Administrativas

Consejo Asesor

José Enrique Molina (jmolina@iamnet.com)

Universidad del Zulia, Venezuela

John Murphy (jmmurphy@gsu.el)

Georgia State University, USA.

Jussi Pakkasvirta (jussi.pakkasvirta@helsinki.fi)

Universidad de Helsinki, Finlandia

Carmen Ruiz Barrionuevo (barrionu@usal.es)

Universidad de Salamanca, España

Gregory Zambrano (gzambran@yahoo.com)

Universidad de Los Andes, Venezuela

Azier Calvo (acalvoa@etheron.net)

Universidad Central de Venezuela

Godsuno Chela-Flores (godsuno@yahoo.com.mx)

Universidad del Zulia, Venezuela

Jorge Dávila (joda@ula.ve)

Universidad de Los Andes, Venezuela

Domingo Irwin (dirwin@ipc.upel.edu.ve)

Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Venezuela

Jorge Francisco Liernur (jliernur@utdt.edu)

Universidad Torcuato di Tella, Argentina

Secretaria Desirée Albornoz

Diseño y diagramación Luis Müller

Fundada en 1980, **argos** (<http://www.argos.dsm.usb.ve>) es una revista semestral, arbitrada y de circulación internacional de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Simón Bolívar (USB), Caracas, Venezuela. La revista publica artículos de investigación, inéditos y originales, que estudien científicamente temas de ciencias sociales y humanidades: antropología, arquitectura, artes plásticas, ciencias políticas, economía, educación, estudios culturales, filosofía, gerencia y administración, historia, idiomas, lenguajes, lingüística, literatura, música, psicología, sociología, urbanismo. Los artículos pueden combinarse en números misceláneos o monográficos, permitiéndose también la modalidad de un dossier temático de artículos dentro de un número mayor. También se aceptan contribuciones divulgativas que incluyen ensayos, reseñas de eventos y libros, traducciones y otras que sean consideradas de interés por los editores. Las contribuciones son principalmente en idioma español, pero son aceptables también en francés, inglés, italiano y portugués. Las ideas contenidas en todas las contribuciones son responsabilidad exclusiva de los autores.

Founded in 1980, **argos** (<http://www.argos.dsm.usb.ve>) is a six-monthly, refereed and international journal of the Division of Social Sciences and Humanities, Simon Bolivar University (USB). The journal features research-based, unpublished and original articles that scientifically study topics of social sciences and humanities: anthropology, architecture, plastic arts, political sciences, economics, education, cultural studies, philosophy, management and administration, history, languages, linguistics, literature, psychology, sociology and urban studies. The articles can be combined in miscellaneous or monographic issues, but there is also the possibility of a thematic dossier of articles within a larger issue. General contributions are also accepted, including essays, event and book reviews, translations and others considered as interesting by the editors. The contributions are mainly in Spanish, but are also acceptable in French, English, Italian and Portuguese. The ideas included in all contributions are exclusive responsibility of the authors.

Fondé en 1980, **argos** (<http://www.argos.dsm.usb.ve>) est un journal semestriel, qui publie des articles soumis à un comité de lecture et de circulation internationale de la Division des Sciences Sociales et Humanités de l'Université Simón Bolívar (USB), Caracas, Venezuela. La revue publie articles de recherche, inédits et originaux, qui étudient scientifiquement de sujets des sciences sociales et humanités: anthropologie, architecture, arts plastiques, sciences politiques, économie, éducation, études culturels, philosophie, management et administration, histoire, langues, linguistique, littérature, musique, psychologie, sociologie, urbanisme. Les articles peuvent y être sous formes de miscellanées ou de monographies, ou aussi sous la modalité d'un dossier thématique d'articles dans un numéro spécial. Les recensions et comptes rendus sont acceptés aussi, y compris des essais, des comptes-rendus d'événements et de livres, des traductions et d'autres qui pourraient être considérés d'intérêt par les éditeurs. Ils sont publiés principalement en espagnol, mais ils peuvent être acceptés en anglais, en français, en italien ou en portugais. Les idées contenues dans toutes les contributions sont de la responsabilité exclusive des auteurs.

argos está incluida en:

Social Sciences Citation Index

(<http://scientific.thomsonreuters.com/products/ssci/>).

Social Scisearch

(<http://scientific.thomson.com/>).

Arts and Humanities Citation Index

(<http://scientific.thomsonreuters.com/products/ahci/>).

Journal Citation Reports/Social Sciences Editions

(<http://scientific.thomson.com/products/jcr/>).

Catálogo del Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (LATINDEX, <http://www.latindex.unam.mx>).

Sistema de Citas Latinoamericanas de Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE, <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Centre de Documentation sur l'Amérique Latine

(CEDOCAL, <http://www.univ-tlse2.fr/ipealt/cedocal>), de la Maison de la Recherche, coordinado por el Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine (IPEALT).

Red de Revistas Venezolanas en Ciencia y Tecnología

(REVENCYT, <http://revencyt.ula.ve/scielo.php>), coordinada por la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela.

Registro de Publicaciones Científicas y Tecnológicas del Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación

(FONACIT, <http://www.fonacit.gob.ve/programas>) del Ministerio de Ciencia y Tecnología (MCT) de Venezuela.

La versión electrónica de Argos puede ser consultada en SciELO (<http://www.scielo.org.ve>)

11 EDITORIAL

ARTÍCULOS

15 Prolepsis y justicia en el epicureísmo

Javier Aoiz

43 La interpelación ineludible de lo real, en el *in-situ* de su evidencia. Clarice Lispector / Diamela Eltit

Eleonora Cróquer Pedrón

75 La infalibilidad de la percepción y el conocimiento de las propias *afecciones* en Aristipo de Cirene

Deyvis Deniz Machín

107 Por una eco-antropología política de *lo común*. Algunos nexos entre biología y sociedad, ecología e historia

Luciano Espinosa

145 La ansiada apariencia de lo real. Sobre la no anulable pretensión de objetividad de la experiencia en la epistemología de McDowell

Reynner Franco

161 El rastro: un hacer alegórico de la historia. Una lectura del pensamiento de Walter Benjamin

Sandra Pinardi

187 Algunas consideraciones acerca de la estructura del pensamiento “yo”

Gustavo Sarmiento

204 NOTAS CURRICULARES

CONTENTS

11 FOREWORD

ARTICLES

- 15 **Prolepsis and Justice in Epicureanism**
Javier Aoiz
- 43 **The unavoidable Interpellation of the Real, in the *in-situ* of Its Evidence. Clarice Lispector / Diamela Eltit**
Eleonora Cróquer
- 75 **Infallibility of Perception and the Knowledge of one's own *Affections* in Aristippus of Cyrene**
Deyvis Deniz Machín
- 107 **Towards an Eco-Anthropology of the Common. Some Connections between Biology, Society, Ecology and History**
Luciano Espinosa
- 145 **The Desired Appearance of the Real. On the Non-Defeasible Objective Purport of Experience in McDowell's Epistemology**
Reynner Franco
- 161 **The Trace: an Allegoric Making of History. A Reading of the Thought of Walter Benjamin**
Sandra Pinarði
- 187 **Some considerations on the structure of the thought "I"**
Gustavo Sarmiento
- 204 BIOGRAPHICAL NOTES

TABLE

11 AVANT-PROPOS

ARTICLES

- 16 **Prolepse et justice dans l'épicurisme**
Javier Aoiz
- 44 **A interpelación inevitável do Real, no *in-situ* de sua evidência**
Clarice Lispector / Diamela Eltit
Eleonora Cróquer
- 76 **L'infalibilità della percezione e la conoscenza delle proprie affezioni in**
Aristippo di Cirene
Deyvis Deniz Machín
- 108 **Vers une éco-anthropologie du commun. Quelques rapports entre biologie, société, écologie et histoire**
Luciano Espinosa
- 146 **Der begehrte Schein des Realen. Über den nicht-annullierbaren Objektivitätsanspruch der Erfahrung in McDowells Erkenntnistheorie**
Reynner Franco
- 162 **La trace: L'Allégorie faisant l'histoire. Une lecture de la pensée de Walter Benjamin**
Sandra Pinardi
- 187 **Quelques considérations sur la structure de la pensée "Je"**
Gustavo Sarmiento
- 204 **NOTES CURRICULAIRES**

El Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL se constituyó en junio de 2010, y está conformado por investigadores del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) y el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca (España). El Grupo inició sus actividades con el proyecto inicial de investigar los principales problemas de la percepción y la evidencia, y sus implicaciones en lo que entendemos –los componentes del Grupo– que conforman las principales dimensiones de la racionalidad (subjetividad, objetividad e intersubjetividad), procurando ensayar un análisis que tuviera en cuenta los distintos enfoques, tradiciones y teorías filosóficas, sin limitarnos a alguna en particular.

En 2011 se celebró el I Simposio Internacional: “Percepción, naturaleza y mundo”, realizado en la Universidad de Salamanca, cuyos principales resultados fueron publicados en las revistas *Euphyia* (Aguascalientes, México) n° 9, 2011 y *Azafea* (Salamanca), n° 14, 2012, con trabajos a cargo de Gustavo Sarmiento, Javier Aoiz, Luciano Espinosa, Deyvis Deniz Machín, Sandra Pinardi y Reynner Franco, contando también con contribuciones de destacados investigadores invitados como: Lambert Wiesing (Jena), Clotilde Calabi (Milán), María del Carmen Paredes (Salamanca) y Paul Snowdon (Londres).

En el año 2012 se celebró en Caracas el II Simposio Internacional: “Concepciones de lo real”, como segunda actividad académica desarrollada por el Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL, que contó con una nutrida participación de especialistas. Especial mención merece la colaboración de Vicente Sanfélix (Universidad de Valencia, España) y de Maximiliano Hernández (USAL) quienes formaron parte del Comité Científico, así como de los investigadores del Círculo Wittgensteiniano de la Universidad de los Andes, coordinado por la Dra. Sabine Knabenschuh, y diversos investigadores de la Universidad Central de Venezuela, la Universidad Católica Andrés Bello y la Universidad Simón Bolívar, quienes participaron con ponencias y discusiones en este encuentro.

Las contribuciones que se publican en este número monográfico de la Revista *Argos* constituyen textos inéditos que, desde diversas perspectivas e intereses, responden a los principales temas y problemas que atiende el Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL, y que fueron presentados como Conferencias Invitadas en el II Simposio Internacional: “Concepciones de lo real”. Dos de ellos desarrollan temas relacionados con la filosofía clásica y helenística, *Prolepsis y justicia en el epicureísmo*, elaborado por Javier Aoiz, reflexiona acerca de la teoría política del epicureísmo mostrando su relevancia y actualidad; *La infalibilidad de la percepción y el conocimiento de las propias afecciones en Aristipo de Cirene*, elaborado por Deyvis Deniz, arroja luz sobre la figura y el pensamiento de Aristipo de Cirene en relación con la percepción y el placer. Los otros cinco desarrollan problemas relevantes del pensamiento contemporáneo. *Algunas consideraciones acerca de la estructura del pensamiento “yo”*, elaborado por Gustavo Sarmiento, discute la noción de “yo” ofreciendo una explicación de su construcción teórica y de su uso por el hombre para comprenderse a sí mismo; *La ansiada apariencia de lo real. Sobre la no anulable pretensión de objetividad de la experiencia en la epistemología de McDowell*, elaborado por Reynner Franco, trata acerca de la epistemología disyuntivista en tanto que posible respuesta al escepticismo sobre el conocimiento perceptual del mundo; *Por una eco-antropología política de lo común. Algunos nexos entre biología y sociedad, ecología e historia*, elaborado por Luciano Espinosa, se propone rescatar la idea de lo común en sentido antropológico y ecológico con la finalidad de restituir las condiciones comunes del ser humano en política, economía y relaciones globales; *La interpelación ineludible de lo real, en el in-situ de su evidencia –Clarise Lispector/Diamela Eltir-*, elaborado por Eleonora Cróquer, reflexiona acerca del complejo trabajo de re-elaboración discursiva/subjetiva a que se ven forzados los sujetos devastados por lo que han vivido como “experiencia interior”; *El rastro: un hacer alegórico de la historia. Una lectura del pensamiento de Walter Benjamin*, elaborado por Sandra Pinardi, esboza la idea de que la realidad es el producto de un conjunto de acontecimientos culturales, gracias a los que adquiere tanto su carácter ontológico como su diseño y delimitación concreta.

Además del interés por este programa y temas de investigación, el Grupo ha estado motivado desde el comienzo por un deseo común –por parte sus investigadores– de desarrollar un proyecto conjunto que fortaleciera los propios de cada investigador y ofreciera a la vez un modo de concretar la colaboración internacional en el marco del Convenio de Cooperación Internacional existente entre la Universidad de Salamanca y la Universidad Simón Bolívar. Para esto ha sido crucial la coordinación conjunta del Grupo, los avales de los rectores de ambas universidades para la realización de Acciones Preparatorias de colaboración interinstitucional y las distintas entidades que han colaborado con las reuniones científicas del Grupo, especialmente: el Rectorado y el Vicerrectorado Académico de la Universidad Simón Bolívar; Agencia de Gestión de la Investigación de la Universidad de Salamanca; Funindes USB; Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la USAL, Departamento de Filosofía de la USB y la Facultad de Filosofía de la USAL, entre otros.

Dra. Sandra Pinar
Departamento de Filosofía
Universidad Simón Bolívar

ARTÍCULO

Prolepsis y justicia en el epicureísmo

Javier Aoiz

Universidad Simón Bolívar

faoiz@usb.ve

Resumen La influyente historiografía filosófica del siglo XIX no reconoció en el epicureísmo una filosofía política digna de estudio. A partir del análisis de las *Máximas Capitales* y de textos de Hermarco, Polístrato y Lucrecio el artículo pretende mostrar que los epicúreos desarrollaron una relevante teoría política que entroncaba con dos tradiciones: el naturalismo jonio y la reformulación socrática de la filosofía como la verdadera política. En la instauración de la justicia mediante pactos y su continuidad en el lenguaje a través de la prolepsis de lo justo vieron un hallazgo que ofrecía al hombre la seguridad requerida para la satisfacción de los deseos naturales necesarios y su supervivencia. No obstante, el posterior surgimiento de temores y deseos vanos e insaciables y la consiguiente infelicidad del hombre hicieron de la filosofía, que la propia seguridad de la ciudad hace posible, el ámbito en el que se ha de buscar la felicidad.

Palabras clave Epicureísmo, Naturalismo, Justicia, Seguridad, Prolepsis.

Prolepsis and Justice in Epicureanism

Abstract The influential 19th century philosophical historiography did not recognize in Epicureanism a political philosophy worthy of study. Based on an analysis of the *Principal Doctrines* and texts of Hermarchus, Polystratus and Lucretius, this paper aims to show that Epicureans developed a relevant political theory that connected two traditions: the Ionian naturalism and the Socratic reformulation of philosophy as the only true politics. In the establishment of justice through covenants and its continuity in the language through the prolepsis of what is just, they saw a finding that offered man the required security to satisfy his necessary natural desires and his survival.

However, the subsequent emergence of fears and vain and insatiable desires, and the consequent unhappiness of man, made philosophy the field where happiness can be found, by virtue of the safety the city provides.

Keywords Epicureanism, Naturalism, Justice, Security, Prolepsis.

Prolepse et justice dans l'épicurisme

Résumé L'influente historiographie philosophique du XIX^{ème} siècle n'a pas reconnu dans l'épicurisme une philosophie politique digne d'être étudiée. En partant de l'analyse des *Maximes Capitales* et de textes d'Hermarque, Polistrate et Lucrèce, cet article prétend montrer que les épicuriens ont développé une théorie politique qui relie deux traditions: le naturalisme ionien et la reformulation socratique qu'a fait de la philosophie la vraie politique. Dans l'instauration de la justice au moyen de pactes et sa continuité dans le langage à travers de la prolepse de ce qui est juste, ils ont fait une découverte capable de fournir à l'homme la sécurité dont il a besoin pour satisfaire ses désirs naturels et sa survie. Cependant, le jaillissement postérieur de craintes et de désirs vains et insatiables, et l'infélicité de l'homme que s'ensuit, ont fait de la philosophie, que seule la sécurité de la cité rend possible, l'espace dans lequel il faut chercher le bonheur.

Mots-clés Épicurisme, Naturalisme, Justice, Sécurité, Prolepse.

El sustantivo prolepsis, a diferencia de otros términos del pensamiento griego como idea o categoría, que forman parte incluso de las lenguas modernas, no es muy conocido. Se utiliza en la lingüística y en la teoría literaria para designar diversos procedimientos de anticipación sintáctica o narrativa y es familiar también para los conocedores de la filosofía helenística. Pudiera pensarse así que atañe a cuestiones del mero interés de especialistas y dista de los grandes conceptos mediante los que la filosofía antigua afrontó sus temas fundamentales. Tal apreciación sería errada y constituiría en realidad otro ejemplo más de los prejuicios y distorsiones resultantes de la azarosa transmisión de la cultura antigua, pues el alcance del término prolepsis converge con el de tales conceptos.

Según Cicerón el término prolepsis fue creado por Epicuro (*Sobre la naturaleza de los dioses* I 44). Su testimonio es hoy mayoritariamente aceptado y la lexicografía pareciera ratificarlo, ya que no está documentada ninguna mención de prolepsis anterior a Epicuro. A Cicerón debemos también algunas de las propuestas de traducción más extendidas: anticipación, preconcepción y prenoción. Kant, al considerar las anticipaciones de la percepción, sostiene que Epicuro se refirió a estos conocimientos con el término prolepsis (KRV B208). Algunos intérpretes contemporáneos han propuesto los términos presunción, antecepción e incluso extrapolación¹.

El neologismo acuñado por Epicuro tuvo un éxito innegable. Los estoicos parecen haberse apropiado tempranamente del término, pero al final de la antigüedad aparece ya utilizado por todas las escuelas filosóficas al servicio de los planteamientos más heterogéneos. Sexto Empírico, por ejemplo, hace de las prolepsis un ingrediente del modo de vida a-filosófico del escéptico (*Esbozos Pirrónicos* II 246, *Contra los matemáticos* VII 443, VIII 157-158), mientras que, para Epícteto, el auténtico ejercicio de la filosofía consiste precisamente en la correcta aplicación de las prolepsis (*Disertaciones* II 11, 14, 17). Los estoicos comprenden su filosofía como el esclarecimiento y articulación de las prolepsis que todos los hombres poseen. Su detractor Plutarco apela a las prolepsis para mostrar la falsedad de esta filosofía (*Sobre las nociones comunes* 1059d-e, 1062a, 1068c-d, 1084d). Clemente de Alejandría interpreta la fe cristiana como una prolepsis voluntaria, ἐκούσιος (*Stromata* II 8).

Tal versatilidad, obviamente, no puede ser sino el reflejo de múltiples reelaboraciones del neologismo epicúreo. Algunas inflexiones son claras, aunque difíciles de datar, como la conjunción del término prolepsis con los adjetivos ἔμφυτος y φυσική, que se traducen usualmente como natural, connatural, innato, y su vinculación con otra expresión importante de la filosofía helenística, la noción de concepciones comunes, κοινὰ ἔννοιαι. En general, debido a la pérdida de la mayor parte de la literatura filosófica helenística, reconstruir la historia de estas reelaboraciones mediante la doxografía es una tarea intrincada e incierta, pero, en todo caso, estas mínimas indicaciones permiten atisbar que el término prolepsis estuvo en el centro de las controversias helenísticas en torno al origen y fundamentación del

conocimiento y el desarrollo de una teoría del consensus omnium. Dado que, como es sabido, el acento epistemológico caracteriza el abordaje helenístico de temas capitales de la tradición filosófica como los dioses, la justicia o los universales, puede afirmarse que en el helenismo estos fueron pensados en buena medida a través de la noción de prolepsis.

Los textos de Epicuro conservados contienen escasas consideraciones sobre esta noción. Tampoco son abundantes los testimonios en la doxografía y están, además, lastrados por las reelaboraciones no epicúreas posteriores. Ambos recursos destacan la presencia de la noción de prolepsis en la teología, la epistemología, la semántica y la filosofía política epicúrea. Esta última, a pesar de contener las menciones mejor contextualizadas del término prolepsis, ha sido la vertiente del epicureísmo menos estudiada por los interesados en el neologismo epicúreo, en buena medida debido a la relegación que la propia teoría política epicúrea experimentó desde la antigüedad.

En el presente trabajo trataré de mostrar la relevancia de la filosofía política epicúrea e indicaré también algunos aportes que su consideración permite ofrecer para el esclarecimiento de la noción epicúrea de prolepsis.

Las principales observaciones de Epicuro sobre teoría política están contenidas en varias de las llamadas *Máximas Capitales*. Su estilo gnómico condensa elaborados planteamientos de la teoría epicúrea y diálogo implícito con la tradición filosófica. Afortunadamente, contamos con dos textos del epicureísmo temprano que, aunados a varios fragmentos de Epicuro y algunos pasajes de las cartas conservadas por Diógenes Laercio, ayudan a esclarecer ambas vertientes. El primero es un fragmento de Hermarco, sucesor de Epicuro al frente de la escuela, dedicado a la genealogía del derecho. El texto está conservado en el libro primero del *Sobre la abstinencia de la carne de los animales* de Porfirio. El segundo es un pequeño tratado, hallado entre los papiros de Herculano, del escolarca Polístrato, sucesor de Hermarco, titulado *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*. También el libro quinto de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio ofrece indicaciones relevantes, al igual que el *Contra Colotes* de Plutarco, diversos textos de Filodemo y Diógenes de Enoanda y los dos primeros libros del *Acerca de los fines* de Cicerón.

1

En la máxima XXXIII se afirma: La justicia no es algo en sí mismo sino en las agrupaciones de unos con otros, cualesquiera que fueran los territorios y, en cada caso, las circunstancias temporales, una especie de convenio de no dañar ni ser dañado, Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀπηλίκοις δὴ ποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι². A primera vista, el léxico y la contraposición contenida en la máxima parecieran reflejar una intención polémica contra Platón. Así lo entendió Philippson en un trabajo pionero de 1910 sobre la filosofía del derecho de Epicuro. A juicio de Philippson, Epicuro pretende destacar que la justicia, que Platón, en la *República* había considerado como una virtud de los individuos, no es una propiedad del hombre en sí mismo sino que concierne a las relaciones entre los hombres³. También Bignone, Müller y Goldschmidt insistieron posteriormente en el antiplatonismo de la máxima, pero haciendo ver que Epicuro establecía una oposición entre la justicia, entendida como algo subsistente en sí, eterno e inmutable, y la especie de convenio concretado en cada caso en condiciones geográficas e históricas singulares en que se fundaría la justicia⁴. Vander Waerdt ha sugerido que el blanco de la máxima no sería Platón sino la *República* de Zenón de Citio. Para Vander Waerdt, en esta máxima Epicuro se opondría a la teoría estoica de la ley natural formulada originalmente, a su juicio, por Zenón en la *República*, así como al cosmopolitismo, la crítica a las instituciones y las escandalosas propuestas de la obra⁵. Sin embargo, como el mismo Vander Waerdt reconoce, no hay pruebas concluyentes que avalen esta interpretación. Resulta más convincente, por otra parte, como ha señalado Kechagia, que Epicuro más bien polemizara con filosofías ya consolidadas y afamadas, como las de Sócrates, los cínicos, Platón o Aristóteles, de las que quería diferenciar su novedoso pensamiento, que con una filosofía en formación, como era el caso del naciente estoicismo, en el que los primeros epicúreos parecían ver una mera variante de la tradición socrática-cínica⁶.

A partir de los títulos de varias obras de los discípulos⁷ de Epicuro se puede presumir su actitud antiplatónica, pero la relación de Epicuro con la tradición filosófica ha de abordarse obviamente a través de

análisis específicos y no de afirmaciones generales que, al presentar en claves demasiado esquemáticas los términos a comparar, predelimitan las respuestas. Así, la directriz interpretativa desde la que lee Philippson la máxima XXXIII relega un núcleo de problemas del tratamiento platónico de la justicia claramente destacados en los estudios contemporáneos sobre la *República* y ya señalados en parte por Aristóteles en el libro V de *Ética a Nicómaco*. Me refiero a cuestiones como la polisemia del término justicia, la tensión entre la definición convencional de justicia y la propuesta platónica, que Aristóteles consideró como una aproximación en cierta medida metafórica (*Ética a Nicómaco* 1138b5-6) y en la que algunos autores contemporáneos han visto un procedimiento falaz⁸ y, finalmente, cierta irresolución en el tratamiento platónico de la justicia como un bien por sí mismo y por sus consecuencias.

Philippson no toma en cuenta esta problemática y encuentra en la máxima XXXIII una contraposición tajante que le lleva a restringir el tratamiento epicúreo de la justicia al ámbito de las relaciones sociales. Consiguientemente al analizarla relega, al igual que lo hicieron en la antigüedad adversarios de Epicuro como Cicerón y Plutarco, los textos de Epicuro que destacan la interdependencia entre las virtudes –en las que incluye Epicuro la justicia–, el placer y la ataraxia (*Carta a Meneceo* 132, *Máximas Capitales* V)⁹. También la interpretación del antiplatonismo de la máxima XXXIII de Müller y Goldschmidt relega esta vertiente del tratamiento epicúreo de la justicia, en la que se pone de relieve el diálogo de Epicuro con la tradición. Estos, a diferencia de Philippson, que encuentra en Epicuro y en el tratado de Polístrato una defensa de la idea del derecho natural, sostienen que en el epicureísmo la justicia queda inmersa en planteamientos convencionalistas y relativistas heredados de la sofística. Sin embargo, como voy a tratar de mostrar, ambas directrices interpretativas son inadecuadas para apresar la especificidad de la teoría epicúrea de la justicia.

La presencia de la expresión $\kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\acute{o}$ en la máxima XXXIII no obliga a fijar la atención exclusivamente en Platón, pues el propio Epicuro la utiliza en otras máximas y en la *Carta a Heródoto* 68-71 sin que su comprensión requiera apelar a Platón. En este último texto Epicuro distingue el modo de ser de los cuerpos y el de sus propieda-

des, ya sean inseparables o accidentales. Los cuerpos son denominados naturalezas existentes por sí mismas, φύσεις καθ' ἑαυτάς. Las propiedades inseparables de los cuerpos son denominadas por Epicuro συμβεβηκότα, y las accidentales, συμπτώματα¹⁰. Epicuro exhorta a Heródoto a cuidarse tanto de asimilar las propiedades inseparables a los cuerpos, pues no poseen en sí mismas un orden de naturaleza, como de pensar que ellas no son en absoluto, ya que constituyen incidencias que realmente poseen existencia cuando se dan en los cuerpos.

Que esta contraposición parece también estar implícita en la máxima XXXIII lo confirma el tratado de Polístrato *Sobre el desprecio irracional de las opiniones populares*. En su parte central Polístrato convierte la contraposición epicúrea entre naturalezas existentes por sí mismas y propiedades inseparables o accidentales en la distinción desarrollada por académicos y peripatéticos entre entidades por sí mismas, καθ' αὐτά y relativas, τὰ πρὸς τι ὄντα (XXV-XXVII). Su reformulación, que en verdad hace un uso laxo de la distinción de académicos y peripatéticos, tiene un propósito polémico. Polístrato pretende refutar a quienes niegan la existencia de las entidades relativas porque no satisfacen los mismos predicados que las entidades existentes por sí mismas. El fuego, el oro, alegan por ejemplo, es siempre, en todas partes y para todos lo mismo, mientras que los relativos no satisfacen estos predicados. Para Polístrato de este argumento sólo se puede concluir que el modo de existencia de los primeros no es idéntico al de los segundos (y a la inversa) y no que unos existan y los otros no. Asimismo, del hecho de que los segundos no constituyan naturalezas existentes por sí mismas no se sigue que su existencia sea convencional, pues constituyen accidentes y relaciones de los cuerpos temporalmente existentes.

A juicio de G. Striker, Polístrato parece polemizar principalmente con los escépticos¹¹, a los que también combatió su maestro, aunque, como ha señalado el más reciente editor del papiro, G. Indelli, cínicos, estoicos y megáricos parecen ser asimismo confrontados¹².

Aunque Polístrato no incluye lo justo entre los ejemplos de relativos, su lista contempla la expresión tradicional *lo noble y vergonzoso*, τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ (XXII 23-24, XXIV 3-5, XXV 9-10, XXVI 22-5, XXVIII 10) en la que pudiera considerarse implícito. Entre los relativos

hace figurar Polístatro también el convenir, el ser útil, τὸ συμφέρειν, verbo que Epicuro utiliza reiteradamente en las *Máximas Capitales*, como se verá, para calificar la naturaleza de la justicia.

Las consideraciones de Polístrato, además de contribuir a aclarar terminológicamente la contraposición de la máxima XXXIII, evidencian que la inclusión de lo justo y lo útil entre los relativos no está orientada en el epicureísmo al cuestionamiento de las leyes a través de su confrontación con la naturaleza, como tantas veces había ocurrido ya en la tradición griega. En efecto al sostener que lo justo no posee el modo de existencia de los cuerpos físicos, únicas entidades existentes por sí mismas, el epicureísmo no procede a destacar su minusvalía ontológica sino, por el contrario, a defender su inexorable localización, como se afirma en la máxima XXXIII, en la diversidad histórica y geográfica de agrupamientos humanos en los que mediante pacto adquiere en cada caso existencia.

La vinculación de lo justo con lo conveniente no es en absoluto una idea original de Epicuro, pues es un tópico presente, por ceñirme a la filosofía, en los fragmentos conservados de *Acerca de la verdad* de Antifonte, en la célebre discusión suscitada por Trasímaco en la *República*, en el *Teeteto*, el *Gorgias* y en numerosos pasajes de la filosofía práctica aristotélica (*Retórica* 1375b 3-4, *Ética a Nicómaco* 1135a). También la vinculación entre justicia y convenio es tradicional y prueba de ello es que Aristóteles la trata como un lugar común en *Retórica* y *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, el epicureísmo reelabora estos planteamientos tradicionales del pensamiento griego desde una directriz que en cierto modo retoma sus orígenes. Me refiero a las tentativas racionalistas, herederas de la filosofía natural jónica y, como ha destacado Kahn, fundamentalmente teóricas¹³, por explicar el origen de la vida civilizada en sociedad. No es casual, desde luego, que uno de los mejores testimonios de esta tradición en la antigüedad esté contenido en la obra de un epicúreo, el libro V de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. Los sofistas y Platón representan las dos caras de un manejo beligerante de esta tradición teórica: aquellos orientándola al cuestionamiento de leyes y costumbres a través de su confrontación con la naturaleza, éste recusándola por impía, subversiva y nihilista (*Leyes* 889a-890d).

Epicuro se ocupó de los orígenes de la civilización en el libro XII de

su *opus magnum Acerca de la naturaleza*. El epítome de la filosofía epicúrea contenido en la *Carta a Heródoto* recoge un tema que los epicúreos parecen haber considerado especialmente adecuado para reflejar su teoría de los orígenes de la civilización: el origen del lenguaje. En las comprimidas y, en varios aspectos, controversiales líneas que Epicuro le dedica, se destacan dos directrices explicativas fundamentales, la recusación de la figura de un nomotetas divino o humano del lenguaje y el reconocimiento de dos causas de la formación del lenguaje, el constreñimiento de la naturaleza y la aplicación del ingenio. En los textos de Hermarco, Lucrecio y Diógenes de Enoanda se destacan estos mismos factores. En lo que se refiere al origen de la justicia y la legislación coercitiva, Hermarco y Lucrecio, a pesar de algunas diferencias, coinciden en un planteamiento que llama la atención. Ambos consideran que el advenimiento de la justicia es anterior cronológica y lógicamente a las leyes y sanciones. La contraposición tradicional entre la vida primitiva sin orden y bestial, ἄτακτος καὶ θηριώδης βίος, y el modo de vida civilizado¹⁴, recibe así una interesante reformulación. La primitiva vida bestial, que Lucrecio califica como un *errare ferinum* de seres solitarios, se contrapone tanto al estadio del advenimiento de la justicia mediante pactos, como a posteriores estadios, no exentos de connotaciones negativas, como se verá, en el que se hace necesaria la instauración de leyes y sanciones.

En su reconstrucción racional del origen de la justicia, Lucrecio destaca que el advenimiento del pacto en que se funda se hace posible gracias a un paulatino proceso de suavización, *molescere*, física y psicológica, del rudo y solitario hombre primitivo debido al uso del fuego y de moradas y al establecimiento de la vida en familia, que le lleva a establecer relaciones de *amicities* con los vecinos y pactos, *foedera*, para proteger a los débiles (V 1010-1027). Algunos autores vieron en ello la inserción de un ingrediente sentimental ajeno al hedonismo y al utilitarismo en que se fundaría la teoría epicúrea del pacto¹⁵. Cabría objetar que estas dos propiedades pudieran ser exclusivas del pacto que sustenta sociedades extensas con leyes, sanciones y magistraturas, es decir, aquellas que, según Lucrecio, sucedieron a un estadio de permanente discordia tras los diversos modos de organización política posteriores al pacto inicial en relaciones de *amicities*, pero a la hora de explicar este pacto de grupos pequeños, que da origen a la justicia

y sucede al *errare ferinum* del hombre primitivo, se integrarían al utilitarismo y hedonismo, planteamientos epicúreos equivalentes a la teoría estoica de la *oikeiosis*, a los que varios textos parecen apuntar¹⁶. Al fin y al cabo se trata de un pacto entre vecinos que propiamente no pone fin a un estado de guerra de todos contra todos.

La instauración de leyes y sanciones es considerada por Hermarco y Lucrecio no sólo como posterior al advenimiento de la justicia mediante pactos sino también como una respuesta a nuevas realidades sociales en las que no dejan de apreciar ciertos elementos negativos. Hermarco la atribuye al olvido de las ventajas del pacto debido a la extensión de la población y la desaparición de amenazas, como la de los animales salvajes, que hicieron ver en el pasado su conveniencia (*Sobre la abstinencia* I 10-11). Lucrecio vincula la instauración de leyes y sanciones a un tema típicamente epicúreo: la generación de temores supersticiosos y deseos vanos e insaciables que dan lugar a una búsqueda imposible de seguridad mediante el poder, la riqueza y la fama.

Los tratamientos racionalistas de la prehistoria en la antigüedad desestiman la intervención de los dioses o de individuos providenciales y ponen en juego causas naturales. Ahora bien, la reiterada referencia a la gradualidad de los pasos, el anonimato de los actores y las indeterminaciones espaciales y temporales evidencian que se trata fundamentalmente de tentativas de reconstrucción mediante analogías, extrapolaciones, etc. Así, al concluir el libro V, Lucrecio señala que nuestra edad no puede saber nada de lo que sucedió anteriormente salvo por los vestigios que descubre la razón, *nisi qua ratio vestigia monstrat* (V 1447)¹⁷.

Las reconstrucciones antiguas de los primeros tiempos del hombre, como ocurre hoy, sirven también de expresión y apoyo de las convicciones de sus autores. La prehistoria, como ha señalado Campbell, es un espejo en el que cada autor mira sus teorías e ideales¹⁸. Y así como el peripatético Dicearco subraya la feliz vida de ocio, *σχολήν ἄγειν*, y la moderación, *μετριότης*, de los hombres primitivos¹⁹, el epicúreo Lucrecio no deja de señalar a lo largo del libro V la simplicidad y la fácil satisfacción de sus deseos, la inexistencia de supersticiones sobre los dioses y la muerte o los pactos y la justicia sin leyes de las primeras agrupaciones humanas. En estas características de los hombres pri-

mitivos encuentra Lucrecio una autentificación de la ética epicúrea que revela además su superioridad genealógica sobre las escuelas filosóficas rivales.

Goldschmidt consideró que no había nada de histórico en la máxima XXXIII, mientras que Philippon encontraba en el imperfecto ἦν y en la expresión ‘una especie de pacto’, *συνθήκη τις*, que comprendía como la especificación de un pacto tácito, las pruebas de que Epicuro en la máxima se refería a la prehistoria del derecho²⁰. Creo que las precedentes consideraciones muestran la insuficiencia de ambas interpretaciones. Por un lado, la máxima habla de pacto y justicia, no propiamente de leyes, y en este sentido pareciera contemplar tanto las pequeñas agrupaciones que suceden al *errare ferinum* del hombre primitivo como a utópicas sociedades justas, sin leyes ni sanciones, a las que parece referirse una de las inscripciones de Diógenes de Enoanda²¹. En ambas, en efecto, hay pacto y justicia pero no leyes. Por otro lado, aunque la máxima XXXIII no menciona expresamente las leyes, tampoco las excluye, pues, tanto en la máxima XXXIV como en la XXXV, en la que, por cierto, se vinculan expresamente pactos y sanciones, se atribuye, al igual que en el fragmento de Hermarco y en los extractos de Colotes, a leyes y sanciones el mismo propósito atribuido al pacto: el no dañar unos a otros ni ser dañados. Vista desde esta perspectiva, la máxima XXXIII habla de pactos y justicia pero también de leyes, pues, independientemente de las razones de su instauración, asunto en el que la máxima no entra, el propósito de tal instauración coincide con el atribuido al pacto en general. La expresa indeterminación del tamaño territorial de las agrupaciones que pactan, destacada en la máxima XXXIII mediante la utilización del indefinido *ὄπελίκος*, es una prueba adicional de la lectura amplia propuesta. Una de las virtualidades del estilo gnómico es apresar múltiples fenómenos o aspectos mediante expresiones concisas. La máxima XXXIII, como se puede comprobar, es un buen ejemplo de ello.

2

Goldschmidt resalta con razón el reiterado uso en activa y pasiva del verbo *βλάπτειν*, dañar, en las máximas que destacan el sentido del pacto²². Nunca utilizan, efectivamente, en referencia a las acciones que los pactos pretenden evitar, el verbo *ἄδικεῖν*, *cometer injusti-*

cia, sufrir injusticia en pasiva, ni entran en distinciones acerca de acciones voluntarias e involuntarias. El sentido de esta indistinción se comprende con claridad al leer un pasaje del fragmento de Hermarco que, como mostraré inmediatamente, ayuda a esclarecer una observación de Aristóteles. Señala Hermarco:

(...) los legisladores no han puesto el homicidio involuntario fuera de todo castigo para no ofrecer ningún pretexto a quienes elegían imitar voluntariamente las acciones de quienes obran involuntariamente, pero sobre todo a fin de no dejar sin sanción y descuidado un asunto de tal género, de modo que se dieran muchos crímenes involuntarios (...) los legisladores han querido reprimir la imprudencia que causa daño (τὴν βλάβουσαν) a los demás, así no han eximido de castigo el acto involuntario y por el temor del castigo han suprimido en mucho este género de falta (Sobre la abstinencia I 9, 1-2)

Al final del libro segundo de la *Política*, Aristóteles se refiere a varios legisladores, entre los que incluye a Pítaco, uno de los siete sabios. Aristóteles le atribuye la ley según la cual los embriagados, si cometen un delito, han de recibir un castigo mayor que los sobrios y comenta al respecto: “porque como los embriagados cometen más violencias que los sobrios, no prestó atención [Pítaco] a la mayor indulgencia que hay que tener con los embriagados, sino a lo conveniente (πρὸς τὸ συμφέρον)” (*Política* II 1274b 19-23; también *Retórica* II 1402b 10-12, *Ética a Nicómaco* III 1113b 30-33). Indulgencia y, a veces, compasión, son, observa Aristóteles en *Ética a Nicómaco* III 1109b 31-32, las reacciones que suscitan acciones en cierto modo involuntarias. Pítaco, como Hermarco, parece atender al daño producido en el delito y a su frecuencia, y relega la indulgencia en beneficio de la utilidad que, a juicio de Hermarco, debe hacer efectiva el pacto de no dañar ni ser dañado que no es otra sino la seguridad, ἀσφάλεια, de las vidas y de los recursos elementales que requieren. No es irrelevante que las consideraciones sobre la justicia y la utilidad de pactos y leyes se atengan fundamentalmente a los delitos de sangre, pues evidencian que el sentido y la validez que los epicúreos reconocen a los pactos, la justicia y las leyes es la seguridad, ἀσφάλεια. Un pasaje de Colotes muestra claramente que este es el principal logro que el epicureísmo atribuye al modo de vida que el pacto, la justicia y las leyes instauraron en la historia del hombre:

Los que establecieron leyes y costumbres y dispusieron que las ciudades fueran gobernadas por reyes y magistrados procuraron a la vida del hombre gran seguridad y tranquilidad y la liberaron de perturbaciones (εἰς πολλήν ἀσφάλειαν καὶ ἡσυχίαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν). Pero si alguien elimina estas instituciones viviremos una vida de bestias (θηρίων βίον βιωσόμεθα) y cualquiera que se encuentre con otro poco más o menos lo devorará (*Contra Colotes* 1124 D).

No conocemos el contexto preciso de este pasaje de Colotes extractado por Plutarco quien, como observa Kechagia²³, pareciera utilizarlo para completar la presentación de la filosofía epicúrea, tras referirse y adversar la lógica y la física, y así agotar la tradicional división helenística de la filosofía y someter a crítica la parte ético-política de los planteamientos de Colotes. Ciertamente, en su simplicidad, y bajo el tópico de la contraposición entre el *more ferarum* (*De la naturaleza de las cosas* V 932) de los hombres primitivos y la vida civilizada, el pasaje ofrece importantes indicaciones para aproximarse al concepto de seguridad, ἀσφάλεια, expresado también en las Máximas Capitales, mediante el verbo θαρρεῖν, *estar confiado*, aunque Plutarco no aborda el pasaje desde esta perspectiva, lo que muestra su falta de perspicacia o quizás maledicencia. Plutarco pudiera haberse centrado en rehusar el estrechamiento que exhibe del significado que se otorgaba a la polis en la tradición, pues Colotes no exalta la seguridad, la tranquilidad y la liberación de perturbaciones como logros conducentes a otros fines superiores de la polis, como la vida buena, subrayada por la teoría aristotélica, sino que circunscribe la polis a aquellos, lo cual parece significar que o tales logros de la polis constituyen para Colotes el estatus deseable de la vida humana o bien representan una condición necesaria de otros modos de seguridad, tranquilidad y liberación de perturbaciones más plenos. El epicureísmo opta por la segunda tesis, opción que, desde la antigüedad, numerosos detractores asimilaban a una relegación de la polis y las leyes, en la que, por cierto, la historiografía filosófica del XIX verá la expresión de la propia decadencia de la polis y de la reducción de la filosofía a una ética de la salvación personal. Una de las consecuencias de estas directrices interpretativas fue, como ha destacado Schofield²⁴, negar, o mejor dicho, ignorar que el epicureísmo desarrolló una reflexión política digna de atención que, cabe añadir, por un

lado entroncaba con una larga tradición, el naturalismo jonio, y, por otro, no era ajena al establecimiento, por parte del Sócrates platónico, de la filosofía como la verdadera política²⁵.

Lucrecio encuadra la instauración de pactos y justicia en las explicaciones de la extinción y supervivencia de las especies animales desarrolladas en el libro V. Determinadas capacidades (fuerza, astucia, agilidad) protegieron y preservaron a otras especies de la extinción (V 857-859). La instauración y observancia de pactos, sin intervención de los dioses (Cf. *Protágoras* 322a-d), salvó a la especie humana de la extinción (V 1026-1027). Cuando Colotes elogia las leyes y las ciudades tiene presente, como evidencia su referencia a la primitiva vida bestial, la perspectiva evolucionista que testimonian los versos de Lucrecio. Nada obliga a desligarla de las consideraciones de Epicuro sobre los pactos, la justicia y las leyes. El estudio de los conceptos de ἀσφάλεια, *seguridad*, y θαρρεῖν, *estar confiado*, presentes en la cuarta parte de las *Máximas Capitales* muestra, desde luego, que la existencia de ciudades y leyes representa para Epicuro un estadio del hombre en el que, como señala Lucrecio, prácticamente todo lo necesario para el sustento está al alcance de los hombres y su existencia, en lo que cabe, está a resguardo del peligro, aunque, paradójicamente, el hombre no es feliz (VI 9-23).

En la máxima VII se presenta la seguridad como el bien de la naturaleza, τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν y como un fin conforme a lo propio de la naturaleza, κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον, lo que establece una interesante conformidad entre la naturaleza, o mejor dicho, entre nuestra naturaleza y el propósito de los pactos, la justicia y las leyes, pues el epicureísmo fundamenta esta conformidad en los deseos naturales necesarios que, a diferencia de los deseos innecesarios y vanos, son limitados y sus objetos genéricos y de fácil satisfacción. Esta apreciación pareciera respaldar el primitivismo que algunos intérpretes han achacado a los epicúreos, pero en realidad apunta al reconocimiento de que sólo la vida civilizada asentada en pactos de justicia provee al hombre de seguridad, pues si bien los hombres primitivos están exentos de deseos vanos e innecesarios, carecen a su vez de instrumentos que les garanticen la satisfacción de los deseos naturales necesarios, ya que, como destaca Lucrecio, están sometidos a hambrunas y envenenamientos y son presa de las fieras salvajes y de otros hombres.

Bajo este aspecto, Lucrecio no duda en considerarlos *miseri* (V 983), calificación que evidencia que, para los epicúreos, seguridad, ἀσφάλεια, implica puntual satisfacción de los deseos naturales necesarios y un estado de confianza, θαρρεῖν, o como escribe Hermarco de ἀφοβία, *ausencia de temor* (*Sobre la abstinencia* I 11, 2) respecto a su futura satisfacción y al peligro de muerte violenta²⁶. Platón señaló en el *Banquete* que el deseo es siempre prospectivo, pues le es inherente el querer disponer en el futuro de su objeto. Epicuro, receptivo como pocos filósofos a los efectos perturbadores del temor, asume la aplicación de este principio a los deseos naturales necesarios y sostiene que su plena satisfacción no está exenta de componentes prospectivos. La consideración del futuro, que parece diferenciar el hedonismo epicúreo de la teoría cirenaica del placer unitemporal, como propone traducir Tsouna el adjetivo μονόχρονος²⁷, constituye un elemento esencial de la noción de seguridad, ἀσφάλεια, y pone de relieve que los epicúreos reconocen en la comunidad fundada en pacto una realidad que, por utilizar las palabras de Aristóteles, no está restringida a las vicisitudes del día, ἔνεκεν μὴ ἑφημέρου (*Política* I 1252b 16), ni a lo conveniente en el presente, sino que mira a la vida en su conjunto (*Ética a Nicómaco* VIII 1160a 21-22).

Nada tiene de extraño, por consiguiente, que los epicúreos hayan criticado el vivir al día, la imprevisión, la vida errante y la mendicidad de los cínicos y reivindiquen el cuidado sin angustia por el patrimonio y el futuro como un medio legítimo de afianzamiento de ataraxia y de minimización del temor²⁸. Su objeto es la satisfacción de los deseos naturales necesarios que, como repiten Epicuro y la doxografía, en especial, Porfirio, es fácil de obtener, εὐπόριστον, y por ello está en nuestro poder, es decir, atañe al futuro bajo un aspecto ante el que cabe en buena medida estar confiados (*Carta a Heródoto* 127, *Carta a Meneceo* 131). También en este punto el epicureísmo converge con planteamientos aristotélicos, pues denomina la riqueza de la naturaleza, ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος (*Máximas Capitales* XV), a la disposición de bienes requerida para satisfacer los deseos naturales necesarios, que, al igual que estos, es limitada. Los deseos vanos, por el contrario, llevan a un camino sin fin, ἀπέραντον ὁδόν (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 12, *Máximas Capitales* XV). En el libro primero de la *Política*, Aristóteles distingue la crematística requerida en la administración doméstica y política de

la crematística dirigida a la acumulación e incremento de bienes. La primera es instrumental y limitada, pues está dirigida a la provisión de las necesidades de la casa y la ciudad. Aristóteles habla al respecto de riqueza natural (I 1257b 19-20). La segunda tiene su meta en la acumulación y el incremento, lo cual la hace ilimitada e insaciable. Como se puede apreciar ambos planteamientos son cercanos, aunque Aristóteles no comparte el estrechamiento de la polis que supone su reducción a la satisfacción de los deseos naturales necesarios.

3

La expresión *la riqueza de la naturaleza*, ὁ τῆς φύσεως πλούτος, de la máxima XV, posee cierto carácter paradójico que resulta aún más evidente en un giro similar contenido en la máxima XXXI: la justicia de la naturaleza es símbolo de lo conveniente en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados, Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Calicles forjó en el *Gorgias* las expresiones *conforme a la ley de la naturaleza*, κατὰ νόμον τὸν τῆς φύσεως (483e), y *la justicia de la naturaleza*, τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (484b), con la clara intención de subrayar, como observa Dodds en su comentario, la paradoja que representaba enlazar mediante el genitivo conceptos contrapuestos como naturaleza y ley²⁹. No sabemos qué conocimiento tenía Epicuro del *Gorgias*, diálogo contra el que su discípulo Metrodoro, como señalé, parece haber dirigido un escrito, pero sabemos que Epicuro reformuló dichos de la sabiduría tradicional y expresiones de Demócrito y Solón para exponer su propia doctrina y facilitar así su recepción y memoria³⁰. No puede descartarse, en consecuencia, que en la máxima XXXI Epicuro tuviera presentes las expresiones chocantes de Calicles para exponer su propia doctrina mediante una reformulación, no menos chocante por cierto, de su contenido.

Epicuro no introduce la expresión la justicia de la naturaleza para contraponerla, como Calicles, a las leyes, ni sostiene que la pleonexia, inherente, a juicio de éste, a la naturaleza humana, es el fundamento de la supuesta ley de la naturaleza, la ley del más fuerte. Tampoco alega en su apoyo, como él, la actuación de los grupos humanos en las relaciones internacionales ni el comportamiento de los animales. Algunos intérpretes propusieron por ello inscribir la expresión de Epi-

curo en el iusnaturalismo. Sin embargo, como he mostrado, en el epicureísmo la justicia implica pacto, lo que excluye tanto la vinculación iusnaturalista entre naturaleza y justicia como la del inmoralismo de Calicles. A mi parecer, el genitivo τῆς φύσεως, *de la naturaleza*, no estaría quizás orientado a poner de relieve, como en el inmoralismo de Calicles o en el iusnaturalismo, una normatividad de la naturaleza, sino a calificar el efectivo estatus ontológico de un fenómeno como la justicia e, implícitamente, la metodología que ha de seguir su explicación, frente a sustantivaciones huera de la justicia como la representada por formulaciones como la justicia en sí misma o la ley natural. Así, con la expresión *la justicia de la naturaleza*, Epicuro no se referiría a lo que la naturaleza prescribe como justo sino que apuntaría a la remisión ontológica y epistemológica del fenómeno constituido por la justicia a nuestra naturaleza, para la cual la seguridad liberadora del temor, propósito del pacto que funda la justicia, constituye, como indiqué, el bien y lo apropiado (*Máximas Capitales* VII). La expresión analizada ha de ser enmarcada en la *physiologia* liberadora que Epicuro propugna (*Carta a Heródoto* 37, *Máximas Capitales* XI) y por ello no resulta descabellado hacerla equivaler, como sugirieron L. Strauss y V. Goldschmidt³¹, a la expresión *la naturaleza de lo justo*³² utilizada precisamente en la máxima XXXVII en contraposición a representaciones de lo justo asentadas en vocablos vacíos que, al contrario de la *physiologia*, turban profundamente a quienes pretenden mediante ellas dar cuenta de la realidad.

Como se ha podido observar, en las máximas hasta ahora consideradas no está presente la noción de prolepsis. No pretendo sugerir con ello su papel secundario en la teoría epicúrea de la justicia, sino más bien destacar que su esclarecimiento ha de comenzar por tener en cuenta el aspecto preciso de la teoría bajo el cual comparece el término prolepsis. La máxima XXXI contiene indicaciones para iniciar su demarcación, pues reconoce una impronta regulativa en el fenómeno de la justicia, no derivada del derecho natural, como ha evidenciado el análisis del sujeto de la máxima, ni de la reducción de la justicia a legalidad, sino mediante el propio predicado *símbolo de lo conveniente en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados*. Justicia y conveniencia, en efecto, no se vinculan directamente en la máxima sino de forma mediata a través de la noción de símbolo, lo que permite atisbar una precisión que el componente propositivo

del predicado, tan claramente expresado mediante la preposición εἰς y el acusativo, sugiere entender como una distinción entre directriz y realización o determinación formal y contenido. Las máximas XXXVII y XXXVIII confirman esta distinción, para cuya formulación introducen precisamente el término prolepsis:

XXXVII De lo tenido por justo, aquello que se confirma (τὸ ἐπιμαρτυρούμενον) que es de utilidad en las necesidades de la mutua convivencia tiene el lugar de lo justo sea lo mismo para todos o no lo sea. Pero si alguien establece una ley y no resulta conforme a la utilidad de la mutua convivencia no posee ya la naturaleza de lo justo. Y si cambiara (Κἂν μετατίπη) lo que es de utilidad conforme a lo justo, pero durante cierto tiempo se ajustase a la prolepsis (χρόνον δέ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη), no era menos justo durante aquel tiempo para quienes no se desconciertan a sí mismos con vocablos vacíos sino que simplemente miran los hechos.

XXXVIII Allí donde no habiendo surgido nuevos hechos circunstanciales, lo que es tenido por justo muestra por los efectos mismos no ajustarse a la prolepsis (μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν), resulta que eso no era justo. Pero allí donde, habiendo surgido nuevos hechos, ya no eran de utilidad las mismas cosas establecidas como justas, allí ciertamente eran justas mientras fueron de utilidad para la mutua convivencia de los conciudadanos, pero luego ya no eran justas, cuando no eran de utilidad.

No es difícil ver que en las dos menciones de prolepsis, estas desempeñan una función como de canon o criterio. Se trata ciertamente de un aspecto que la doxografía antigua destacó al ocuparse de las prolepsis epicúreas (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 31). En ambas máximas, en efecto, se vincula la prolepsis de lo justo al verbo ajustarse para negar en un caso tal ajuste, para confirmarlo en el otro. Tales afirmaciones por sí solas no ayudan mucho en verdad a esclarecer la naturaleza de las prolepsis en general ni tampoco la de la prolepsis de lo justo. Sin embargo, miradas a la luz de las consideraciones sobre lo justo que he desarrollado anteriormente permiten, a mi parecer, algunas reflexiones.

El término prolepsis constituye un sustantivo de acción o resultado que se deriva del verbo προλαμβάνω, compuesto por la preposición

πρό y el verbo λαμβάνω. Πρό indica precedencia espacial o temporal como nuestro prefijo *pre*. Al unirse a los verbos da lugar, por supuesto, a significaciones distintas, pero de alguna manera derivadas de ellas. Λαμβάνω significa tomar, agarrar, pero también recibir. A partir del siglo IV se incrementa su uso como verbo de conocimiento con el significado de captar sea por los sentidos o por la inteligencia. El *Teeteto* de Platón es un buen testimonio de esta inflexión del uso de λαμβάνω³³. Términos como percepción, captación, comprensión, concepto, tienen su origen precisamente en la traducción al latín de diferentes vocablos de la filosofía helenística contruidos a partir del verbo λαμβάνω.

Platón utiliza en el *Fedón* πρό con el perfecto de λαμβάνω (75b) para explicar la posibilidad de la utilización y comprensión de lo igual:

Por consiguiente, es necesario, al parecer, que antes (πρὸ) de que hayamos comenzado a ver, oír y experimentar los otros tipos de percepciones hayamos obtenido precisamente conocimiento (εἰληφότας ἐπιστήμην) acerca de qué es lo igual mismo si hemos de poder referir las cosas iguales (...) (75b).

Este *antes* lo precisa Platón como antes de nacer (75c). Subraya también que tal tipo de adquisición de conocimiento previo al nacimiento tiene lugar con respecto a la totalidad de las cosas de la índole de lo igual: “Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual mismo en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo justo, a lo sagrado” (75d).

A partir de las consideraciones precedentes sobre lo justo, es posible afirmar que, cuando Epicuro se refiere a la prolepsis de lo justo, el prefijo πρό no posee el significado del *Fedón*. Ya en la antigüedad se señalaba que los epicúreos habían forjado el término prolepsis para dar respuesta a la paradoja del *Menón*³⁴. Las referencias de Epicuro a la prolepsis de lo justo han de interpretarse en el marco de su aproximación naturalista y evolucionista al fenómeno de la justicia. Desde esta directriz es posible preguntarse sobre la genealogía de la prolepsis de lo justo, sobre su objeto o correlato y su sujeto. Responder la primera de estas cuestiones exige abordar los textos epicúreos dedicados al origen y la evolución del lenguaje, no menos difíciles y controversiales que los dedicados a los orígenes de la justicia y las leyes, por lo que me referiré brevemente a las dos últimas cuestiones indicadas.

Las máximas XXXVII y XXXVIII se diferencian del resto de las dedicadas a la justicia por su mayor concreción. A la indefinición de estas contraponen una distensión del estilo gnómico y planteamientos más específicos que pueden incluso ejemplificarse mediante prácticas del derecho ateniense³⁵. No nombran el pacto ni se refieren expresamente, como Hermarco y Lucrecio, al origen de la justicia y a las causas de la posterior necesidad de instaurar leyes y sanciones. Consideran sociedades con leyes y magistraturas y respecto a ellas y desde ellas confrontan lo tenido por justo y lo que posee la naturaleza de lo justo.

La presencia del término técnico confirmar, ἐπιμαρτυρεῖν, en la primera línea de la máxima XXXVII sugiere la similitud con los procedimientos de validación reconocidos en la epistemología epicúrea. En el ámbito de la praxis la confirmación, como el mismo Epicuro parece haber destacado en *Acerca de la naturaleza*³⁶, posee rasgos específicos que las dos máximas observan, ya que propiamente no se contrastan opiniones con hechos o propiedades de los cuerpos. Se examina en realidad si las consecuencias prácticas de determinadas convicciones sobre lo justo, como las leyes, resultan convenientes o de utilidad en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados. En consecuencia, el proceso de validación o confirmación obedece más bien al que se entabla en las relaciones de medios y fines o instrumentos y funciones. Los fines y las funciones predelinean los medios e instrumentos: un martillo de plastilina, por ejemplo, es una herramienta absurda, al igual que lo son leyes cuyas consecuencias fueran la inanición colectiva y la desaparición de la comunidad. En este sentido, los fines y las funciones constriñen los medios e instrumentos. Pero las circunstancias constituyen también otro factor ineludible a tener en cuenta en la validación de la conformidad de medios a fines, pues, la utilidad, como destacaba Polístrato, no permite determinar su ser ni su verdad como si se tratara de cuerpos, sino que exige considerar las circunstancias de su cumplimiento. Las máximas XXXVII y XXXVIII dejan bien claro que la validación de lo tenido por justo no puede prescindir de éstas. Lo que implica, claro está, que la validación misma es temporal: lo confirmado o desmentido en el presente como justo, pudo no serlo en los mismos términos en el pasado o quizá podrá no serlo en el futuro. Platón destacó en el *Político* la tensión existente entre la fijación de las leyes y la infinita variabilidad de las circunstancias de las acciones, tema que se recoge también en las re-

flexiones de Aristóteles sobre la universalidad de la ley y el carácter singular de las acciones y, en especial, en el claro reconocimiento que alcanza en su ética la naturaleza situacional de la praxis.

La confirmación o validación que presentan las máximas XXXVII y XXXVIII concierne a la “verdad” de realidades instituidas por el hombre. Algunos de sus elementos, como he indicado, se encuentran en la tradición filosófica pero quizás el término de comparación más interesante sería los intentos de Aristóteles por esclarecer la especificidad de la verdad práctica³⁶. Las máximas XXXVII y XXXVIII dejan entrever que los epicúreos se ocuparon también de la naturaleza de la verdad de lo instituido por el hombre. Las observaciones de Polístrato sobre la verdad de los relativos parecen inscribirse en esta tarea. Lo mismo cabe afirmar de la prolepsis de lo justo que introducen las máximas XXXVII y XXXVIII, pues en la confrontación que plantean, lo justo se hace presente como prenoción, prolepsis: los efectos prácticos de lo tenido por justo, las circunstancias y la prenoción de lo justo son, efectivamente, los factores involucrados en la confrontación. De acuerdo a las consideraciones expuestas sobre lo justo, el correlato de esta prenoción es “lo conveniente en vistas del no dañar unos a otros ni ser dañados”. Basta reparar en los términos de la expresión para comprender la naturaleza formal y operativa de la prenoción, lo que obliga a preguntarse quién es su titular en la confrontación que presentan las máximas en estudio.

Goldschmidt sostiene que en ellas el sujeto de la prenoción de lo justo es la comunidad política y distingue esta prenoción de la prenoción universal o filosófica de lo justo que, según él, no permitiría, por su generalidad, efectuar validaciones de lo que es tenido por justo. La prenoción que se menciona en estas máximas es la idea que los ciudadanos se hacen del interés común y plasman en su constitución, en su sistema jurídico³⁸. La validación que presentan concerniría fundamentalmente a la conformidad de las disposiciones legales con la constitución. Los cambios de constitución, es decir, las redefiniciones del interés público, aludidos, a juicio de Goldschmidt³⁹, en la máxima XXXVII con el verbo *μεταπίπτειν*, plantearían en nuevos términos esta conformidad, pero no implicarían negar que, mientras la constitución abolida y las disposiciones legales ajustadas a ella estuvieron vigentes, eran justas. En la historia de Atenas la constitución de los

ancestros representaría un principio de permanencia y continuidad respecto a los cambios de régimen similar al que, en términos generales, desempeña la prenoción filosófica de lo justo⁴⁰. Goldschmidt sostiene asimismo que si pensamos las máximas en relación a la época de Epicuro, el helenismo, habría que otorgar a la seguridad, el papel de permanencia y continuidad que atribuye a la constitución de los ancestros⁴¹.

El primer marco interpretativo que adelanta Goldschmidt es muy sugerente y, al destacar la continuidad de las leyes y la justicia, tiene el mérito de converger con uno de los propósitos fundamentales de la teoría política epicúrea, la apología de la vida civilizada regida por leyes y magistraturas, además de evidenciar la titularidad colectiva de la preconcepción de lo justo. No obstante, aparte de apoyarse en lecturas que no gozan de consenso, introduce una pluralidad jerárquica de prenociones de lo justo que, en verdad, es difícil extraer de las máximas XXXVII y XXXVIII.

Epicuro parece más bien vincular sin intermediaciones la prenoción de lo justo con la naturaleza de lo justo, como se evidencia en el carácter formal y operativo de su contenido, asimilable asimismo a lo que Epicuro presenta como lo justo según lo común y similar para todos (*Máximas Capitales* XXXVI)⁴². Desde esta lectura se puede mantener perfectamente la titularidad colectiva de la prenoción de lo justo, ya no, como sugiere Goldschmidt, a través de su encarnación en las constituciones, en las que las comunidades definen la utilidad pública, sino a través de otra realidad más general, que representa en las comunidades una mayor y más densa continuidad que las constituciones, entrelazada además a la historia de la justicia y tan crucial como ésta, a juicio de los epicúreos, para la supervivencia de la especie humana: el lenguaje.

Notas

1 Cf. respectivamente Asmis 1984, pp. 22-24, García Calvo 1972, p. 103, Currie 1961, p. 82.

2 Con el imperfecto ἦν la máxima no parece referirse, como sugirió Philippon, a la prehistoria de la justicia, Philippon 1983, p. 296 n. 10. Cf. también Barigazzi 1983, pp. 81-82, ni expresaba, como creía Bignone, la conciencia epicúrea de la

superación de la “falaz” doctrina platónica de la justicia contenida en el *Protréptico* aristotélico, Bignone 1973, T. I, pp. 616-617. Parece más bien tratarse del uso definicional del imperfecto ἦν, frecuente desde Aristóteles, o bien el imperfecto indica la referencia a otros textos sobre la justicia o responde simplemente, como ha observado Barigazzi, al igual que en el caso de la utilización de verbos en pasado en las máximas XXXII y XL, al estilo gnómico de las *Máximas Capitales*, Barigazzi 1983, p. 86.

3 Philippson 1983, p. 296.

4 Bignone 1973, T. I, pp. 614-616, Müller 1972, pp. 90-92, 104-105. Goldschmidt 1977, pp. 72-73, 80-83. Bignone interpretó la máxima XXXIII como otra muestra de la supuesta polémica de Epicuro contra el platonismo del primer Aristóteles.

5 Vander Waerdt 1987, pp. 404-405.

6 Kechagia 2010, pp. 140, 154-155 y 2011, pp. 98, 130.

7 Diógenes Laercio incluye entre las obras de Polyneo una titulada *Contra Platón (Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres X 25)*. De Colotes, además de las observaciones polémicas recogidas por Plutarco en el *Contra Colotes*, se han conservado fragmentos de tres obras antiplatónicas: *Contra el Lysis*, *Contra el Eutidemo* y una tercera en la que, de acuerdo a los testimonios de Macrobio y Proclo, criticaba el uso del mito de Er al final del libro X de la *República*. Kechagia ha analizado recientemente estos fragmentos, Cf. Kechagia 2011, pp. 53-71. Metrodoro parece haber escrito una obra contra el *Eutrifón* y otra contra el *Gorgias* Cfr. Warren 2006, p. 235.

8 Sachs 1963.

9 Diógenes Laercio incluye entre las obras de Epicuro una titulada *Acerca de la justicia y otras virtudes (Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres X 28)*.

10 Lucrecio las llama *coniuncta y eventa* e insiste en que no existe nada más allá de las entidades existentes por sí mismas –cuerpos y el vacío- y de sus propiedades inseparables y accidentales. Esclavitud, pobreza, riquezas, libertad, guerra, paz, belleza no poseen existencia propia, como los cuerpos, sino que representan meros *eventa* de estos (*De la naturaleza de las cosas* I 430-482).

11 Striker 1996, pp. 130-131.

12 Ermarco 1978, p. 82.

13 Kahn 1981, pp. 95, 101.

14 Campbell ha recopilado las menciones a la primitiva θηριώδης βίος en la literatura grecolatina, Campbell 2003, pp. 193, 339-340. Los contextos son muy diversos (tragedia, medicina, filosofía, arquitectura, oratoria, historia), aunque la contraposición entre la primitiva vida bestial y la vida civilizada parece haber sido especialmente destacada en los tratamientos racionalistas de la prehistoria

para subrayar que los hombres primitivos no estaban dotados por la divinidad de tecnología, sino que la adquirieron gradualmente por su propio esfuerzo. Hay, no obstante, versiones teológicas de esta carencia: se hace derivar del rencor de los dioses o es vista como un acicate deliberado de los dioses para estimular el ingenio humano. Heinimann sugirió que para contextualizar adecuadamente la calificación de la vida primitiva como *ἄτακτος* había que tener en cuenta asimismo el tema órfico de la primigenia naturaleza desordenada, *φύσις ἄτακτος*, que a su juicio constituía una de las fuentes de inspiración del elogio de las leyes contenido en el *Contra Aristogitón* I de Demóstenes, y de su inversión de la contraposición sofística entre *physis* y *nomos*, Heinimann 1972, pp. 148-152. En este texto se argumenta que lo realmente sin orden, *ἄτακτος*, irregular y particular es la naturaleza de cada individuo; las leyes, por el contrario, constituyen un elemento común, ordenado, idéntico para todos (*Contra Aristogitón* I 774, 15). Una buena recopilación de los textos de la antigüedad dedicados a la figura del hombre primitivo contiene Lovejoy y Boas, 1935.

15 Goldschmidt 1977, pp. 75-76. Argumentos en contra: Konstan 2008, pp. 88-92, Algra 1997, pp. 144-145.

16 Algra 1997, pp. 146-150.

17 Sobre las diferencias entre la reconstrucción racional de la prehistoria y la historia a partir de testimonios escritos ver Manuwald 1980, pp. 6-7, 12-13.

18 Campbell 2003, p. 9.

19 Lovejoy y Boas 1935, pp. 93-96. Isnardi 1966, pp. 401-404.

20 Goldschmidt 1977, pp. 73-78. Philippson 1983, pp. 295-298.

21 Armstrong 1997, p. 326. Erler 2008, p. 50.

22 Goldschmidt 1977, p. 33.

23 Kechagia 2011, pp. 157-160.

24 Schofield 2005, pp. 739-740.

25 Erler 2008, pp. 49-52.

26 En el marco del tópico tradicional del elogio de la buena legislación y el buen orden, la *εὐνομία*, la seguridad aparece reiteradamente como uno de sus beneficios fundamentales. Demóstenes, por ejemplo, en *Contra Midas* XXI subraya que las leyes procuran a los ciudadanos el vivir sin temor, *ἄδεια*. Cf. De Rommilly 2004, pp. 99-104. El último fragmento del *Anónimo Jámblico* hace de la confianza, *πίστις*, el logro fundamental de la *εὐνομία*. La confianza propicia la circulación de los bienes, beneficia las relaciones entre las clases sociales, disminuye el tiempo que los ciudadanos deben dedicar a los asuntos públicos y los riesgos de guerra, y, en fin, hace que los ciudadanos vivan y se sumerjan en el sueño sin temores ni pesares, confiados, Cf. Ciriaci 2011, pp. 167-195.

- 27 Tsouna 1998, p. 16. Mitsis 1988, pp. 50-58.
- 28 Gigante 1993, ha recogido y analizado los textos relevantes para el estudio de la relación entre el cinismo y el epicureísmo.
- 29 Dodds 1959, p. 268.
- 30 Clay 1972.
- 31 Strauss 1953, p. 111. Goldschmidt 1977, p. 26.
- 32 Platón pone en boca de Glaucón la expresión *la naturaleza de la justicia*, ἡ φύσις δικαιοσύνης (*República* II 359b 6), con evidente ironía, para referirse a la genealogía convencionalista de la justicia expuesta como expresión de una valoración meramente instrumental de la justicia.
- 33 Long 2006, pp. 223-235.
- 34 Dyson 2009, p. 76-77.
- 35 Goldschmidt 1977, pp. 195-197. De Romilly 2004, pp. 143-157.
- 36 Sedley 1973, pp. 66-68.
- 37 Vigo 2006, pp. 399-403.
- 38 Goldschmidt 1977, pp. 193-195.
- 39 *Ibidem* p. 200.
- 40 *Ibidem* p. 205.
- 41 *Ibidem* p. 205.
- 42 Manuwald 1972, pp. 82-84.

Referencias

- Algra, K. (1997). Lucretius and the Epicurean Other. En Algra, K. and Koenen, H. (eds), *Lucretius and his Intellectual Background*, 141-150. Oxford University Press.
- Armstrong, J. A. (1997). Epicurean Justice. *Phronesis* 42: 324-334.
- Asmis, E. (1984). *Epicurus' Scientific Method*, London: Cornell University Press.
- García Calvo, A. (1972). Para la interpretación de la Carta a Heródoto de Epicuro. *Emerita* XL: 69-140.
- Barigazzi, A. (1983). Sul concetto epicureo della sicurezza esterna. En Gigante, M. (ed.) *Sydsetesis. Studi sull'Epicureismo Greco e Romano*, 73-92. Napoli: G. Machiarrolli.

- Bignone, E. (1973). *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia.
- Campbell, G. (2003). *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De rerum natura V 772-1104*. Oxford University Press: New York.
- Clay, D. (1972). Epicurus' Kyría Doxa XVII. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13: 59-66.
- Ciriaci, A. (2011), *L'Anonimo di Giamblico Saggio critico e analisi dei frammenti*. Napoli: Bibliopolis.
- Currie, H. (1961). Epicurean Prolepsis. *Phronesis* 6: 82-97.
- De Romilly, J. (2004). *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos.
- Diogenes Laertii (1999). *Vitae Philosophorum*, Vol. I Libri I-X, edidit Miroslav Mar-covich, Stuttgart.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato Gorgias. A revised Text with Introduction and Com-mentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Dyson, H. (2009). *Prolepsis and Ennoia in the early Stoa*. Berlin/New York: Wal-ter de Gruyter.
- Erler, M. (2008). Utopie und Realität. Epikureische Legitimation von Herrschafts-formen. En Baier, Th. y Amerise, M. (eds.). En *Die Legitimation der Ein-zelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, 39-54. Berlin/New York: BzA 251.
- Ermarco [Hermarco] (1988). *Frammenti*, Edizione, traduzione e commento F. Longo Auricchio. Napoli: Bibliopolis.
- Gigante, M. (1993). Cinismo e epicureismo. En Goulet-Caze, M.-O. et Goulet, R. (eds.), *Le Cynisme Ancien et ses prolongements*, 159-223. Napoli: Biblio-polis.
- Goldschmidt, V. (1977). *La doctrine d' Epicure et le droit*. Paris: Librairie Philo-sophique J. Vrin.
- Heinmann, F. (1972). *Nomos und Physis*. Bâle: Wissenschaftliche Buchgesells-chaft.
- Isnardi, M. (1966). *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*. Firenze: La Nouva Italia.
- Kahn, Ch. H. (1981). The Origins of Social Contract Theory. En Kerferd, G. (ed). *The Sophists and their Legacy*, pp. 92-108. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Kechagia, E. (2010). Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa. *Classical Quarterly* 60 (1): 132-155.
- Kechagia, E. (2011). *Plutarch against Colotes*. Oxford University Press: New York.

- Konstan, D. (2008). *A Life Worthy of the Gods*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Long, A. A. (2006). *From Epicurus to Epictetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Lovejoy, A. y Boas, G. (1935). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Manuwald, A. (1972). *Die Prolepsislehre Epikurs*. Bonn: Rudolph Habelt.
- Manuwald, B. (1980). *Der Aufbau der Lukrezischen Kulturentstehenslehre*. Mainz: Franz Steiner.
- Mitsis, Ph. (1988). *Epicurus' Ethical Theory*. London: Cornell University Press.
- Müller, R. (1972). *Die epikureische Gesellschafts-Theorie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Polistrato (1978). *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Edizione, traduzione e commento G. Indelli. Napoli: Bibliopolis.
- Philippson, R. (1983). *Studien zu Epikur und den Epikureern*. Hildesheim: G. Olms.
- Sachs, D. (1963). A Fallacy in Plato's Republic. *The Philosophical Review* 72 (2): 141-158.
- Schofield, M. (2005). Social and political thought. En Algra, K. and Barnes, J. (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, 739-770*. Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1973). Epicurus, On Nature Book XXVIII. *Cronache Ercolanesi* 3: 5-83.
- Stauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsouna, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vander Waerdt, P.A. (1987). The Justice of the Epicurean Wise Man. *Classical Quarterly* 37: 402-422.
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Warren, J. (2006). Psychic Disharmony: Philoponus and Epicurus on Plato's Phaedo. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXX: 235-259.

La interpelación ineludible de lo real, en el *in-situ* de su evidencia. Clarice Lispector / Diamela Eltit

Eleonora Cróquer Pedrón
Universidad Simón Bolívar
eleonoracroquerpedron@gmail.com

Resumen El presente artículo se propone la lectura de dos textos de sentido difícil y sintaxis problemática: *A Paixão segundo G.H.* (Clarice Lispector, 1964) y *El infarto del alma* (Diamela Eltit y Paz Errázuriz, 1994). Ambas escrituras disímiles ponen en escena el complejo trabajo de re-elaboración discursiva/subjectiva de un sujeto devastado por lo que ha vivido como “experiencia interior”. Esa experiencia traumática, disolvente y disociadora se manifiesta en ellas en los términos de un encuentro ineludible con lo Real –lo radicalmente “otro” de una insignificante cucaracha, en la “novela” de Lispector, o de los amantes-locos, incongruentes, en el ensayo foto-textual de Eltit/Errázuriz. Si la filosofía ha hecho de lo Real un problema a ser pensado en el marco de su tradición; ciertas indagaciones escriturales del siglo XX, más cercanas a un espacio donde se encuentran Lacan y Bataille, y muy vinculadas con la vanguardia y postvanguardia latinoamericanas, no dejarán de insistir en los límites con que la evidencia de su irrupción no deja de confrontar a la cultura.

Palabras clave *A Paixão segundo G.H.* (Clarice Lispector, 1964), *El infarto del alma* (Diamela Eltit y Paz Errázuriz, 1994), Experiencia interior, Representaciones de lo Real.

The unavoidable Interpellation of the Real, in the *in-situ* of Its Evidence. Clarice Lispector / Diamela Eltit

Abstract This article intends the reading of two texts of difficult meaning and problematic syntax: *A Paixão segundo G.H.* (Clarice Lispector, 1964)

and *El infarto del alma* (Diamela Eltit and Paz Errázuriz, 1994). Although dissimilar, both writings put in scene the complex work of discursive/subjective re-elaboration of a subject devastated by an “Inner Experience”. This traumatic, dissolvent and disruptive experience is spelled out in terms of an inescapable encounter with the Real –the radical “other” of an insignificant cockroach, in the “novel” of Lispector, or the incongruent crazy-lovers, in the photo-textual Eltit/Errazuriz essay. If philosophy has made of the Real a problem to be thought about in the frame of its tradition, some XXth century writing inquiries, nearer to a space where Lacan and Bataille stand, and much linked with the Latin-American avant-garde and post-avant-garde, keep insisting on the limits on which the evidence of its irruption does not stop confronting culture.

Key words *A Paixão segundo G.H.* (Clarice Lispector, 1964), *El infarto del alma* (Diamela Eltit y Paz Errázuriz, 1994), “Inner Experience”, Representations of the Real.

A interpelação inevitável do Real, no in-situ de sua evidência. Clarice Lispector / Diamela Eltit

Resumo O presente artigo propõe-se a leitura de dois textos de sentido difícil e sintaxe problemática: *A Paixão segundo G.H.* (Clarice Lispector, 1964) e *El infarto del alma* (Diamela Eltit e Paz Errázuriz, 1994). Ambas escrituras disímiles põem em cena o complexo trabalho de re-elaboração discursiva/subjectiva de um sujeito devastado pelo que tem vivido como “experiência interior”. Essa experiência traumática, disolvente e dissociadora manifesta-se nelas nos termos de um encontro inevitável com o Real –o radicalmente “outro” de uma insignificante barata, na “novela” de Lispector, ou dos amantes-loucos, incongruentes, no ensaio foto-textual de Eltit/Errázuriz. Se a filosofia tem feito do Real um problema a ser pensado no marco de sua tradição; certas indagações escriturais do século XX, mais próximas a um espaço onde se encontram Lacan e Bataille, e muito vinculadas com a vanguardia e postvanguardia latinoamericanas, não deixarão de fazer questão dos limites com que a evidência de sua irrupción não deixa de confrontar à cultura.

Palavras-chave: *A Paixão segundo G.H.* (Clarice Lispector, 1964), *El infarto del alma* (Diamela Eltit y Paz Errázuriz, 1994), “Experiência interior”, Representações do Real.

I

Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: faltan las palabras. Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real.

J. Lacan

A propósito del asunto que nos convoca hoy aquí, las “representaciones de lo real”, quisiera detenerme en dos textos problemáticos: poco comunes, atípicos, desterritorializados, desestabilizadores y densos. Dos textos críticos, si asumimos el riesgo de pensarlos al margen de la literatura, como posicionados desde una sospecha conceptual y vital tan extrema respecto de lo que solemos llamar “realidad”, que es asimismo puesta en cuestión del revestimiento “sensible” que nos hace senti-mentales: *A paixão segundo G.H.* (1964), de la narradora brasileña Clarice Lispector, y *El infarto del alma* (1994), de la activista chilena más contemporánea Diamela Eltit.

Me interesa destacar su puesta en escena de un cierto estado de crisis de la subjetividad, que se dirime en el pulso jamás del todo resuelto entre el hacerse manifiesto de lo Real y la insuficiencia del lenguaje –es decir, de la cultura– para representar “eso” que, por definición, le es extraño, extranjero –lo Real. Así, pues, me refiero a dos elaboraciones ficcionales que, en franco conflicto con lo literario, y de manera precaria, se van articulando entre la teoría y el arte, amparadas por una importante conciencia de la impostura que todo acto de enunciación supone. Dos elaboraciones “inquietantes”, continuo, y “experimentales”, en un sentido amplio, enunciadas como respuesta estético-política a la interpelación ineludible de un encuentro con lo Real¹. Esto es: allí donde lo Real se ha hecho evidente para un S/sujeto que, entonces, no puede sino “compartir” lo que vivió: darlo al Otro –o devolverlo, si se quiere, a lo simbólico de la cultura. Sea lo que sea que fuere el signo de ese Real, además: el mensaje de una emplea-

da doméstica dibujado en la pared y/o una cucaracha apresada en la puerta del armario y/o los locos del manicomio público del pueblo de Putaendo (otrora hospital de tuberculosos) y/o cualquier otro signifi-
cante llamado a demostrar la imposibilidad fundamental de comple-
titud, complementariedad, comunidad de y entre los seres humanos².

Las primeras líneas de *A paixão* expresan esto literalmente:

...estou procurando, estou procurando. Estou tratando de enten-
der. Tratando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não
quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer do que vivi, tenho
medo dessa desorganização profunda. Não confio no que me aconte-
teceu. Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não a saber
como viver, vivi uma outra? (Lispector, 1988 [1964], p. 9).

Otro tanto de esta angustiada y angustiada manera de asumir la pa-
labra sucede con las gestuales fluctuaciones seriadas de la escritura
que se van intercalando al interior de *El infarto*: “El infarto del alma”
(carta); “Diario de viaje (Viernes 7 de agosto de 1992)” (crónica); “La
falta” (poesía hermética); otra vez “El infarto del alma” (otra carta);
“El otro, mi otro” (ensayo); de nuevo “La falta”; de nuevo “El infarto del
alma”; “El sueño imposible” (registro); “Juana la loca” (semblanza); y
“La falta”; “El amor a la enfermedad” (ensayo); y “El infarto del alma”
(Eltit, 1994)³... ¿Cómo decir, o desde dónde, esa experiencia que es ser
testigo del amor en el manicomio público? ¿Y cómo compartir lo que
semejante experiencia vergonzante le acarrea tanto al testigo como al
lenguaje del que depende su testimonio? Compartir una experiencia
como esa, sin duda, involucra conflictos formales y éticos.

El delirio disociativo del monólogo interior en *A Paixão*, así como
la serie de estáticas fotografías en blanco y negro que interrumpen
paso a paso la deriva textual en *El infarto*, muestran/demuestran las
dimensiones abisales de la división subjetiva que pulsa en el origen
del discurso que ambos textos despliegan de manera indiscutible. Un
discurso analítico, en el caso de Lispector, que procede por “conjuntos
asociativos” (Antelo 2002, p. 10). Y un discurso también analítico,
en el de Eltit, que no puede desconocer sus deudas con las prácticas
de lectura de la crítica cultural chilena de los años ‘90. O sea: un
discurso articulado a partir de la (e)videncia categórica y conno-
cante de lo que (no) se sabe:

Voltei-me de chofre para o interior do quarto que, na sua ardência, pelo menos não era povoado.

Não, em tudo isso eu não estivera enlouquecida ou fora de mim. Tratava-se apenas de uma meditação visual.

[...]

Sentei-me de novo na cama. Mas agora, olhando a barata, eu já sabia de muito mais.

Olhando-a, eu via a vastidão do deserto de Líbia, nas proximidades de Elschel. A barata que lá me precederá de milênios, e também precederá aos dinossauros. Diante da barata, eu já era capaz de ver ao longe Damasco, a cidade mais velha da terra. No deserto da Líbia, baratas e crocodilos? Eu estivera o tempo todo sem querer pensar no que já realmente pensara: que a barata é comível como uma lagosta, a barata era um crustáceo.

[...]

E então vai acontecer – numa rocha nua e seca do deserto da Líbia – vai acontecer o amor de duas baratas. Eu agora sei como é. Uma barata espera. Veho o seu silêncio de coisa parda. E agora – agora estou vendo outra barata avançando lentamente e com dificuldade pelas areias em direção a rocha. Sobre a rocha, cujo dilúvio há milênios já secou, duas baratas secas. Uma é o silêncio da outra. Os matadores que se encontraram: o mundo é extremamente recíproco. A vibração de um estrídulo interamente mudo na rocha; e nós, que chegamos a hoje, ainda vibramos com ele.

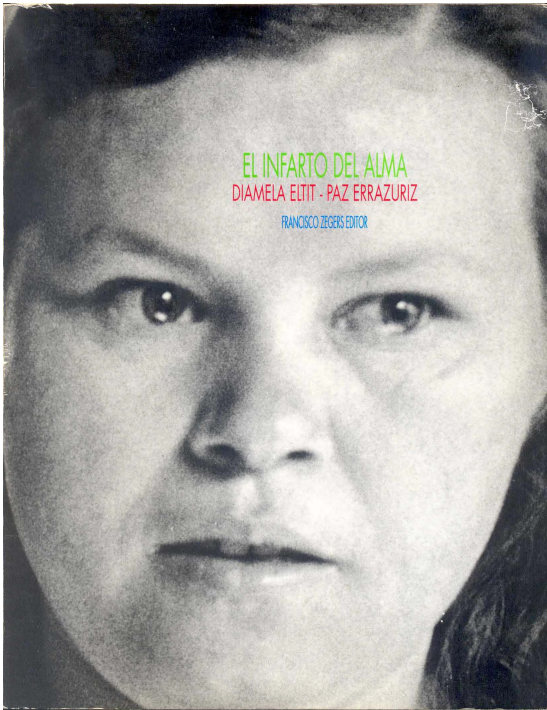
– E me prometo para um dia este mesmo silêncio, eu nos prometo o que aprendi agora. Só para que nós terá que ser de noite, pois somos seres úmidos e salgados, somos seres de água do mar e de lágrimas. Será também com os olhos inteiramente abertos das baratas, mas só que será de noite, pois sou bicho de grandes profundidades úmidas, não conheço a poeira das cisternas secas, e a superfície de uma rocha não é meu lar.

[..]

– Juro que é assim o amour. Eu sei, só porque estive sentada ali e estava sabendo. Somente à luz da barata é que sei que tudo o que nós dois tivemos antes já era amor. Foi preciso a barata me doer tanto como se me arrancassem as unhas – e então não suportei mais

a tortura e confesseis, e estou delatando. Não suportei mais e estou confesando que já sabia de uma verdade que nunca teve utilidade e aplicação, e que eu teria medo de aplicar, poi não sou adulta bastante para saber usar uma verdade sem me destruir.

Se tu puderes saber através de mim, sem antes precisar ser torturado, sem antes teres que ser bi-partido pela porta de um guarda-roupa, sem antes ter quebrados os teus invólucros de medo que com o tempo foram secando em invólucros de pedra, assim como os meus tiveram que ser quebrados sob a força de uma tenaz até que eu chegasse ao tenro neutro de mim – se tu poderes saber através de mim... então aprende de mim, que tive que ficar toda exposta a perder todas as minhas malas con suas iniciais gravadas (pp. 73-75).



Desde esta perspectiva, ambos textos distintos (dos momentos históricos, dos tradiciones culturales, dos estéticas) coinciden en la “an-

tigónica” radicalidad de sus posicionamientos frente a la escritura⁴. Y, más aún, respecto de la estrecha relación que la escritura tiene, *a veces*, con la vida⁵. De allí que su puesta en escena de un acontecimiento estructuralmente semejante –ese cuya dimensión ineludible, más allá de lo anecdótico, intentaré desarrollar en las páginas que siguen– responda al deseo expreso de identificar –justo allí, insisto: en esa situación excepcional, donde se suspenden todos los criterios de clasificación; todos los contratos morales y políticos, individuales y colectivos; todas las risas y lágrimas de la familiar sentimentalidad; todos los binarismos lógicos y las estéticas amables; todas las garantías humanas y civiles– en qué medida un encuentro con lo Real puede ser concebido como una *experiencia interior*. En palabras de Bataille: una experiencia cercana a la mística, plena “de éxtasis, de arrobaamiento, cuando menos de emoción meditada” (1973 [1954], p. 13). Dar semblante y sentido a esta experiencia, hacerla “(re)presentable”, “comunicable”, sugiere Bataille a continuación, tiene menos que ver con la confesión que con cualquier otro tipo de articulación significativa⁶.

Los dos libros extraños de Lispector y de Eltit actúan, en este sentido, como un oscuro y antigónico *señalamiento*: el señalamiento de lo Real en tanto “algo” conmocionante que se ha hecho *evidente* al sujeto. De la *verdad* de este “algo” que, intempestivamente, se ha vuelto visual –material e inmanente, casi tangible: no alucinatorio ni proyectivo– emerge un saber confuso e incompleto que debe ser dicho –y con carácter de *urgencia*. A riesgo, incluso, de la ruina del lenguaje, que *ya/ahí no-puede no decir* su propia falta: su impotencia. Estos libros que tanto insisten en *(de)mostrar*, nunca lo dicen todo, ni de manera categórica y/o definitiva. No obstante, parecen denunciar a gritos (tajantes, cortantes, punzantes... históricamente) la preeminencia de esta experiencia sitiada –sta irrupción– respecto de lo subjetivo y de las representaciones de sí que lo comprometen. De hecho, cuando de tal modo concebido (como conmoción interior, pérdida de cualquier certeza, desarreglo de todo semblante de omnipotencia), *por encima de* lo epistémico, lo Real le compete al “ser” y a los ámbitos constitutivos de su estar en el mundo: la estética/la política. Y, como dijera también de manera nunca del todo “transparente” Jacques Lacan, lector/amigo de Bataille, en el Seminario XX: *Aun*: “lo tocante al ser [...] no es nunca más que la fractura, la rotura” (1991, p. 19).

Al respecto, y a propósito de esta impotencia del lenguaje para nombrar el no-todo que la experiencia de lo Real hace evidente al S/sujeto, Lacan identifica en el “punto opaco” del “vientre de una araña”, y en la imposibilidad de “asir los límites, los puntos de impase, la sin salida” del transcurso del hilo que desde él se proyecta, una metáfora que muestra el conflictivo acceso de lo Real a lo Simbólico (p. 113). Porque lo Real, de algún modo, siempre está rajando la imagen plena y complaciente que amorosamente regala lo imaginario; y, al mismo tiempo, retando a lo simbólico, violentándolo, confrontándolo, contestándolo desde su afuera desconcertante e inaprehensible. Así lo elabora G.H., narradora-protagonista de *A Paixão*:

Ontem no entanto perdi durante horas e horas a mina montagem humana. Se tiver coragen, eu me deixarei continuar perdida. Mas tenho medo do que é novo e tenho medo de viver o que não entendo – quero sempre ter a garantia de pelo menos estar pensando que entendo, não sei me entregar à desorientação. Como é que se explica que o meu maior medo seja exatamente em relação: a ser? e no entanto não há outro caminho. Como se explica que meu maior medo seja exatamente o de ir vivendo o que for sendo? Como é que se explica que eu não tolere ver, só porque a vida não é o que eu pensava e sim outra – como se antes eu tivesse sabido o que era! Por que é que ver e uma tal desorganização?

E uma desilusão. Mas desilusão de quê? se, sem a o menos sentir, eu mal devia estar tolerando mina organização apenas construída? Talvez desilusão seja o medo de não pertencer mais a um sistema. No entanto se deveria dizer assim: ele está muito feliz porque finalmente foi desiludido. O que eu era antes, não me era bom. Mas era desse não-bom que eu havia organizado o melhor: a esperança. De meu próprio mal eu havia criado um bem futuro. O medo agora é que meu novo modo não faça sentido? Mas por que não me deixo guiar pelo que for acontecendo? Tendre que correr o sagrado risco do acaso. E substituirei o destino pela probabilidade.

Y así lo formula Diamela Eltit en la crónica que relata su visita al manicomio de Putaendo, en las afueras de Santiago de Chile, como parte del proyecto foto-literario de ir a capturar imágenes de historias de amor entre los locos residentes:

Cuando salgo de la oficina el mundo me parece partido en dos. Como si todo el mundo estuviera dividido en dos bloques, el personal y los pacientes. Un mundo quebrado que sólo permaneciera conectado por la luz que se filtra en las ventanas. Los asilados toman sol. Iniciamos nuestra peregrinación que no es más que un subir y bajar escaleras, subir y bajar, cercadas por los pasillos, por las cámaras ya clásicas de los hospitales estatales, por los pacientes que nos siguen besando y besando y entre los besos aparece en mí el signo del amor, Después de todo he viajado para vivir mi propia historia de amor. Estoy en el manicomio por mi amor a la palabra, por la pasión que me sigue provocando la palabra.

Y cuando ya no cabe indagar en el desprestigio de esos cuerpos, cuando sé que jamás podría dar cuenta del mínimo en el que se puede cursar una vida humana, cuando estoy cierta de que apenas poseo unas palabras insuficientes, aparece la primera pareja de enamorados. Paz Errázuriz nos presenta. Yo he caminado todo el tiempo transportando el peso de una mujer que cuando me detengo pone su cabeza en mi hombro o frota su cabeza contra mi cuello y me dice en su media lengua “Mamita”, “mamita”, a mí, como si yo hubiera criado a una hija consentida. Esta hija mía apenas habla. Me demanda a través de un lenguaje mímico que cumpla con sus necesidades. Quiere mis zapatos, mi reloj, mi cartera, quiere casi todo lo que tengo. Miro a mi hija, ¿qué edad tiene?, pienso que cincuenta años, no, que sesenta, no, que cuarenta. ¿Por qué me preocupo por ese detalle? Saludo a la primera pareja. Pienso seriamente en el amor. La verdad es que no quiero pensar en eso.

Más adelante, de pasillo en pasillo, de escalón en escalón, en medio de los patios, saludo a la segunda, a la tercera, a la décima pareja. Hay tantos enamorados que ya pierdo la cuenta. “Él me da té y pan con mantequilla”. “La cuido yo”. Se alimentan, se cuidan. Se alimentan un poquito y se cuidan como pueden y a la manera radiográfica veo la gran metáfora que confirma a toda pareja; la vida entera anexada a otro por una taza de té y pan con mantequilla. Ellos están viviendo una extraordinaria historia de amor encerrados en el hospital; crónicos, indigentes, ladeados, cojos, mutilados, con la mirada fija, caminando por las dependencias con todos sus bultos a cuestras. Chilenos, olvidados de la mano de Dios, entregados a la caridad rígida del Estado (s.d.).

Lo que queda de esta experiencia es el poema hermético –horrible, aterrorizado y aterrador–, emulando a las fotos en lo que tienen de cosa mecánica y muda, y repetido en varios momentos del texto: “LA FALTA/ Ah, ya van 3 días, 100 noches en la / más angustiada de las privaciones. / Tantos días, respectivas noches con hambre (s.d.)”. Lo que queda de la experiencia vivida por G.H., el confuso y angustioso descenso a los infiernos que G.H. sólo puede escribir y decir fingiendo “que alguien está segurando a mina mão (p. 13)”⁷.

Otros modelos de reflexión, re-articulados bajo el propósito transversal de una crítica de la cultura, insisten en acercarse a este asunto medular en términos de “compromiso” (político y subjetivo) con un “no-saber” que poco tiene que ver con lo “verdadero” (el discurso de lo verdadero obtura, según demuestra magistralmente Foucault; pero también Lacan); pero mucho con la necesidad –hoy más que nunca vigente, en mi opinión– de insistir en la evidencia indiscutible –la *verdad*– de eso sobre lo que no-se-puede-saber (del) todo. Creo que volver a pensar algunos señalamientos que se cruzaron transversalmente a partir de la segunda mitad del siglo xx en el marco del mayo francés, para reinscribir la función crítica en las tradiciones centrales del pensamiento humanístico (es decir, para responsabilizar al pensamiento de su elección de objeto y de la dirección de su praxis), vuelve a ser fundamental. Y hacerlo a partir de Lacan, además: esa suerte de “espectro” que también podría estar circulando entre nosotros para recordarnos los “costos” políticos y subjetivos que supone desconocer las inéditas relaciones con lo Real que las nuevas razones hegemónicas del milenio le imponen a la “cultura” –relaciones que, por supuesto, aquella sociedad del espectáculo que tanto preocupara a Guy Debord (1967), ahora hipertrofiada más allá de cualquier fantasía catastrófica que haya podido darle origen, no hace más que banalizar⁸.

II

Sou a vestal de um segredo que não sei mais qual foi. E sirvo ao perigo esquecido. Soube o que não pude entender, mina boca ficou selada, e só me restaram os fragmentos incompreensíveis de um ritual

C. Lispector

Lo Real es eso inconfesable que irrumpe como demanda de una escritura imposible. No otra cosa parece proponer la confusa y heterotópica novela que no incluyó Deleuze en sus múltiples expediciones al terreno de la literatura y el arte, reunidas a posteriori bajo el hermosísimo título *Crítica y clínica* (1996 [1993]).

Hablo de *A Paixão segundo G.H.* (1964), de Clarice Lispector (1925-1977) –asimismo confusa, heterotópica autora brasileña nacida en Ucrania, a medio camino entre los experimentalismos formales que se desencadenaron violentamente en Brasil a partir de la Semana de Arte Moderno y las metáforas conclusivas, significantes plenos sobre América Latina, de los así llamados “escritores del Boom”. Y, en el discurso difícil que se despliega entre las páginas de este libro –como *parido del vientre oscuro de una araña*– busco una entrada posible para ilustrar eso que quiero decir acerca de las “representaciones de lo Real”⁹. Esto es: en el discurso que lo convierte en una suerte de novela fallida –“menor”, en el sentido deleuziano del término (1990 [1975])¹⁰. O en una novela extranjera –cual su autora, sólo a medias “brasileña”. Un discurso que, fabuladoramente, bien podría llegar a concebirse como formalización impecable –formulación, elaboración distinta, deriva analítica– de una proposición lacaniana –del Lacan/Bataille, decía en páginas anteriores, que intenta hablar acerca de lo Real (y de la conmoción interior que su “revelación” produce en el S/ sujeto que la padece).

Ahí, entre las páginas de esa *paixão* (por lo Real) –tan de manera manifiesta referida a las alucinaciones de Cristo durante su estadía en el desierto–, parecería (de)mostrarse hasta dónde esta noción compleja del último Lacan (que se sintetiza en la vulgata lacaniana con relativa simplicidad: “eso que no puede ser alucinado por el sujeto”) se hace presente en otros textos de la cultura como *experiencia interior*. Entre las páginas de este libro, lo Real *irrumpe* a manera de una desgarradura en lo imaginario que constituye el mundo de la narradora-protagonista, G.H., para exigir de ella una elaboración segunda. Elaboración de un S/sujeto que, entonces (y sólo entonces), en el acto responsable de no desconocer la evidencia de “eso” (traumático) sobre lo cual (nada) “sabe”, *emerge* como sujeto de una escritura comprometida en el *trabajo* de reconocer su propia existencia problemática, sus propias imposibilidades e impotencias. Su falta-en-ser.

Más del lado de la ética, por lo tanto, que en nombre del Sentido, el sujeto-en-falta que habla en esta (no-del-todo o no “propiamente”) novela, lo hace porque su falta-de-saber se sostiene sobre el deseo de dar testimonio de una verdad que no puede ser desconocida: la verdad de la “diferencia”, de la radical alteridad del otro. Sin duda, hay ahí una potente demanda de escritura, de análisis, de elaboración, de restitución... de respuesta, en términos de responsabilidad subjetiva.

La historia que constituye el soporte narrativo de este texto, por supuesto, es sencilla; casi esquemática. Salvo por algún que otro detalle significativo, lo anecdótico no es aquí relevante. Se trata de “algo” que acontece a/en la estructura burguesa liberal de una escultora –refinada, “cultura” y hasta progresista– una mañana cualquiera, después del doble abandono del último amante y de la mujer de servicio que habitara silenciosa el cuarto trasero de su armónico departamento. La mañana en cuestión, dice G.H. a aguas pasadas, ella había decidido arreglar el cuarto vacío de la empleada. Un primer “mensaje” la dejó sentada y absorta sobre la cama de ese cuarto deshabitado, vaciado: el enigmático dibujo en carboncillo de tres figuras disjuntas –un hombre, una mujer y un perro– hecho por Janair, la empleada, “mulata y seca”, antes de su fuga. En ese momento, un insecto rastroso –oscura y temible cucaracha, “animal antediluviano”, que hace

al estereotipado pánico femenino de invasión y contaminación del espacio doméstico, y “madre absoluta” de las miles de cucarachas que habitan en su vientre– se asoma por la rendija abierta del armario. La inquietante presencia, fantasmática y fantasmaticada, monstruosa, desencadena un delirio; y el delirio impulsa un *acto*: G.H. se come a la Madre-cucaracha-empleada doméstica; para vomitarla inmediatamente después. Más allá de eso, comienza la escritura que G.H. le entrega a un Otro silencioso y ausente; un Otro que no existe: el de la escucha (analítica), que la va acompañando en su travesía por/con el significante:

Vida e morte foram minhas, e eu fui monstruosa. Minha coragem foi a de um sonámbulo que simplesmente vai. Durante as horas de perdição tive a coragem de não compor nem organizar. E sobretudo a de não prever. Até então eu não tivera a coragem de me deixar guiar pelo que não conheço e em direção ao que não conheço: minhas previsões condicionavam de antemão o que eu veria. Não eram as ante visões da visão: já tinham o tamanho de meus cuidados. Minhas previsões me fechavam o mundo.

Até que por horas desisti. E, por Deus, tive o que eu não gostaria. Não foi ao longo de um vale fluvial que andei – eu sempre pensara que encontrar seria fértil e úmido como vales fluviais. Não contaba que fosse ese grande desencontro.

Para que eu continue humana meu sacrificio será o de esquecer? Agora saberei reconhecer na face comum de algumas pessoas que – que elas esqueceram. E nem sabem mais que esqueceram o que esqueceram.

Eu vi. Sei que vi porque não dei ao que vi o meu sentido. Sei que vi – porque não entendo. Sei que vi – porque para nada serve o que vi. Escuta, vou ter que falar porque não sei o que fazer de ter vivido. Pior ainda: não quero o que vi. O que vi arreventa a mina vida diária. Desculpa eu te dar isto, eu bem quería ter visto coisa melhor. Toma o que vi, libra-me de mina inútil visão, e de mi pecado inútil.

Estou tão assustada que só poderei aceitar que me perdi se imaginar que alguém me está dando a mão (p. 13).

La angustia de esta *subjetividad en crisis* viene acompañada por el fragmentario relato del “acontecimiento”, que sólo es terrible por lo que testimonia de una puesta en crisis inesperada del S/sujeto. Abrupta e impredecible. Una crisis impensable que obliga a G.H. a verbalizar su falta-en-ser: el abandono, el aborto que truncó su maternidad, la soledad honda que rodea su existencia, la contundente imposibilidad de cualquier relación posible con un otro que le es, por definición, ajeno:

POIS EM mim mesma eu vi como é o inferno.

O inferno é a boca que morde e come a carne viva que tem sangue, e quem é comido uiva com o regozijo no olho: o inferno é a dor como gozo da materia, e com o riso do gozo, as lágrimas escorrem de dor. E a lágrima que vem do riso de dor é o contrario da redenção. Eu via a inexorabilidade da barata com sua máscara de ritual. Eu via que o inferno era isso: a aceitação cruel da dor, a solene falta de piedade pelo próprio destino, amar mais o ritual de vida que a si próprio – ese era o inferno, onde quem comia a cara viva do outro espojava-se na alegria da dor.

Pela primeira vez eu sentía com sofreguidão infernal a vontade de ter tido os filós que eu nunca tivera: eu queria que se tivesse reproduzido, não em três o quatro filós, mais em vinte mil e minha orgánica infernalidade cheia de prazer. Minha sobrevivência futura em filós é que seria a minha verdadeira atualidade, que é, não apenas eu, mais minha prazerosa espécie a nunca se interromper. Não ter tido filós me deixava espasmódica como diante de um vicio negado (p. 78).

Pero hay más: un más allá de lo humano que le permite a G.H. identificar la plena inmanencia de lo que está vivo, ahí, ante sus ojos. Un más allá extático, además, que cierra la novela con una expresión de entrega absoluta a la “verdad revelada”: “E, então adoro – – – – –” (p. 115). Y explica el ofrecimiento inicial de esta escritura: la dedicatoria de la (no) novela

A POSSÍVEIS LEITORES

Este libro é como um libro qualquer. Mas eu ficaria contente se fosse lido apenas por pessoas de alma já formada. Aquelas que sabem que a aproximação, do quer que seja, se faz gradualmente e penosamente – atravessando inclusive o oposto daquilo que se vai aproximar. Aquelas pessoas que, só elas, entenderão ben devagar que este libro nada tira de ninguém. A mim, por exemplo, o personagem G.H. foi dando pouco a pouco uma alegría difícil; mas chamase alegría.

III

De una manera u otra, en una u otra época, la especie humana no puede permanecer indiferente frente a sus monstruos

G. Bataille

Lo Real, entonces, es la falta (del ser) y lo que falta (a la representación): carencia e impotencia. Quiebra, por tanto, la ilusión de lo imaginario, y violenta lo simbólico hasta el estremecimiento. Divide al yo; interpela al S/sujeto. Pero, además, siembra el germen corrosivo de la negatividad al interior de las prácticas literarias y artísticas de lo moderno; toda vez que exige de ellas una respuesta ética, que es puesta en escena crítica del acto confuso de hallar una manera a través de la cual hablar del acontecimiento –cosa que, por otra parte, el acontecimiento demanda desde su afuera radical.

Híbrido y bifronte, etnografía de lo monstruoso (cual los monstruosos tratados de teratología que recorren la historia de la temprana Modernidad en Occidente), *El infarto del alma* (1994) contiene la serie de fotografías tomadas por Paz Errázuriz en el manicomio público del pueblo de Putaendo, antiguo hospital de tuberculosos de tradición decimonónica. Algunas de estas imágenes, enmudecidas, asimétricas, patéticas... muestran a las parejas de locos que posan

para el retrato ortodoxo y seriado. De cuerpo entero o de busto, niegan cualquier sombra de duda: vemos ahí, ante los ojos (y para su pura complacencia), la presencia de la pareja hecha efigie del amor entre los locos. Otras de estas imágenes, bizarramente familiares, construidas sobre la similitud del amor, loco de cualquier modo... muestran a las parejas de locos protagonizando el relato brevísimo de su relación. Los enamorados se ríen, se divierten, se persiguen, se crean y recrean en los rituales amorosos del encuentro y el mutuo acostumbamiento. Finalmente, entre unas y otras imágenes, están las que suspenden cualquier ilusionismo dichoso de lo visible, y abren el agujero incómodo y obscuro de lo Real: el desierto, la aridez: el deterioro de las paredes y pisos del manicomio estatal, como un largo pasillo que conduce a *las entrañas de la araña* en la cual se desvanece todo trazo de húmeda y sentimental humanidad.

Enamorados o no –es decir, imaginarizados o no por el discurso amoroso que los exceptúa desde una perspectiva diversa a la que justifican su reclusión (son sublimes razones, las de ahora: razones del alma) y/o los re-integra al espacio signifiante de la cultura a través del parecido con la gestualidad burguesa de la “relación de pareja”–, estos locos indigentes, estos chilenos “amparados” por quién sabe cuál lógica, a estas alturas del tiempo, viven su amor en el lugar de un encierro psiquiátrico de bajo presupuesto: el manicomio estatal del pueblo de Putaendo¹¹. Eso, parece decir la lente de Errázuriz, es lo Real. Un Real que Eltit intenta restaurar de distintas maneras –e infructuosamente, por supuesto– a través de la escritura.

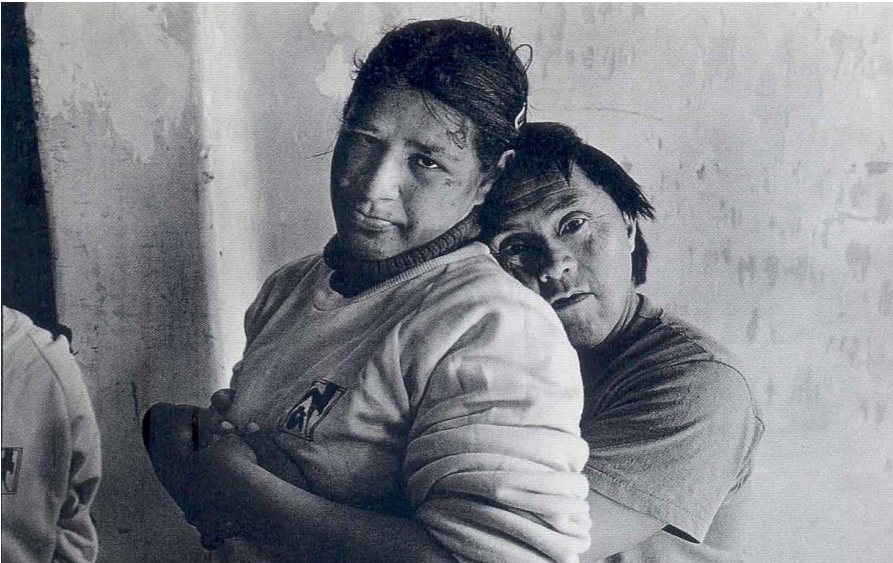
En uno de sus últimos fragmentos, el ensayo subtítuloado “El amor a la enfermedad”, leemos al respecto:

Pero, si cualquier espacio habla de una comunidad y organiza una memoria, ¿qué forma común?, ¿cuál memoria común podría llegar a establecerse entre los antiguos tuberculosos y los presentes cuerpos locos? Hablar sólo del nexo de la enfermedad es reducir una especulación sobre la geología del lugar. La enfermedad es, desde luego, el nexo más evidente, un dictamen médico invisible que los une. Pero, si siempre se vuelve a la escena primaria del crimen, si el crimen sigue perpetuándose, si los signos reaparecen camuflados porque se niegan a morir, ¿qué lugar común reaparece en el hospital psiquiátrico del pueblo de Putaendo?

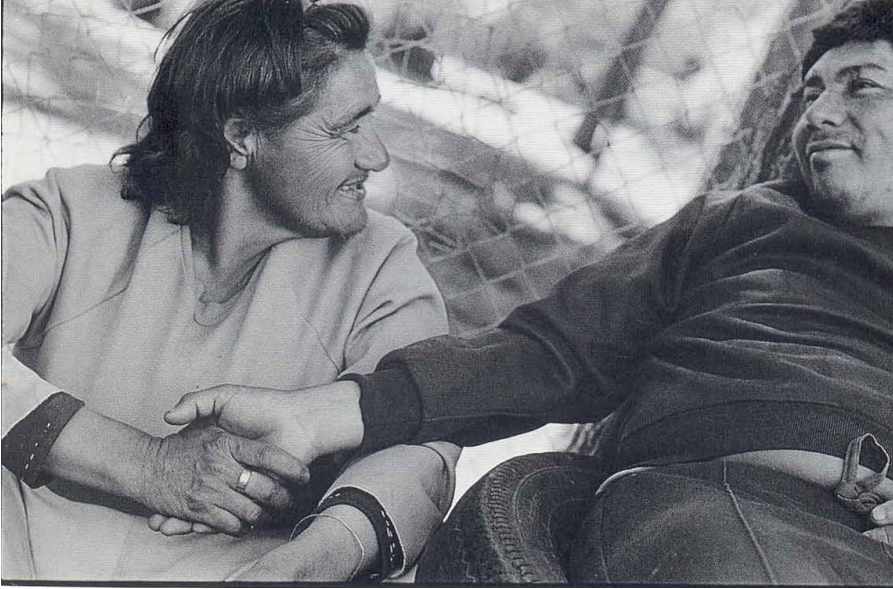
El amor

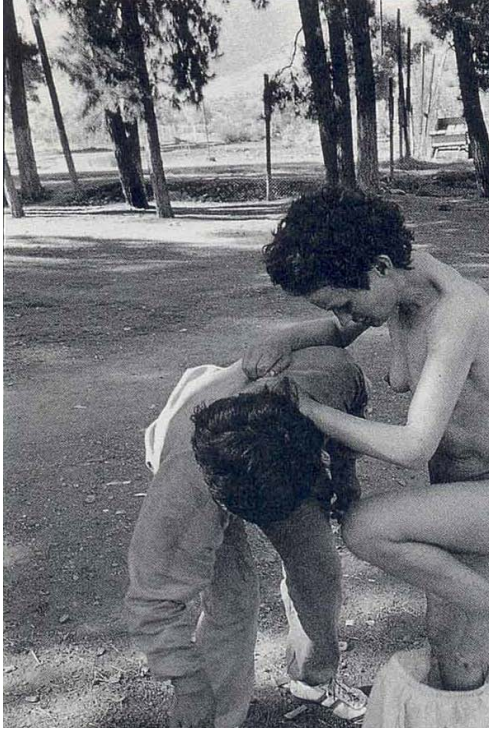
Reaparece el amor en las siluetas menos esperadas, menos refinadas por el actual deseo de la cultura, abriéndose paso a través de la pasividad de los fármacos; todo ese amor parapetado en la nebulosa descompaginada de las mentes. Porque los pacientes enamorados en el interior del hospital psiquiátrico del pueblo de Putaendo, continúan secretamente el legado de los cuerpos tuberculosos en una tradición trabada y como el mero gesto modélico de su pasado. Ellos realizan el rito amoroso, amando al otro con la misma intensidad que tiene el grado de su enfermedad. Lo aman con la desazón que provoca la profunda pérdida de las garantías civiles, arruinando el llamado familiar de prolongación de la especie. Un amor que es únicamente gasto y desgaste afectivo y por ello despilfarro puro. Ellos aman sólo por la necesidad atávica de amar.

Encerrados ¿para siempre? En el manicomio del pueblo de Putaendo, los alienados del lugar retoman el punto de partida del hospital y levantan un escenario desviadamente romántico en el que jamás ocurrirá una carta de amor, en el que no quedará un relato que atestigüe su dramatismo, en donde jamás la fama amorosa los volverá leyenda dentro del imaginario social. Pero, a pesar el terrible anonimato que los cerca, ocurre ampliamente el amor en ese espacio estatal del todo esquivo para los sentimientos. Entre la hostilidad de las camas metálicas, a través de las ventanas, en las esquinas de los pabellones, los cuerpos emprenden el acercamiento para deslumbrarse en el otro, la otra que actuará el protagonismo de las horas ociosas de sus múltiples recordados sueños (s.d.).









Mientras se van sucediendo las imágenes (y uno las mira primero, mucho antes de que comience la lectura), el libro abierto cede un espacio a la voz y a la pluma. Diamela Eltit firma la escritura, y se hace cargo de la primera persona del discurso, la encarna, en cualquiera de los formatos en los que se despliega la preeminente subjetividad que define su heterogénea composición. Carta, poema, crónica, ensayo, semblanza son los géneros de esta escritura, que oscila entre las múltiples maneras de registrar el impacto de la experiencia (crónica, ensayo, semblanza) y esas otras capaces de dar testimonio de la subjetividad en crisis que, tocada por ella, se abisma en la que le es propia (el poema, la carta). De esta manera, la crónica cuenta el recorrido hacia el manicomio, la llegada; la percepción y el vértigo, la primera impresión, y las observaciones críticas que suscitan en la escritora:

DIARIO DE VIAJE **(Viernes 7 de agosto de 1992)**

Días antes he visto las fotografías

Ahora viajamos con Paz Errázuriz en dirección al hospital psiquiátrico del pueblo de Putaendo, un hospital construido en los años cuarenta para asistir a enfermos de tuberculosis y que, luego de la masificación de la vacuna preventiva, es convertido en manicomio recibiendo pacientes de los distintos centros psiquiátricos del país. Enfermos residuales, en su mayoría indigentes, algunos de ellos sin identificación civil, catalogados como N.N. Mientras viajamos, el paisaje se vuelve francamente cordillerano, la luz lo atraviesa todo cuando aparece el imponente edificio recortado contra la cadena de cerros. A dos horas de Santiago la construcción me parece demasiado urbana, como si un pedazo de ciudad se hubiera fugado –a la manera de una fuga psicótica– para formar de manera solitaria una escena sorprendente.

La reja, la caseta de control, después los jardines, más atrás el edificio. Cuando atravesamos la reja veo a los asilados. No me resultan inesperados sus cuerpos ni sus rostros (no me resultan inespera-

dos pues ya dije que días antes he visto las fotografías), sólo me desconcierta la alegría que los recorre cuando gritan: “Tía Paz”, “Llegó la tía Paz”. Una y otra vez como si ellos mismos no lo pudieran creer y más la besan y más la abrazan y a mí también me besan y me abrazan hombres y mujeres entre los cuales debo disimular la profunda conmoción que me provoca la precariedad de sus destinos. No sus rostros ni sus cuerpos, me refiero a nuestro común y diferido destino (s.d.).

“¿Qué sería describir con palabras la visualidad muda de estas figuras deformadas por los fármacos, sus difíciles manías corporales, el brillo ávido de esos ojos que nos miran, nos traspasan y dejan entrever unas pupilas cuyo horizonte está bifurcado?” (s.d.), se interroga la voz de la “a medias” autora de este objeto de autoría compartida. Y continúa hurgando en la impronta de su experiencia: “De esta manera entramos al edificio, abiertas a la profundidad de nuestra propia insania, cercadas por los cuerpos materiales que me parecen cada vez más definitivos, incluyendo toda la notoria desviación de sus figuras. Cuando cruzamos la puerta, experimento un nuevo impacto: escucho algo parecido a un canto que se extiende y cruza todo el pabellón, una música ejecutada con el movimiento febril y continuo de la lengua que me hace evocar los sonidos de los berebere, los nómades del desierto, de un desierto que no conozco, de un sonido que retengo de manera vaga desde quizá qué filme, desde no sé cuál olvidada grabación. Recuerdo la música del desierto impresionada por la potencia de la garganta que me conduce a la primera escalera, que me enfrenta al primer corredor del hospital, a la primera ventana, que me transporta directamente a la primera señal del encierro” (s.d.).

El ensayo, por su parte, inscribe el acontecimiento –el amor de los locos en el hospital psiquiátrico del pueblo de Putaendo– y su levantamiento etnográfico –los modos de su registro– en la reflexión histórico-política que podría otorgarle algún sentido: el problema del otro, por supuesto, neurálgico no sólo para la filosofía y el psicoanálisis, sino también para las derivas más radicalizadas de los estudios culturales. El subtexto teórico de los dos ensayos que componen *El infarto* es claro y manifiesto; y, aun cuando no aparezcan las referencias específicas, las miradas de Michel Foucault y de Gilles Deleuze rondan esta escritura de manera manifiesta:

EL OTRO, MI OTRO

El sujeto parece prisionero de lo que es una repetición cuando busca en su tránsito al otro, que se aparece o desaparece ante su vista bajo distintas formas, a lo largo de lo que será toda su vida. El otro, continente de su múltiple paradójica sentimentalidad y de la modalidad de su sobrevivencia, se va a expresar también en la diversidad de sentimientos y búsquedas que posee el sujeto, sea el deseo, sea el poder, sea Dios.

En todas las distintas expresiones apasionadas yace el otro, que a la vez que lo conforta lo amenaza, cuando pone en peligro la estabilidad de su frágil unidad que, sin embargo, requiere tercamente traspasar su propio umbral para perderse en la disolución de su poder, de su propia imagen, de su miedo. A la manera de una carrera incesante marcada por la desigualdad, los afectos caen sobre la otra figura en la que se depositan los signos simbólicos y materiales de un anhelo cuyas fronteras presentan límites difusos (s.d.).

Por otra parte, la carta –carta de amor truncado– habla del propio amor-loco, el que transita todos los tópicos “oscuros” de la retórica amorosa (Barthes, 1989 [1977]); el que colinda con la psicosis: el abandono, los celos, el resentimiento, la catástrofe, la espera, la declaración, la habladuría, el olvido de sí, el gasto, la traición, la marca, el señalamiento... “El infarto del alma” (que es como se titulan cada una de las cuatro cartas) no ya como el espectáculo del mundo, sino como el infierno interior de lo que se ha vivido:

EL INFARTO DEL ALMA

Te escribo:

Nunca hube de encontrar una sola palabra que te retuviera. Mi espalda es la que me infama todo el tiempo. Mi mano me obedeció con brusquedad, mis ojos se nublaron con sólo contemplarte. El barrio se hizo tosco cuando recibió tus pasos. Una pálida vidente me dijo que el abandono regía el simulacro de mis días.

La vidente atravesó la calle arrastrando un ruidoso sonajero de plata. Desprecié sus augurios pues nunca he estado más acompañada desde que habito tu imagen. Camino como si no caminara, vivo como si la vida no me perteneciera. La vidente actuó con la mala fe de tus adoradoras pues quiso convencerme de que la imagen que tengo es la prueba de mi antagonismo a la realidad que te nombra. Me han culpado de cometer siniestros desmanes. Me acusan de intentar detener el curso de tu gloria. Me dicen que me abrumo en la ceguera de un amor que augura la catástrofe. Tus parientes son los responsables de todas las murmuraciones. La vidente era, quizá, tu madre o tu esposa o tu sometida sierva. La vidente me interceptó en plena calle y pretendió dirigir mis ojos hacia un mundo que odio. El único mundo posible es aquel que comparto contigo. Mi piel pierde su sentido si no la califica tu mano. ¿Qué podría hacer en una casa vacía? Cuando tú te negaste a formar parte de mi vista, el instante en que te perdiste entre la pernicioso bruma, cuando dejaste de lado las constantes promesas, algo se trizó en el compacto universo. ¿Acaso eras tú la vidente que me habló en una esquina? ¿Cuál fue el instante que escogiste para traicionarme? Ah, la traición. La noticia me llegó en una tarde pacífica. Mi anillo cayó al piso dejándome un dedo sangrante. La herida que me provocó el anillo caído fue menor que la carga de la burla. La traición se hace cósmica por el sarcasmo y la cólera. Ahora me asaltan tu sarcasmo y tu cólera. Quizás no estés ya en ninguna parte. Pienso que desapareciste en el confín del mundo, ensimismado en tu costumbre de aborrecer. Desde que se inició la última estación, la noche se encucilla y el día se curva. Se que un artesano malévolo pretende cambiar la exactitud que mueve a la naturaleza. Quizás en qué punto del sol se ha producido este espantoso contubernio. Estoy con mi dedo desnudo conteniendo un dedo de sangre. Me he entregado totalmente a la alquimia esperando materializar tu forma. Después de hablar contigo, encucillada toda la noche, estoy segura de que respiro más lento. Si respiro más lento es que conseguí que compartieras mi hálito. La vidente se pasea por el barrio arrastrando con furia su sonajero de plata. En la curva de una súbita esquina la enfrenaré para pedirle que cambie sus presagios. Me ha tocado la luz de la sabiduría. Ahora mismo termino de incrustar una estrella a lo largo de todo mi tobillo (s.d.).

Por último, la serie de los poemas –o el poema en sus también cuatro versiones. Tajante, cortante, punzante: la magnitud del acontecimiento es lo que parece indicar el oscuro y denso déctico de su presencia en el libro. Tajante, cortante, punzante: todo sentimentalismo y toda afectación ha sido depuesta en el poema; y la coexistencia de números y letras corrompe también la corrección del estilo. El poema es estridente, como decía en páginas anteriores; y la imagen, trágica ¿No llenaron la tragedia –y el psicoanálisis, después– al mundo de Antígonas y Medeas, mujeres enardecidas? Más allá del monstruo-objeto dado a la mirada; más allá del otro imaginado y entrañable; más allá, incluso, del reconocerse también otro... la pasión según Diamela Eltit se instala en la imagen desértica del hambre, que es una de las maneras de nombrar la falta –tener hambre es sentir la carencia no sólo metafísica (el hambre puede ser una metáfora, lo sabemos) sino física (es también una manera de administrar lo orgánico a partir de la carencia). El hambre es el signo de un confinamiento, como lo dijera Kafka mucho antes que Diamela Eltit. Pero en este caso no constituye una elección estética, sino una condición subjetiva y política –la del recluso, la del sujeto nombrado/marcado/exceptuado por la evidencia inocultable de su falta.

(1)

LA FALTA

Ah, ya van 3 días, 100 noches en la
Más angustiada de las privaciones.
Tantos días, respectivas noches con hambre.

(2)

LA FALTA

El hambre se cuelga de la punta de mi lengua.
Más de 100 días, 24 noches y el hambre crece y
se retuerce y gime como una mujer enfurecida.

(3)

LA FALTA

Las horas suman 35 días, 200 noches.
Ya no sé cuál esperanza sostiene a mi cuerpo
En medio del hambre, del hambre, del hambre.
Ah, otro minuto. 100 noches, 400 días.

(4)

LA FALTA

El hambre estaba allí, antes de mi nacimiento.
Mis camaradas sufren 1000 días, 525 noches.
Malhaya vida. El cuerpo, el alma, hambreados.

En un brevísimo ensayo, “Dispositivos del amor y la locura”, Julio Ramos formula la siguiente pregunta neurálgica de cara a *El infarto*:

Después de todo, ¿qué se puede saber de la locura? ¿Cómo pensarla, si a ciencia cierta sabemos que ella, la locura, encarna el extravío, la errancia misma del pensamiento? ¿Qué discurso será capaz de hacerse cargo, de dar cuenta fiel de la cosa irreductible que en la locura excede la posibilidad misma del discurso, quebrando la lógica de su sentido, atravesando los límites de la comunicabilidad con el tajante recorrido de su voz rota y sus murmullos? (1998, p. 219).

Acto seguido, propone un relato: el de una mujer bizarramente “ejemplar” y conmovedora, loca-de-amor en el paréntesis de locura que suspende, cada tanto, su vida cotidiana. Su locura de esperar el retorno imposible del otro genera zozobra y desconcierto: está loca.

Esta imagen-relato, el caso de esta mujer atrapada en la eternidad de su duelo, le sugiere a Ramos nuevas interrogantes y elaboraciones sobre la palabra del loco, la literatura y lo Real, que deleuzianamente se compaginan con el libro conjunto de Errázuriz-Eltit. Es el de Ramos, podríamos pensar, el último fragmento de *El infarto*, que además elijo como nota final al texto que he intentado desarrollar aquí:

La condición de la autoridad de la palabra del testigo, la iluminada, radica, pareciera, en el gesto autorreflexivo que indica en el cuerpo propio cómo el fulgor del extravío, en la catástrofe, le quemó la vista y le marcó la piel. El testigo señala las marcas en su propio cuerpo: ahí pareciera que posa la evidencia más irreductible de su presencia. Las cicatrices encarnan la memoria de lo visto, la quemazón de la mirada, y hacen a su vez visible algo de aquel dolor que la catástrofe, en el momento del extravío, ha tornado evanescente. Cuando no trae la cicatriz, o cuando la cicatriz no es visible, el viajero se marca, inscribe el recuerdo, lo traza en el tatuaje que muestra así la estadía al otro lado, el cruce del límite, el dolor de la quemazón, produciendo ahí, en la superficie de la piel, una especie de excedente empírico, un suplemento corporal que sostiene la autoridad del testimonio pero que al mismo tiempo desborda la palabra, la metáfora, el relato de lo presenciado, que el testigo-viajero nos cuenta a su regreso. Otros no regresan, ni devuelven la mirada, ni entran en el intercambio de dones que implica el traslado metafórico. Se mantienen eternamente impávidos ante las palabras de los testigos que hablan en su nombre. Una zona amplia de la literatura moderna se funda, tal vez, sobre las paradojas y las aporías desatadas por lo innumerable de esa ausencia (pp. 220-221).

Notas

1 Para Raúl Antelo, la escritura de Clarice Lispector responde al agotamiento/desbordamiento que hace crisis de/en la modernidad. En este sentido, y por la vía de la experimentalidad, Lispector responde a la lógica de vanguardia que deviene síntoma y expresión de esa crisis. Para reforzar su idea, cita a la autora: “Lo que me confundió un poco al respecto de la vanguardia como experimentación es que todo arte verdadero es experimentación y, lo lamento mucho, toda vida verdadera es experimentación” (Antelo, 2002, p. 10). Para Lispector, demuestra Antelo, la vanguardia es el modo por excelencia del conocimiento. Otro tanto sucede respecto de Eltit, quien no sólo formó parte de la así llamada “escena de avanzada” de la cultura chilena (fue miembro del colectivo CADA, por ejemplo), sino que fue incorporada por Nelly Richard en lo que esta investigadora llamó la neo-vanguardia chilena de los '90 (entre otros títulos de la investigadora, puede

consultarse *Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago, Francisco Zegers ed., 1993)

2 Con la grafía “S/sujeto” intento aproximarme a esa otra (la de la “s” mayúscula barrada) que propusiera Jacques Lacan para indicar la división estructural que, desde la perspectiva psicoanalítica –antihumanista, por excelencia– define al sujeto (Cf. “Del sujeto por fin cuestionado” [*Escritos* 1, 1971, p. 219]). En adelante utilizaré la “s” minúscula para referirme al sujeto-en-falta que propone Lacan, radicalmente distinto al Sujeto pleno de sentido del humanismo renacentista, o al omnipotente Hombre de Ciencias del positivismo decimonónico.

3 Las diferencias entre la primera edición de este texto (1994) y su reimpresión (2010) son significativamente enormes: la portada se modificó, asimismo el tamaño (de oficio a carta). El tipo de letra cambio de la vieja tipografía de prensa, de máquina de escribir (Courier New), a una letra redonda y amable (Arial). De igual modo la paginación: en la edición original las páginas no estaban numeradas. Para la elaboración del presente trabajo manejaremos la versión original –puede que la segunda haya quedado apresada en esa misma dinámica de las reconciliaciones políticas que sucedió a la generación crítica de los ’90, en lo que el nuevo milenio ha llegado a representar para América Latina.

4 El neologismo “antigónico” proviene de una reflexión anterior –Cf. *El gesto de Antígona o la escritura como responsabilidad: Clarice Lispector, Diamela Eltit y Carmen Boullosa*, (Cróquer, 2000). A partir de la lectura del personaje trágico Antígona, me pareció que algunos textos literarios y artísticos de la segunda mitad del siglo xx anclaban en un deseo (de justicia, de verdad) tan devastador como el de la hermana que debe rendir los honores funerarios prohibidos al hermano traidor. Entre la tragedia clásica, y la lectura que hace de ella Lacan en su Seminario XX: *Aun* (1991 [1972-1973]), intenté leer la posición de discurso de estas escrituras a través del antagonismo intransigente que “brilla” en el gesto de Antígona.

5 Sólo a veces; porque no toda “vida” se funda sobre las mismas circunstancias, ni se vive con grados equivalentes de radicalidad: “Vivir y escribir, el arte y la vida no se oponen más que desde el punto de vista de una literatura mayor”, afirman Deleuze y Guattari. “Incluso cuando muere, Kafka es atravesado por un flujo de vida que le viene tanto de sus cartas, cuentos, novelas, cuanto de su inacabamiento mutuo por razones distintas, comunicantes, intercambiables” (1990 [1975], p. 63).

6 La deuda (o la coincidencia, si se prefiere) de estas escrituras con Bataille (y con Blanchot, por supuesto; y en general con las búsquedas y premisas que rigen el pensamiento francés de las décadas del ’60-’70) o la deuda/coincidencia que ese pensamiento tiene con cierta literatura “arruinada” es indiscutible. Pero, además, el hecho de traer a colación este problema hoy aquí no deja de indicar su

supervivencia –su pertinencia– histórica. Para Bataille, como para Blanchot, la experiencia interior produce la libertad al interior del sujeto... La pregunta sería, de cara al presente, ¿qué perdemos cuando cedemos al puro e inconsistente goce de lo Real? O, mejor, ¿a qué renunciamos cuando le quitamos toda dignidad a la Cosa y hacemos del encuentro con lo Real una experiencia espectacular? O, incluso: ¿en qué nos convertimos cuando renunciamos a la cualidad interior de esa experiencia?

7 Para Raúl Antelo, los dos grandes discursos entre los cuales se verifica esta crisis de la cultura “que corre pareja con la crisis del capitalismo de los años ’30 [momento por antonomasia de las vanguardias históricas y heroicas], son la histeria y su iconografía, por una parte; y el relato policial y su hermenéutica, por otra”. Lúcio Cardoso, añade Antelo, amigo cercano de Clarice, identifica su época con el “terror” en los siguientes términos: “Chamo terror à época em que é possível o pleno conhecimento do ser, não de suas condições psicológicas, mas de suas prerrogativas abissais e estranhas. Terror é a época do conúbio com o abismo, não porque conquistemos uma fictícia liberdade, mas porque a liberdade nos conquista, somos ela própria, voltados para o segredo que é o nosso verdadeiro clima. / O terror é uma época de ultrapassamento. É um impulso único e violento de todo o ser para regiões de intempéries e de insegurança; é uma dilatação anormal para zonas inabitadas e desumanas, onde somos o único guia, o único farol, além de fronteiras que não nos seria permitido atravessar em épocas comuns, e onde encontramos finalmente a essência esquiva, ambiciosa e cheia de espanto que nos governa. / Não compreendo o romance como uma pintura, mas como um estado de paixão; não quero que o meu possível leitor encontre tal ou tal árvore, tal ou tal banco, semelhante ao banco, à árvore que ele conhece. Quero que através de aparências familiares, ele depare em meus escritos uma árvore e um banco recriados através de um movimento de paixão, e que assim designados, reconhecidos, ele possa situá-los em meu espírito como acessórios da minha atmosfera de paixão e tempestade./ Gostaria que meus leitores se transportassem a um estado de tão alta emoção passional, que isto lhes destruisse o equilíbrio e eles se sentissem fisicamente doentes. As grandes emoções interiores sacodem até o âmago a estrutura física do ser – e como não há maior ambição para um escritor do que causar a emoção mais violenta e mais perigosa, gostaria que aqueles que me acompanham se sentissem dominados, violentados até a saturação, e me rejeitassem com violência, o que seria uma demonstração, da minha força, ou me aceitassem como um mal irremediável, o que seria um sinal da minha profundidade” (Lúcio Cardoso, “Diario del Terror”, 1952 [recuperado por *Sopro. Panfleto Político-Cultural*, 47. Marzo 2011, <http://www.culturaebarbarie.org>]). Debo esta anotación al margen a la aguda erudición de Raúl Antelo.

8 Sobre esto, huelga referir el “gesto” del Zizek mediático y maniaco. Señalando, una y otra vez, la profunda verdad de la metáfora “Matrix”, la cualidad des-

értica de lo Real termina siendo una certeza: lo Real es un desierto en-sí, sobre el cual no-todo se sabe (2005 [2002]). Y hablar de lo que no se sabe, a *ciencia cierta*, es el acto crítico (ético y político) por excelencia.

9 Significante común –cosa de pura coincidencia, hay que suponer– entre Lispector/Lacan, la segunda novela que publica la prolífica autora, *O Lustre* (1946), ha sido traducida al español como *La araña*.

10 “Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. De cualquier modo, su primera característica es que, en ese caso, el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización” (pp. 28 y ss.). Clarice Lispector, quien no sólo era ucraniana, sino que creció como inmigrante en medio de la pobreza característica del nordeste brasileño de las primeras décadas del siglo xx, arrastró, toda la vida, un fonema “fisiológicamente desviado”: la “r” con frenillo, signo frecuente de una “falsa” extranjería.

11 Algo de esta manera de abordar el problema de la “anomalía humana” (esa “incongruencia agresiva” “generadora de un malestar oscuramente ligado a una seducción profunda”, diría Bataille, 1969, p. 90) no deja de recordar aquella vieja película de 1980, dirigida por David Lynch, *El hombre elefante*. Cuando Joseph Merrick recita de memoria los fragmentos de la Biblia, cuando vence el miedo y muestra los valores refinadísimos de su espíritu, en ese momento deja de ser un fenómeno de circo. Se vuelve “hombre” a los ojos del mundo científico y social de la Inglaterra “progresista” que lo acoge y ampara.

Referencias

- Antelo, R. (2002). “Prólogo”. En: C. Lispector. *La araña*. Buenos Aires: Corregidor.
- Barthes, R. (1989 [1977]). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.
- Bataille, G. (1973 [1954]). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- (1969). *Documentos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Cróquer, E. (2000). *El gesto de Antígona o La escritura como responsabilidad (Clarice Lispector, Diamela Eltit y Carmen Boullosa)*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Deleuze, G. (1990 [1975]). *Kafka, por una literatura menor*. México: Era.
- (1996 [1993]). *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.

- Eltit, D. (1994). *El infarto del alma*. Santiago de Chile: Francisco Zegers ed.
- Lacan, J. (1966). Del sujeto por fin cuestionado. En: *Escritos* 1. México: Siglo XXI.
- _____ (1991). Seminario XX: *Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1977 [1974]). *Radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Lispector, C. (1988 [1964]). *A paixão segundo G.H.* (1964). (Benedito Nunes comp.). Brasil: Unesco. Colección Archivos (13).
- Ramos, J. (1998). Dispositivos del amor y la locura. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 20.
- Zizek, S. (2005 [2002]). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.

La infalibilidad de la percepción y el conocimiento de las propias *afecciones* en Aristipo de Cirene

Deyvis Deniz Machín
Universidad Simón Bolívar
vagonesdeltiempo@hotmail.com

Resumen El objetivo del presente trabajo es arrojar luz sobre la figura y el pensamiento filosófico de Aristipo de Cirene, quien tomó la percepción como fuente de conocimiento y el placer como fin en la búsqueda de la vida buena. La tradición doxográfica hace particularmente esquivo tal propósito, dado que frecuentemente vincula y funde las tesis del discípulo de Sócrates con las de su homónimo nieto, a quien la crítica filosófica hoy tiene, si no por el genuino fundador del pensamiento cirenaico, sí por quien le otorgó su definitiva organización. Tomando en consideración esta dificultad hermenéutica-interpretativa, la semblanza filosófica que a continuación se presenta pone en diálogo la doxografía de corte biográfico-filosófico con la filosófico-doctrinal con el propósito de levantar una imagen contextualizada del más controvertido de los socráticos.

Palabras clave percepción (αἴσθησις), afecciones (πάθη), movimiento (κίνησις).

Infallibility of Perception and the Knowledge of one's own *Affections* in Aristippus of Cyrene

Abstract The aim of the present paper is casting light on the figure as well as the philosophical thought of Aristippus of Cyrene, who took perception as source for knowledge and pleasure as the proper path by which good life is achieved. Nevertheless, the doxographical tradition does set some difficulties, in being frequently prone to link and melt down the theses of the disciple of Socrates and the ones of his homonymous grandson. Nowadays interpreters recognize rather this latter as the one who gave the final organization of the Cyrenaic School, if not as his genuine founder. Ta-

king account of this hermeneutic-interpretative obstacle, the philosophical profile which is here presented puts into dialogue the biographical-philosophical doxography with the philosophical-doxographical one, in order to display a contextualized image of the one who certainly was the most controversial Socratic thinker.

Key words perception (αἴσθησις), affections (πάθη), movement (κίνησις).

L'infalibilità della percezione e la conoscenza delle proprie affezioni in Aristippo di Cirene.

Estratto Il proposito di questo articolo è quello di mettere in rilievo il carattere ed il pensiero filosofico di Aristippo di Cirene, il quale prese la percezione come fonte di conoscenza ed il piacere come fine nel conseguire una vita di benessere. La tradizione dossografica frequentemente vincola ed unisce le tesi del discepolo di Socrate con quelle del suo omonimo nipote, schivando tale proposito. Oggi la critica filosofica considera a quest'ultimo se non il fondatore del pensiero cirenaico, bensì colui che gli diede l'organizzazione definitiva. Prendendo in conto questa difficoltà, diciamo ermeneutica-interpretativa, il profilo filosofico che a continuazione presenteremo si dibatte fra la dossografia biografica-filosofica e la filosofica-dottrinale con il fine di offrire un'immagine contestualizzata del più controverso dei socratici.

Parole chiave percezione (αἴσθησις), affezioni (πάθη), movimento (κίνησις).

Aristipo de Cirene, Euclides de Mégara, así como Antístenes y Aristocles de Atenas, éste mejor conocido como Platón, se cuentan entre los hombres que asistían a escuchar las disertaciones de Sócrates, el ateniense que abandonó, según leemos en el *Fedón*, la “investigación sobre la naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορίαν)” tras toparse en su “segunda navegación (τὸν δεῦτερον πλοῦν)”¹ con la “inmortalidad del alma (ἀθάνατον ἢ ψυχή)”. Estos hombres, junto con algunos más que frecuentaron las lecciones del maestro, pertenecieron al denominado círculo socrático. La historiografía, sin embargo, les ha conferido a los tres primeros la etiqueta de ‘socráticos menores’ en explícita oposición a un único socrático mayor: Platón². En tal sentido, la imagen del Sócrates histórico que mayoritariamente la tradición ha asumido como

fidedigna es la que evocan los diálogos de Platón³, aun a sabiendas de que tal reconstrucción histórica arroja más dudas que certezas. Al preguntar, por ejemplo, si acaso sostuvo Sócrates la teoría de las ideas, si propuso al filósofo como gobernante idóneo de la ciudad, o bien si condenó en todo momento la identificación entre placer y vida buena, cualquier respuesta germinada a partir de los diálogos de Platón nos pone en contacto sí con Sócrates, pero el personaje y protagonista filosófico de tales diálogos que, no obstante, queda muy lejos de coincidir fielmente con el Sócrates histórico, pues el diálogo socrático, aun tomando en consideración las circunstancias históricas como elemento compositivo, no se lo ha de ver, sin embargo, como documento de prueba histórico que persiga dar cuenta de la historicidad de las afirmaciones atribuidas a sus protagonistas, sino, antes bien, como un drama filosófico que permite la dilucidación de tópicos y posiciones filosóficas⁴. Mi intención en el presente trabajo no será la de arrojar luz sobre la figura de Sócrates, si bien de forma subsidiaria es posible que así sea⁵, sino la de presentar una semblanza filosófica de uno de los miembros del círculo socrático: Aristipo de Cirene, filósofo que, llegado a Atenas movido por la fama de Sócrates⁶, asumió la percepción como fuente de conocimiento y el placer como bien en la prosecución de la vida buena.

*

De Aristipo de Cirene no conservamos ninguna obra ni fragmento que pudiera hacer referencia clara a alguna obra suya⁷, a pesar de que tenemos noticias de los títulos que configuraron su producción literaria⁸. La tradición doxográfica, con excepción del testimonio de Sosícrates de Rodas, para quien el cirenaico fue ágrafo, nos informa de que Aristipo sí cultivó la escritura, y entre otras formas literarias, incluso la del diálogo⁹. La escasa información que sobre él tenemos, sin embargo, depende exclusivamente de fuentes secundarias, entre las cuales las primeras son propiamente las surgidas del interior del círculo socrático: Jenofonte¹⁰, Esquines¹¹ e incluso Platón¹². A partir de ahí, todas las noticias que poseemos del cirenaico evidencian abierta hostilidad y combatividad a las tesis que él pudo haber defendido. Al día de hoy contamos con un puñado de pasajes que, siendo citados por doxógrafos y filósofos desde el primer siglo antes de nuestra era hasta el siglo décimo de nuestra era¹³, son empero considerados dependientes, en principio, de alguna fuente académica, quizá del *Sobre*

las Escuelas (Περὶ αἰρέσεων) de Clitómaco, quien no sólo fue discípulo del académico Carnéades de Cirene sino también el expositor de su pensamiento así como su sucesor en la dirección de la academia¹⁴. Cicerón¹⁵, Filodemo¹⁶, Plutarco¹⁷, Sexto Empírico¹⁸, Diógenes Laercio¹⁹, un comentario anónimo al *Teeteto* de Platón²⁰, Eusebio de Cesarea²¹, San Agustín²² y el léxico Su(i)da²³ son, sin duda, nuestras principales fuentes al momento de reconstruir el pensamiento filosófico de Aristipo así como de sus inmediatos seguidores, quienes fueron simplemente apellidados ‘los cirenaicos’ y entre los que se contaban tanto su hija, Arete, como su nieto, Aristipo, el joven, apodado *metrodidacta* (ὁ Μητροδιδάκτος): el instruido por su madre²⁴.

Dado que los testimonios que manifiestamente hacen referencia al socrático Aristipo en su mayoría emplearon anécdotas más para prefigurar y legar una icónica imagen del filósofo que para transmitir su sistema filosófico, y a sabiendas de que el fin que éstas persiguieron fue, no obstante, el de mostrar a través de su sutil ilación el modo en el cual el cirenaico encarnaría su propio sistema filosófico, resulta, entonces, conveniente guardar la suficiente cautela antes de ofrecer un pronunciamiento definitivo a la luz de semejante evidencia doxográfica. Por ello, sin poner en cuestionamiento la relevancia historiográfica que le es inherente, resulta adecuado sólo brindar una suerte de balance preliminar o tipológico de las anécdotas que puedan posteriormente encontrar cierto soporte en algún otro testimonio, digamos, de carácter doctrinal. De esta manera, la ristra de anécdotas referidas a Aristipo no sólo ha de contribuir a iluminar los restantes testimonios doctrinales del filósofo y sus inmediatos seguidores sino que, a su vez, éstos han de iluminar el anecdotario que de él disponemos a fin de colocar en perspectiva doctrina filosófica y modo de vida²⁵. Al ver de William Guthrie, sin embargo, las fuentes “nos presentan una mezcla de una especie de saber popular y de tosca grosería que caracterizaba también a Diógenes el cínico”²⁶. Al entender del estudioso británico, Aristipo es alguien que “existió solamente al margen de la filosofía”²⁷. Este juicio surge fundamentalmente a partir de los no más de veinte párrafos que en su segundo libro Diógenes dedicó a la figura de Aristipo²⁸. Ahora bien, a pesar de su peculiar estilo anecdótico, Diógenes Laercio, no obstante, nos legó un recorrido historiográfico de la filosofía griega basado en la consulta de los libros de autores de sucesiones, así como en los epítomes filosóficos

que resumían, y ciertamente muchas veces simplificaban, las diversas doctrinas y corrientes filosóficas de la antigüedad griega. Muchos pensadores y corrientes de pensamiento de la antigüedad serían tan sólo nombres sin la doxografía de Diógenes, vale mencionar a Epicuro, por ejemplo.

La primera impresión que surge del anecdotario que Diógenes atribuye a Aristipo es, puesto en palabras llanas, la de un vividor, oportunista y licencioso que buscaba dinero y placer en cada ocasión. Aún más, el propio Diógenes en su caracterización lo describe como habilidoso para adaptarse al lugar y al tiempo, sin más, y como si se tratara de una caracterización teatral, destaca que “representaba su papel en cualquier circunstancia (προσώπων, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἄρμοδίως ὑποκρίνασθαι)”²⁹; de lo cual se desprende tanto la flexibilidad de carácter del cirenaico para adecuarse a la ocasión como la conciencia de que *el aquí y el ahora* es la única temporalidad permanentemente relevante a la cual el filósofo debe atender. Detrás de cada anécdota, no obstante, es posible evidenciar, en una lectura más detenida y contextualizada, la presencia además de temas considerados por la historiografía como socráticos, a saber: autarquía y autodominio³⁰; libertad e independencia de juicio frente a la opinión generalizada³¹; conocimiento, dinero y lo humano³²; la pertinencia del saber en la constitución de un hábito práctico³³; la colocación arquitectónica de la filosofía en la constitución de dicho hábito³⁴; la educación como medio de transformación del individuo³⁵; el filósofo y la *polis*³⁶; la distinción entre el sabio y el ignorante³⁷; la sensatez o, mejor dicho, la disposición y hábito sensato que no puede ser destruido una vez conquistado, aunque se esté, señalará Aristipo, incluso en medio de danzas báquicas³⁸. La presentación biográfico-filosófica que de Aristipo da Diógenes saca a relucir lo que podría ser considerado como la principal y más vital preocupación del cirenaico, esto es, cómo capear en todo momento las circunstancias presentes; tal preocupación lo empuja al descubrimiento de que sólo la educación, pero no cualquier proyecto educativo, por ejemplo, el enciclopédico, sino propiamente el filosófico, logra templar el carácter *pleno de confianza* (θαρρούντως) del individuo. Este carácter filosófico se temple al calor tanto de las lecturas útiles (χρήσιμα) como de la *adaequatio al aquí y al ahora*, dos de los elementos fundacionales que son ofrecidos como prueba, antes que como justificación, de una vida filosófi-

camente vivida³⁹. El proyecto de vida y el puñado de consideraciones ético-epistemológicas sobre las cuales éste se apoyaría son instantes, entonces, de un único momento: el ejercicio mismo de vivir⁴⁰. La pregunta socrática a ser respondida es, por tanto, la de cómo se debe vivir⁴¹. *Pleno de confianza*, sería la respuesta más llana del cirenaico, pero cómo se lograría, podría uno replicar, a lo que Aristipo añadiría que adecuándose a las circunstancias presentes (πᾶσαν περίστασιν ἄρμοδιως), pues fruto de la interacción o del toparse con cuanto acontece es que se lo alcanza⁴². Es así como la modalidad y la finalidad (τέλος)⁴³ del proyecto de vida filosófico encuentran una presentación sintetizadora en la expresión “el fin humano es el movimiento suave, producido en la percepción”⁴⁴.

**

De entre las fuentes antes mencionadas, merecen especial atención Cicerón, Plutarco, Sexto Empírico y Eusebio, pues a través de éstas será posible iniciar un doble recorrido conducente a dar, en primer lugar, con la presentación de las principales tesis epistemológicas atribuidas por la tradición doxográfica a los cirenaicos y, en segundo lugar, a considerar en qué medida tales tesis pudieran ser remitidas a Aristipo, al menos, en tanto propiciador o iniciador de éstas. Así será posible observar en qué medida este doble recorrido contribuye a precisar y apreciar mejor la trascendencia filosófica del cirenaico, visto como pensador en el marco del círculo socrático y como posible fundador de una definida escuela de pensamiento, denominada cirenaica⁴⁵.

En el capítulo XIV de su *Preparatio Evangelica*, Eusebio recoge pasajes de una obra hoy perdida de Aristocles de Messina⁴⁶, un ortodoxo peripatético del segundo siglo de nuestra era que combatió el escepticismo⁴⁷. En el marco de sus críticas contra el pirronismo, Aristocles cita y critica lo que serían las bases epistemológicas de la filosofía cirenaica, la cual se inició -dice- con Aristipo, ‘compañero (ἑταῖρος)’ de Sócrates. Otro elemento de información que resulta oportuno destacar descansa en el señalamiento de que Aristipo no habría hablado abiertamente de la finalidad de la filosofía o del fin humano (τέλος), aun cuando decía implícitamente que “el fundamento de la felicidad reside en los placeres”⁴⁸. Aristocles entiende que esto se desprende del hecho cierto de que Aristipo “continuamente hacía

argumentaciones sobre el placer⁴⁹, razón por la cual sus seguidores sospecharon que para él el fin humano consistía en “vivir placenteramente (τὸ ἡδέως ζῆν)”⁵⁰. Ahora bien, desde el punto de vista epistemológico, el dato de mayor relevancia que suministra Aristocles es el de que para los seguidores de Aristipo “las afecciones solas son aprehensibles” (μόνα τὰ πάθη καταληπτά)⁵¹. Tomando en consideración que la tesis fuera definitivamente establecida por el nieto de Aristipo, y a sabiendas de que el verbo καταλάμβανω muy probablemente no fuera de cuño cirenaico, sin embargo, la línea de pensamiento que traza la tesis puede ser considerada como doctrina del cirenaico. Con toda seguridad, Aristipo se apoyó en el verbo αἰσθάνομαι para presentar su teoría⁵², pues el empleo de los temas derivados del verbo λαμβάνω, significando modos de *aprehender lo real*, surge en el ámbito de las discusiones entre estoicos y académicos; de hecho, según nos informa Cicerón⁵³, fue Zenón de Citio el que acuñó el término ‘aprehensión (καταληπτόν)’ en la discusión epistemológica griega. Dicho esto, la tesis podría ser reconducida al lenguaje de Aristipo en los términos de ‘las afecciones solas son percibidas’, en tanto que percepción y afección producen *un* movimiento en el sujeto percipiente. Desde esta perspectiva se afirma que únicamente las propias modificaciones pueden ser percibidas o, si se quiere, que la percepción activa un movimiento que sólo es relativo al percipiente, dado que la percepción da cuenta de lo perceptible sólo en la medida en que el sujeto percipiente se percibe a sí mismo al ser afectado por un objeto presente que está dado para ser percibido. Ahora bien, advierte Aristocles, siguiendo a Aristóteles⁵⁴, que para que haya aprehensión, esto es, percepción, “deben forzosamente subsistir concomitantemente tres factores: la afección propiamente (τό τε πάθος αὐτό), lo que causa la afección (τὸ ποιῶν) y lo que padece la afección (τὸ πάσχον)”⁵⁵. En otras palabras, hablamos de la afección, de un mundo exterior existente y de un sujeto percipiente que, al menos en el planteamiento cirenaico, se muestra incapaz de aprehender el mundo existente de afuera. La crítica que realiza Aristocles busca atacar no sólo la posible incongruencia en la que se vería inmerso el planteamiento cirenaico sino principalmente el componente escéptico que encierra la tesis de exclusiva aprehensibilidad de las propias afecciones. El filósofo peripatético no logra ver cómo al haber afección, la cual se produce cuando el sujeto percipiente percibe el mundo, los cirenaicos

afirmen, entonces, que sólo perciben sus propias afecciones, dejando incognoscible o inaprehensible (ἀκατάληπτον) lo que causa la afección. Conviene presentar el argumento de Aristocles.

Ciertamente a quienes (*sc.* los seguidores de Aristipo) dicen estas cosas (*sc.* las afecciones solas son aprehensibles), cualquiera podría de inmediato preguntar, si, en todo caso, ellos mismos conocen eso [que sostienen] a razón de que padecen y perciben algo. Al no ser, en efecto, concededores, tampoco estarían en capacidad de decir que sólo tienen conocimiento de la afección; pero si, en cambio, llegan a conocer, las afecciones solas no serían aprehensibles. Pues el [decir] “yo estoy siendo quemado” es una proposición y no una afección⁵⁶.

El pasaje se sustenta en dos implicaciones fundamentales o, como sostiene Chiesara, en un “dilema lógico”⁵⁷. La primera descansa en la vinculación entre ser afectado, percibir y conocer⁵⁸, mientras que la segunda apunta a la distinción lógica entre proposición y afección. Esta segunda implicación achaca a algunos de los *seguidores del* de Cirene (ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρήνης)⁵⁹ una suerte de psicologismo, en virtud de que muestran -al entender de Aristocles- cierta incapacidad analítica para distinguir lo lógico de lo epistemológico. Como veremos un poco más adelante al hablar de los formas proposicionales por medio de las cuales los cirenaicos comunicaban las propias afecciones, dicha crítica puede ser bien atajada por la filosofía cirenaica. Adelantemos, sin embargo, que una proposición puede ser verdadera o falsa, pero no necesariamente encierra que tal veracidad o falsedad se circunscriba exclusivamente al hecho de predicar de aquello que causa la afección, esto es, del mundo existente con el cual se topa el sujeto percipiente. Los cirenaicos, entonces, a los ojos de Aristocles se presentan más como escépticos o relativistas epistemológicos que como dogmáticos, en el sentido clásico de la palabra, al defender la imposibilidad de conocer lo que está *afuera*, mientras afirman que aprehenden, esto es, perciben, sus propias afecciones. Los cirenaicos, por su parte, no encuentran incomodidad epistemológica en defender que los entes del mundo son entendidos como agentes que causan cierto impacto en el sujeto percipiente, pero que éstos son, digamos, impenetrables de forma asertiva para el sujeto que los percibe. Y advirtamos, sin embargo, que no se trata aquí de presentar la

percepción como una facultad menor o supeditada jerárquicamente. En este sentido, la respuesta a la pregunta qué es *algo* no pasa por el reconocimiento de atributos propios o intrínsecos, atribuibles o inherentes, a ese *algo* que se busca conocer o definir, sino, más bien, por exponer el modo en el que ese algo es capaz de afectar al sujeto percipiente⁶⁰; de forma tal que el tránsito lógico-lingüístico entre, por ejemplo, “estoy siendo endulzado por un algo” a “ese algo es dulce” resulta impropio para los cirenaicos, en el entendido de que el problema no es propiamente lógico-lingüístico o, si se quiere, de conversión gramatical de voz pasiva a voz activa, sino de dar cuenta de que el sujeto percipiente sólo puede limitarse a proferir asertivamente sus propias afecciones y en ningún caso indicar cómo son en realidad los objetos existentes que las causan. Por ello, la primera implicación en el pasaje de Aristocles pasa por reconocer que los cirenaicos, a un tiempo, sí conocen lo que padecen y perciben pero, a su vez, no conocen en términos de atributos o cualidades secundarias eso que causa la afección, sino únicamente se lo entiende en términos de agentes, en virtud de que el sujeto percipiente al ser afectado *por* y percibir *algo*, es movido por aquello que le afecta pero, a su vez, de ahí no es posible conocer si el registro que causa el objeto existente es, *stricto sensu*, un atributo que le pertenece a ése o depende más bien de las condiciones relativas de quien percibe. Este posicionamiento filosófico resulta risible para Aristocles, ya que entiende que el conocimiento ha de versar sobre el mundo, ha de pasar por poder hablar del objeto y no de las afecciones del sujeto, incluso si la fuente o vía de comunicación con el mundo es la percepción. “Resultan, ciertamente, risibles -dice Aristocles- cada vez que dicen que ésas (*sc.* las afecciones) les sobrevienen, mas no saben porqué y en qué modo [...] ¿Qué discusión filosófica habría con tales hombres?”⁶¹.

Para Sexto Empírico, la asociación entre cirenaicos y escépticos pirrónicos está en el ambiente y, por ello, se ve en la necesidad de dedicar algunas líneas que aclaren las tesis de uno y otro planteamiento para así evitar cualquier malentendido o confusión. En *Esbozos Pirrónicos*, I. 215, Sexto, preguntándose en qué difiere la σκέψις cirenaica⁶², pone de manifiesto las dos diferencias fundamentales con la pirrónica: la ética y la epistemológica. Los cirenaicos sostienen⁶³, por una parte, que “el fin humano es el placer, movimiento suave de la carne (τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν)”⁶⁴, mientras que los pirrónicos, en-

tre los que se cuenta Sexto, lo entienden como “imperturbabilidad o ἀταραξία”. Por otro lado, y aun cuando ambas posiciones filosóficas comparten la tesis de que “las afecciones solas son aprehensibles”⁶⁵, los cirenaicos, sin embargo, afirman “la naturaleza inaprehensible de los objetos externos (ἀκαταληπτά)”, mientras que los pirrónicos no se pronuncian al respecto sino que “suspenden el juicio (ἐπέχειν)”⁶⁶. Del primer argumento hay que notar que para un pirrónico la postulación del placer como fin humano depende de las disposiciones constitutivas individuales al tiempo que conduce inexorablemente a perturbaciones (ταραχάς), camino opuesto al propuesto por los escépticos. Del segundo, la diferencia radica en que para un pirrónico el escepticismo cirenaico resulta, digamos, relativo o parcial, en virtud de que si ellos se pronuncian respecto de la inaprehensibilidad de los objetos del mundo, defienden, entonces, tesis (δόγματα), dejando de ser, consecuentemente, escépticos. De suerte que, curiosamente, para el peripatético Aristocles los cirenaicos son escépticos, mientras que para un escéptico como Sexto, los cirenaicos devienen dogmáticos⁶⁷, en el entendido de que la aprehensibilidad de las propias afecciones luce como *criterio de verdad*, a partir del cual los cirenaicos juzgan lo de *afuera* como inaprehensible, pero aprehensible, a su vez, las propias modificaciones psicosomáticas que padecen. En *Contra los Profesores*, VII 191, por tanto, Sexto nos transmite que para los cirenaicos *el criterio* (κριτήριον) reposa en ‘las afecciones’, por cuanto éstas son asumidas por ellos como aprehensibles e ‘infalibles (ἀδιάψευστον)’. Ahora bien, dado que el adjetivo ‘infalible’ fue usado por el filósofo estoico Esfero de Boristenes, discípulo de Clean-te de Assos, para distinguir la impresión razonable (εὐλογον) de la aprehensible (καταληπτική)⁶⁸, en el marco de la problematización del criterio estoico de verdad, y puesto que la tendencia escéptica fue la de refutar los posibles criterios de verdad postulados por las corrientes filosófico-dogmático griegas, a saber: el hombre, la percepción, la razón o bien la impresión aprehensora⁶⁹, es posible, entonces, inferir que en este pasaje pueda haber contaminación estoica en la fuente de la cual Sexto extrae la información referente a los cirenaicos, o bien pueda tratarse de un exceso interpretativo del propio Sexto. Un poco más adelante⁷⁰, él hace la precisión de que los cirenaicos asumieron las afecciones como criterio y proyecto de vida en virtud de la ‘claridad (ἐνάργεια)’ que éstas poseen. Este término, si bien lo encon-

tramos marginalmente en la terminología estoica de Crisipo⁷¹, fue, sin embargo, empleado profusamente durante el período helenístico para resaltar una de las características que debería poseer el conocimiento sólido de lo *real*, la *ἐπιστήμη*, pero, sin duda, adquirió mayor relevancia en la filosofía de Epicuro⁷² y, por tanto, pudiera ser mucho más afín al planteamiento cirenaico, dada la filiación que la tradición doxográfica hizo entre cirenaicos y Epicúreos⁷³. Dicho término también está recogido en el *Contra Colotes* de Plutarco⁷⁴. Señalado esto, lo relevante es la argumentación de fondo. Así, la ‘infalibilidad’ pone de relieve el momento lógico-lingüístico de la afección, mientras que la ‘evidencia’ hace referencia a su instante *aisthético* o psicodinámico. Y si uno intentara reconstruir la posición de Aristipo deberá decantarse por la prioridad del segundo instante sobre el primero, no entendiendo el primero como opuesto sino, en todo caso, probablemente tematizado como complementario o, si se quiere, auxiliar, ya que al calzar la epistemología con la ética sale a relucir la jerarquía del placer como fin humano en el planteamiento del cirenaico. En tal sentido, lo que causa el movimiento, digamos aquí del alma (*ψυχή*)⁷⁵, es aquello de *afuera* con lo que se topa el sujeto percipiente y es causa de las afecciones; el modo en el cual éstas son comunicadas o incluso explicadas no son, en efecto, causa del movimiento del alma⁷⁶. Por ello, el testimonio de Diógenes nos habla de que Aristipo describió dicho movimiento “como brotado o producido en la percepción (*εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην*)”⁷⁷. El tránsito de la ‘evidencia’ sensible de las propias afecciones al lenguaje sólo es posible, entonces, si, y sólo si, la expresión lógico-lingüística “permanece fiel a las afecciones (*ὄθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἢ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον*)”⁷⁸, evitando convertir tal evidencia en un juicio asertivo sobre los objetos del mundo exterior. En virtud de esta petición, la gramática cirenaica construyó expresiones lingüísticas innovadoras pero extremadamente alambicadas, incluso para una mente filosóficamente entrenada que está habituada a temas y expresiones complejas⁷⁹. Así que, usando el lenguaje común como convención comunicativa, las expresiones empleadas por los cirenaicos son del tipo, por ejemplo, “estoy siendo blanqueado, endulzado, enfriado, calentado, iluminado, oscurecido, quemado o cortado” y bajo ningún respecto sostuvieron, por ejemplo, “tal cosa es blanca o dulce”, o bien “tal cosa tiene como propiedad cortar o quemar”.

De conformidad con el testimonio de Plutarco, Colotes de Lámpsaco, fiel discípulo de Epicuro, se mofó abiertamente de los cirenaicos. A pesar de no mencionarlos explícitamente, sí les atribuyó expresiones lingüísticas a través de un “esos” genérico, tales como, “estar siendo *amurallado*, *acaballado* o *ahombrado*”⁸⁰, en razón de que los cirenaicos no pronunciaban juicios asertivos sobre la realidad de los objetos del mundo en los términos proposicionales de “el hombre, el caballo o el muro, es”. Y he aquí una gran diferencia entre epicúreos y cirenaicos, pues si bien ambas corrientes otorgan a la percepción rango epistemológico, no obstante, la cirenaica sólo lo hace en la medida en que la percepción es el medio a través del cual el sujeto percipiente se sabe en contacto con algo otro *afuera* que lo mueve internamente, sin que por ello haya necesidad ético-epistemológica para pronunciarse sobre lo de *afuera*. A este respecto, es posible colegir que los cirenaicos manejaban una noción de ἀλήθεια bivalente. Verdadero, en sentido eminente, son las afecciones, pero también, verdadero, puede ser dicho de las expresiones lógico-lingüísticas que, por mantenerse fieles a las afecciones, son infalibles, sólidas e irrefutables⁸¹, al menos, claro está, para el sujeto que las profiere. En el primer sentido, podríamos hablar de verdadero en términos subjetivos o, si se prefiere, verdadero en sentido propio y privado, en virtud de que las afecciones son “privadas (ἴδιος)”⁸² exclusivamente, mientras que en el segundo sentido hablaríamos de verdadero en términos de acuerdo o convención, en virtud de que el lenguaje o los ὀνόματα⁸³, según nos testimonia Sexto, tienen un carácter común o público (κοινός). Un último elemento rescatable del testimonio de Sexto reposa en la categoría bajo la cual el planteamiento cirenaico puede ser mejor definido, pues dado el contraste entre la posición de Aristocles y la propia de Sexto, diremos que los cirenaicos no son completamente escépticos ni dogmáticos estrictamente. ¿Qué son, entonces?

Por tanto, se debe establecer que o bien las afecciones son fenómenos o bien los [objetos] causantes de las afecciones. Ahora, si afirmamos que las afecciones son fenómenos, habrá que decir que todos los fenómenos son verdaderos y aprehensibles. Si, por el contrario, consideramos fenómenos los [objetos] causantes de las afecciones, todos los fenómenos son falsos e inaprehensibles. En efecto, la afección que tiene lugar en nosotros, en absoluto nos da a conocer algo, salvo la propia afección. En consecuencia y, si es ne-

cesario decir la verdad, sólo la afección es fenómeno para nosotros, pues lo de afuera, es decir, lo que causa la afección, si existe, no es fenómeno para nosotros. De ahí que, en relación con las propias afecciones, todos somos infalibles, pero en relación con los entes externos, todos divagamos. [...] Y, dado que ninguna afección surgida en nosotros puede ser común, es audaz decir que tal fenómeno en mi se muestra también tal para quien tengo al lado⁸⁴.

Así las cosas, y pasando por alto la expresión ‘si existe’ que diferencia el planteamiento pirrónico del cirenaico, podemos señalar que la posición epistemológica cirenaica debe ser catalogada de fenoménica. La primera certeza en la filosofía cirenaica es la del sujeto percipiente, visto en primera persona: el yo percipiente. En tal sentido, la afección es prueba fenoménica de la existencia del sujeto percipiente inserto en un mundo que, dado para ser percibido, no constituye, sin embargo, objeto de conocimiento sino condición de posibilidad para su autoconocimiento. De suerte que, la explicación del “conócete a ti mismo”, realizada por Critias en el *Cármides*, encuentra cierta resonancia epistemológica en el planteamiento cirenaico. La inscripción délfica -sostiene Critias- habría sido colocada a modo de precepto y salutación para exhortar a todo aquel que visitaba el templo a ser sensato, entendiendo por tal “el saber de las cosas que se saben así como el de las que no se saben”⁸⁵. Planteamiento aporético que el Sócrates del diálogo intenta comprender. Por ello, y consintiendo la tesis como ejercicio dialéctico, Sócrates pregunta “cómo es especialmente posible conocer las cosas que uno sabe e igualmente aquellas que uno no sabe”⁸⁶. Si el cirenaico tuviere que dar contestación a esta pregunta, habría respondido que la percepción es especialmente idónea para afrontar la aporía; no obstante, hablamos de afrontarla, dado que la percepción, en lugar de resolverla ofrece a la discusión filosófica de la época, argumentos más para acrecentarla que para resolverla, pues en el planteamiento filosófico cirenaico la percepción revela aprehensible las propias afecciones e inaprehensibles los objetos existentes que las causan. Se establece así, digamos aporéticamente, que conocer es, a un tiempo, saber e ignorar: saber en relación con las propias afecciones que padece el yo percipiente al toparse con los objetos

del mundo, pero saber, a su vez, en relación con aquello que no se sabe, esto es, confesarse ignorante respecto a qué son los objetos del mundo, declarando su inaprehensibilidad. Así, entonces, la sentencia délfica en labios del cirenaico es reorientada para establecer una interpretación, si se quiere alternativa a la de Platón, en torno a quién conoce, qué conoce y en qué términos conoce. Tal interpretación inaugura, sin lugar a dudas, un nuevo camino en la epistemología griega pues: i) el yo percipiente es quien conoce, ii) éste sólo es capaz de dar infalible cuenta de sus propias afecciones, y iii) lo hace a través de la percepción, en tanto que “tacto interior (*tactus intimus*)”⁸⁷ del cual está dotada la constitución del percipiente.

La referencia al “tacto interior” nos la transmite Cicerón y constituye un punto relevante al momento de comprender la relación entre epistemología y ética cirenaica, sin más, para comprender finalmente el planteamiento cirenaico de que “el fin humano es el movimiento suave, producido en la percepción”. El tacto interior es el encargado del registro de las afecciones en términos físicos y fisiológicos o, si se quiere psicosomáticos, pues cuando el yo percipiente percibe que está siendo afectado, el tacto interior escruta, entonces, en términos de placer y dolor tales afecciones⁸⁸, quedando así abierta la posibilidad para articularlas y comunicarlas a través del lenguaje común, empleando, como vimos, estructuras lógico-lingüísticas que expresan las modificaciones psicosomáticas sin, por ello, tener que expresar algo sobre el mundo. La epistemología deviene así impulso práctico: el yo percipiente percibe teleológicamente. El hedonismo cirenaico se fundamenta, consecuentemente, en un planteamiento fenoménico que ata la primera certeza a la prosecución de la vida buena⁸⁹. Postular, por tanto, como fin humano algo allende la primera certeza hallada sería, sencillamente, incongruente. Desafortunadamente, y aun cuando ya nos hemos referido al hecho de que para los antiguos la percepción se la tiene como facultad del alma, no hay pasajes que permitan pronunciarnos claramente en torno a cómo Aristipo tematizó la relación alma-cuerpo⁹⁰. Su nieto, sin embargo, al introducir los tres estados afectivos o maneras de ser (*καταστάσεις*) del sujeto percipiente, hizo referencia a “nuestra mezcla *constitutiva* (*σύγκρασις*)”⁹¹, sin indicar qué tipo de mezcla sería la de alma-cuerpo. A pesar de ello, la expresión *σύγκρασις* y la exposición filosófica de fondo, invitan a pensar que el cirenaico no habría considerado la

mezcla, postulando a un componente como la “cárcel” del otro⁹².

“No sufrir por las cosas pasadas ni sufrir de antemano por las futuras”, parece ser la máxima filosófica del cirenaico, si nos apoyamos en el testimonio de Eliano, en el entendido de que “ello es signo de buena disposición de ánimo (εὐθηνμία) y demostración de mente propicia (ἴλεω διανοίας)”⁹³. Por tanto, y dado que, desde el punto de vista lógico-epistemológico, todas las afecciones son verdaderas e infalibles, la filosofía cirenaica colocó en el placer y el dolor el baremo filosófico-práctico por el cual el fin humano se garantiza. De forma tal que, el poético *carpe diem* de Horacio⁹⁴, encuentra un antecedente filosófico en el planteamiento de Aristipo, quien

permanentemente exhortaba a mantener la voluntad en el día-día, aún más, en aquella parte del día en la cual cada uno ejecuta o piensa algo, pues –decía– sólo el momento presente es nuestro, no así el pasado ni el venidero. El primero, en efecto, ha muerto, mientras que el segundo se muestra poco claro, si es que acaso llegará⁹⁵.

Notas

1 Cfr. Pl. *Phd* 99d y ss.

2 La distinción ofrecida en Diógenes Laercio, D.L. II 47, nos habla de ‘los que están más a la cabeza o en la punta (κορυφαίοτατοι)’ y ‘los más eminentes o distinguidos (διασημότετοι)’. Bajo esta segunda categoría, Diógenes menciona a Aristipo y Euclides junto con Esquines y Fedón, mientras que bajo la primera incluye a Jenofonte junto con Platón y Antístenes. Aristóteles, *Metaph.* 996a32, incluye a Aristipo entre ‘algunos de los sofistas (τῶν σοφιστῶν τινὼς οἶον Ἀρίστιππος)’ que despreciaban las matemáticas. La etiqueta de sofista tiene dos lecturas posibles. En primer lugar, haría referencia a la adhesión de Aristipo a, al menos, ciertas doctrinas de lo que la historiografía ha dado en llamar movimiento sofístico; en este sentido, dado que en el *Teeteto*, *Tht.* 156 y ss., Platón adjudica a Protágoras la tesis de que ‘la percepción y el conocimiento estable y sólido de lo real no son cosa distinta’, ha existido la tendencia de ver la influencia directa de la propuesta del *homo mensura* de Protágoras en la filosofía del cirenaico: el relativismo de Protágoras resultaría ser el sustento de la posición de Aristipo en torno a que, según testimonia D.L. II 85, ‘el fin humano es el movimiento suave, producido

en la percepción'. Ahora bien, aun reconociendo la posible influencia que pudo haber ejercido la figura de Protágoras, hay que matizar, no obstante, que ésta no se la debe entender ni como exclusiva sobre el pensamiento del cirenaico y menos aún que ésta implique una relación directa con el filósofo de Abdera en términos de discípulo-maestro, dado que tal relación sólo está atestiguada en relación con Sócrates. Queda, en segundo lugar, interpretar la etiqueta de sofista en relación con el reclamo de paga (μισθός) que, según las fuentes, exigiría Aristipo por ofrecer sus lecciones. Así, el genérico 'algunos de los cuales (ὧν τινεζ)' al que hace referencia Jenofonte, *Mem.* I 2,60, para señalar a quienes ponían en venta para los demás (τοῖς ἄλλοις ἐπώλουν) las lecciones de Sócrates, luego de escucharlas gratuitamente, encuentra eco en Aristóteles y se transforma en algunos de los sofistas (τῶν σοφιστῶν τινῶς), pues, ciertamente, Aristipo fue el primer socrático en demandar paga por sus lecciones. El testimonio de Jenofonte, surgido del interior del círculo socrático, resonó inmediatamente en el peripato a través de Fanias de Ereso, a quien le fue atribuida la redacción de una obra sobre los socráticos, y a partir de ahí la subsiguiente tradición doxográfica, incluyendo el léxico *Su(i)da*, recalcó las características más representativas que las primeras fuentes le imprimieron al cirenaico, entre las que se destaca la etiqueta de sofista.

3 Declava Caizzi 2009, pp. 119-135. "Zeller's historical construction and the authority of his work contributed not only to the establishment of the label «Minor Socratics», but also to the influence of the philosophical judgment that justified it, that the Socratics should be considered «minor» relative to Plato because «Plato alone achieved a deeper understanding of Socrates' philosophy and brought it to perfection in every aspect», while their philosophical doctrines revealed a contamination of Socratic by pre-Socratic thought", p. 120.

4 Cfr. Vogel 1955, pp. 26-35. "The legend took hold of Socrates in his own lifetime: Socrates became a historical reality to us by losing his «authentic existence». We see him under different masks, in different disguise, and without these we cannot apprehend him. For us Socrates and the Σωκρατικοὶ λόγοι are one. The «real» Socrates we have not: what we have is a set of interpretations each of which represents a «theoretically possible» Socrates. [...] There is no privileged testimony in the sense that there is a testimony capable of restoring «the real Socrates» to us; but there may be a testimony containing more of the truth than any other. It may even be capable of showing us the essential character of Socrates as a philosopher", p. 28.

5 Cfr. Nozick 1995, pp. 143-155. "Socrates has doctrines but what he teaches is not a doctrine but a method of inquiry (He does think or hope that sustained inquiry will lead others closer to his doctrines.) He teaches the method of inquiry by involving others in it, by exhibiting it. Their job is to catch on, and to go on", p. 153.

6 Cfr. D.L. II 65. Diógenes dice apoyarse en Esquines al momento de transmitirnos esta información. Esquines, fr. 49, al exponer la anécdota se expulsa mucho más, no obstante, que el ‘movido por la fama de Sócrates (κατὰ κλέος Σωκράτους)’ al que hace referencia Diógenes. Aeschin. Socr., fr. 49, ed. H. Dittmar: ἄῤῃρι οὐ πλεύσας Ἰθῆναζε διψῶν καὶ διακεκαυμένος ἠρύσατο τῆς πηγῆς, καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἰστόρησεν, ἧς ἦν τέλος ἐπιγῶναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι. “Habiendo viajado a Atenas, sediento e inflamado, dio con la fuente; conoció (inquiriendo) al hombre, sus razonamientos y su filosofía, cuya finalidad era el reconocimiento de los males propios y el deshacerse de ellos”. Así también Plu., *de curios.*, 2, p. 516c. Los epítetos motivacionales de Esquines que recalcan, probablemente, el carácter volitivo en el cual la tradición ha colocado los pilares del hedonismo del cirenaico, son reinterpretados por Diógenes tan sólo haciendo hincapié en el renombre de Sócrates como motivación del viaje de Aristipo a Atenas. Señalemos, entonces, que mientras Diógenes destaca el momento objetivo de la motivación del viaje, en Esquines encontramos tanto el momento objetivo como el subjetivo al hacer referencia a la fuente de la cual bebería un sediento e inflamado Aristipo. Así, resulta oportuno señalar, sin entrar a considerar los componentes del hedonismo del cirenaico en el presente trabajo, que para Aristipo, a la luz de este pasaje, todo aquel que busca el conocimiento no sólo ha de admirarse y gozar de ocio, condiciones señaladas tanto por Platón como por Aristóteles, sino que, a su vez, éste debería satisfacer, como si de una necesidad fisiológica se tratara, la sed presente que sólo llega a ser saciada tan pronto como se bebe de la fuente que dimana sabiduría. En este sentido, el viaje no es un capricho o antojo, sino una necesidad placenteramente saciada, una vez que se da con la fuente. En adelante todas las traducciones empleadas en el presente trabajo serán propias, en caso contrario será indicado.

7 Natorp (1894-1972) fue el primer intérprete en intentar mostrar la autenticidad de algunos pasajes como pertenecientes a alguna de las obras que la tradición doxográfica le ha atribuido al cirenaico. Los pasajes de Aristipo de Cirene y la escuela cirenaica, frecuentemente denominados fragmentos, han sido recopilados por Giannantoni 1958 y por Mannebach 1961.

8 Cfr. D.L. II 84-85. Diógenes presenta dos catálogos de obras que aparentemente son levantados a partir de cuatro fuentes. En primer lugar, y sin especificar de quien proviene la información, se señala la composición de un total de veinticinco diálogos, unos escritos en ático y otros en dórico, junto con una obra sobre Libia en tres libros. Seguidamente, a través de un genérico ‘algunos’, se añade que le son de su autoría seis libros de diatribas con el matiz inmediato de que, según ‘otros’, entre los que se cuenta Sosícrates de Rodas, Aristipo no escribió nada. Finalmente, basado en Soción de Alejandría y Panecio de Rodas, es señalado un segundo catálogo de obras de las que es posible resaltar, en primer lugar,

la ausencia de diálogos, en segundo lugar, la coincidencia con la segunda fuente en torno a los seis libros de diatribas y, en tercer lugar, propiamente los títulos de las obras, pues destacan un *Acerca de la educación*, un *Acerca de la virtud*, un *Protréptico*, una obra dirigida a Lais, su compañera, y otro a Sócrates. Para un examen en detalle de los problemas relativos a estos catálogos véase Giannantoni 1958, pp. 55-67.

9 Panecio de Rodas, sin embargo, creía que, *apud* D.L. II 64, entre todos los diálogos socráticos (πάντων μέντοι Σωκρατικῶν διαλόγων), sólo eran verdaderos los de Platón, Jenofonte, Antístenes y Esquines, dudaba de los de Fedón y Euclides, y negaba los de los demás. Digamos, entonces, que a la luz de D.L. II 47, ya citado en n. 2, sólo 'los que están más a la cabeza (κορυφαίοτατοι)' son tomados como compositores reales (ἀληθείς) de diálogos socráticos. Desde esta perspectiva vale preguntarse si Esquines estaría siendo incluido en esta lista. Respecto a la autenticidad o no de sus diálogos nos ha sido conservada una anécdota en relación con Aristipo, ver n. 10. Aunque Panecio le reconoce a Aristipo la composición de otras obras, cfr. D.L. II 85; el debate, no obstante, gira acá en torno a la elaboración y cultivo de la forma literaria emblema de los socráticos, a saber, la del diálogo dialéctico socrático, pues a través de éste no sólo se le rindió homenaje al maestro, sino que, y aún más relevante, éste fue el medio de divulgación y formación filosófica de sus inmediatos y, si se quiere, más fieles seguidores. El diálogo literario era, aun con la desconfianza en la palabra escrita que expresa Platón en el *Fedro*, una recreación de las amenas conversaciones que, en ocasiones inacabadas, Sócrates sostenía reiteradamente con sus discípulos u oyentes. Ateneo, *Deipnosoph.*, XI 508, apoyándose en el historiador Teopompo de Quíos, aduce que la mayor parte de los diálogos de Platón 'carecen de utilidad y son falsos (ἀχρείους καὶ ψευδεῖς)' al emanar de las conversaciones (διατριβῶν) de Aristipo, Antístenes y Brisón de Heraclea.

10 En la n. 2 hicimos referencia a un pasaje que nos habla del cirenaico como 'poniendo en venta (πωλεῖν)' o 'traicionando', pues incluso también podría traducirse de este modo, las lecciones que gratuitamente recibía de Sócrates. A este señalamiento deben ser añadidos otros dos de Jenofonte: *Mem.* II 1,1 y III 8,1. En ambos casos se trata de la ambientación de un hipotético diálogo entre el discípulo y el maestro. En el primer pasaje se discute sobre la educación idónea que deberían recibir dos jóvenes, uno con capacidad para gobernar, mientras que el otro no aspira a ello. En el segundo pasaje se debate en torno al bien, la belleza y su posible identificación. Ahora bien, en ambos pasajes la imagen de Aristipo que nos facilita Jenofonte es la icónica del intemperante (ἀκολαστός). Más allá de discutir la historicidad de las posiciones que Jenofonte atribuye a Aristipo, pues sobrepasan los límites del presente trabajo, vale la pena destacar, sin embargo, una expresión que pudiera resumir el proyecto filosófico del cirenaico, en tanto que no contradice lo que nos transmiten las restantes fuentes. En tal sentido, y

sin tener que pronunciarnos acá en relación con el posible alcance epistemológico y ético de la sentencia, Aristipo habría reconocido que “él, en lo personal, efectivamente se coloca entre quienes desean transitar la vida de la forma más ligera y placentera (ἐμαυτὸν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥῶστᾶ τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν)”.

11 Ver n. 6. La relación de Esquines con Aristipo no parece haber sido sencilla, al igual que tampoco la de Jenofonte y la del propio Platón con el cirenaico. Resulta complicado determinar con exactitud si las desavenencias entre éstos provienen del enfoque hedonista o del reclamo de paga por parte del cirenaico, o si, más bien, la cuestión radica en la custodia del legado de Sócrates. Punto relevante en esta dirección resulta la anécdota, D.L. II 62, sobre la autenticidad de los diálogos compuestos por Esquines, de la cual dudaba Aristipo. Al parecer, en Mégara, mientras Esquines leía algún pasaje, Aristipo se mofó de él diciendo: “¿De dónde, ladrón, te vienen esas ideas (πόθεν σοι, ληστᾶ, ταῦτα;)?”. Diógenes, D.L. II 83, toma de Diocles de Magnesia otra anécdota que evidencia la enemistad de Esquines (ἐγὼ μὲν γὰρ ἔχθρας, σὺ δὲ φιλίας ἄρχεις) hacia Aristipo; Diógenes hace notar, no obstante, que otras fuentes entienden la anécdota referida a la relación entre Platón y el de Cirene. Al respecto, el testimonio de Aristóteles, *Rhet.*, 1398b 29, es de destacar, en virtud de que evidencia no sólo la desavenencia existente entre Platón y Aristipo sino que además asoma el porqué de tal situación, pues Aristipo, al ver a Platón hablando de forma extremadamente arrogante (ἐπαγγελτικώτερον), le habría echado en cara: ‘¡Venga! Nuestro compañero, haciendo referencia a Sócrates, no habría hablado en tales términos (ἀλλά μὴν ὃ γ’ ἔταίροσῆ ἔφη ἀοῦθὲν τοιοῦτονῆ, λέγων τὸν Σωκράτην)’.

12 La única referencia de Platón a Aristipo, *Phd* 59c, da cuenta de la ausencia del de Cirene en el momento en que su maestro moría tras beber la cicuta. En boca de Fedón de Elis, Platón pasa revista a los asistentes de tan fatídico momento. En pocas palabras, todos los socráticos estaban presentes, con excepción de Aristipo, Cleombroto de Ambracia, y el propio Platón que, según apunta Fedón, estaba enfermo. A partir de Calímaco de Cirene se contó que Cleombroto, mencionado sólo esta vez por Platón, se habría suicidado luego de haber leído el *Fedón*. La historicidad de la anécdota pierde relevancia ante las motivaciones filosóficas que pudieran servir de sustento para crearla. En todo caso, a través de un impersonal ‘se dice’ Fedón señala que Cleombroto y Aristipo se encontraban en la vecina Egina, razón por la cual no acompañaron al maestro en sus últimos instantes, de suerte que no escucharon su última lección sobre la inmortalidad del alma. El contraste es claro: a Platón una enfermedad le impidió asistir, dígame una razón de peso, mientras que a Aristipo no más que unos treinta kilómetros lo hacían, dígame una razón superficial que, puesta en contraste con el compromiso de los restantes socráticos, le coloca en mala posición, pues incluso desde Mégara o Tebas, ambas mucho más remotas de Atenas que Egina, acudieron Euclides, Cebes y Simias.

13 En relación con las doctrinas filosóficas que pudo haber defendido Aristipo y sus inmediatos seguidores, Colotes de Lámpsaco (320-268 a.C.), fiel discípulo de Epicuro, es nuestra primera fuente. Su posición, expuesta en su *No es posible vivir de conformidad con las doctrinas de los restantes filósofos*, habría sido abiertamente crítica en relación con la epistemología de los cirenaicos, a pesar de no mencionarlos explícitamente. Su testimonio nos ha sido conservado por intermediación de Plutarco que, en su *Contra Colotes* 1120c-1121e, expone el planteamiento crítico del epicúreo en relación con los cirenaicos. Un detallado estudio sobre el *Contra Colotes* lo ofrece Kechagia 2011. Un papiro proveniente de Herculano, (PHerc 1251), y cuyo autor podría ser el también epicúreo Filodemo de Gádara (110-35 a.C.), nos ofrece información relevante sobre los cirenaicos, aun cuando tampoco los mencione; al respecto véase Indelli y Tsouna-Mckirahan 1995. Es, entonces, en el *Lucullus* de Cicerón que los planteamientos cirenaicos son ya citados con nombre propio.

14 Establecer, sin embargo, con exactitud la fuente primaria, a partir de la cual la transmisión doxográfica inició el recuento de las principales doctrinas de los cirenaicos, no se muestra sencillo, pues si bien es cierto que las anécdotas surgidas del interior del círculo socrático hacen referencia clara a Aristipo, digamos, el socrático, no obstante, cuando las restantes fuentes nos hablan ya de los cirenaicos, hay que tener presente que muy probablemente hagan referencia a la fase de estructuración y sistematización doctrinal del pensamiento del cirenaico, llevada a cabo por su homónimo nieto, Aristipo, el joven. Así, si bien desde el punto de vista cronológico, el testimonio del epicúreo Colotes pudiera ser la primera fuente, no obstante, dado que no se conserva su obra sino a través del testimonio de Plutarco, es posible, entonces, suponer contaminación en la transmisión e incluso malos entendidos en la recepción de los testimonios, lo cual se evidencia, como veremos en adelante, por el vocabulario técnico filosófico que atribuyen las fuentes al cirenaico. De suerte que, a juzgar por los pasajes conservados, es posible rastrear el influjo del debate estoico-académico en torno al criterio epistemológico de lo real y a cuáles serían las bases filosóficas que lo sustentan. En tal sentido, Chiesara 2001, p. 138, sugiere, siguiendo a Mannebach 1961, “all texts dealing with the Cyrenaic theory of knowledge depend on an Academic source; Mannebach convincingly suggests Clitomachus’ *Περὶ αἰρέσεων*”. También Giannantoni 1958, p. 42, ha observado influjo académico incluso en relación con la imagen o caracterización que del cirenaico la tradición doxográfica nos han transmitido. “Già Stilpone e Speusippo dedicarono un’opera ad Aristipo: benchè noi non sappiamo nulla del contenuto di tali scritti, possiamo tuttavia congetturare che fosse piuttosto preso di mira l’uomo anzichè il filosofo, come sembra risultare dal fatto che il titolo dell’opera di Stilpone era *Ἀρίστιππος ἢ Καλλίας* e che Speusippo scrisse a parte un *Περὶ ἡδονῆς* per combattere la filosofia edonistica. Date la tendenze e la personalità degli autori, possiamo facilmente pensare

che con costoro abbia preso definitiva consistenza la tradizione biografica sfavorevole ad Aristippo”.

15 Cicerón, *Lucullus*, pp. 18-22.

16 [Filodemo], *PHerc. 1251*.

17 Plutarco, *adv. Colotem*, 1120c-1121e.

18 Sexto Empírico, *P.*, I 215.

19 Diógenes Laercio, *D.L.*, II 65-85, hace referencia a Aristipo, a partir de II 85 hasta II 104 Diógenes da cuenta de sus seguidores más destacados, entre los cuales se contaban su propia hija, su nieto, así como Aniceris, Hegesias y Teodoro.

20 Anónimo, *Comentario al Teeteto de Platón*, col. 65. 29-39.

21 Eusebio, *PE*, XIV 2.4.

22 San Agustín, *Contra Academicos*, III. 11, 26; *civ. Dei* IX 4.

23 La voz Ἀρίστιππος en el léxico *Su(i)da*.

24 Cfr. D.L. II 86.

25 Cfr. Mann 1996, pp. 97-119. “The life of Aristippus -I would argue- is supposed to depict what is, in some sense, a philosophical life. That is, the depicted life is supposed to be not just the one that Aristippus, as a matter of fact, happened to live; it is rather supposed to be the life he lived on the basis of, or as a result of, his philosophical views. It is because the life, somehow, reflects the philosophy that it is a philosophical life. Yet on a fairly widely shared view of the philosophical life, such a life is to be identified with the βίος θεωρητικός. Given that identification, it is difficult to see how the life of Aristippus could ever count, or even be thought to count, as a philosophical life. For whatever else one might want to say about it, that life does not look like a βίος θεωρητικός. Thus we will want to ask, is there another conception of philosopher’s life, a conception that would allow us to see why someone like Aristippus could be thought to have lived such a life? [...] We can thus see how Diogenes Laertius’ Life of Aristippus is meant to depict a single, unified life. And even though the anecdotal material is not arranged very skillfully by Diogenes, it does illuminate that life”, pp. 97-98, 110.

26 Guthrie 1969; tr. cast. de J. Rodríguez Feo, *Historia de la Filosofía Griega. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid, 1988, p. 465.

27 Guthrie 1998, p. 470. En contraste Mann, *art. cit.*, pp. 110-111: “If we think that philosophy is a matter of arriving at philosophical views by means of arguments or reasons, as is the case with, say, Aristotle or Epicurus, or even if we think philosophy is a matter of using arguments and reason to investigate various issues –whether this leads to positive results or not-, as is the case with, say, Socrates or Arcesilaus, we would be disinclined to see Aristippus as a philosopher

in either of these two ways. Nevertheless, there seems to be yet another kind of philosopher in the Greek tradition, exemplified by figures like Pyrrho or Diogenes the Cynic. For it looks as if each of them tried to lead a life which calls into question, in fairly radical ways, both the ordinary views people may have about things like reasonable and decent behavior and also philosophical theories about such matters. [...] It is a depiction of a self-sufficient life –always an ethical idea, even for thinkers like Aristotle; and it is, in a way, a free life –free from excessive desire and fear that constrains most people. But his life is also extremely pleasant; and here is where the challenge comes in. Aristippus is saying, in effect, that you do not need years of intellectual training, as Plato had suggested, nor do you need to cut yourself off from pleasure and pursue a rigid, ascetic life. Rather, if lived in the right way, with the right attitudes, the life of luxury turns out to be the most free of all!”

28 Cfr. D.L. II 65-85.

29 Cfr. D.L. II 66. Esta caracterización teatral arrastra consigo el componente filosófico de una de las tesis más potentes, retadoras y originales que le son atribuidas a Aristipo y que, sin duda, le colocan, sino propiamente como el fundador del hedonismo antiguo, sí como uno de sus más fervientes defensores. Sin tener acá que pronunciarnos sobre el tenor del hedonismo del cirenaico, su fundamento es resumido en el siguiente pasaje laerciano: ἀάπέλαυε μὲν γάρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲπόνω τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.ή. “Acostumbraba a extraer placer de las circunstancias presentes, y no perseguía con esfuerzo el disfrute de las circunstancias no presentes”. Este pasaje es replicado prácticamente igual en el siglo VI por el historiador Hesiquio de Mileto, *de vir. illustr.*, 4, ed. F. H. Müller, iv 156, a quien se tiene como fuente del léxico Su(i)da. Sobre la atribución más o menos similar de este pasaje a otro filósofo véase Mannebach 1961, p. 72. Este pasaje, a su vez, permite establecer una contraposición al interior del círculo socrático si tenemos en cuenta la expresión “antes preso de la locura que del placer (μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην)” atribuida a Antístenes. Al ponerlos en contrastes sale a relucir aún más la dicotomía ya presente en el pasaje referido a Aristipo entre placer (ἡδονή) y esfuerzo (πόνος).

30 La anécdota que con mayor fuerza ejemplifica el carácter de autodominio de Aristipo es, sin duda, la que, colocando en el centro su cuestionada relación con la hetera Lais, hace referencia aforísticamente al modo en el cual el cirenaico se posicionaba autárquicamente. Así, D.L. II 74, a quienes le reprochaban su relación con Lais, Aristipo les puntualizaba: “poseo a Lais, empero no soy poseído (ἔχω Λαΐδα, ἀλλ’ οὐκ ἔχομαι)”, añadiendo que “lo óptimo es dominar los placeres y no ser derrotado por éstos, no el hecho de no servirse de ellos (τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττάσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι)”. Cicerón, *ad. famil.*, IX 26, 2, ed. Sjörgen, también recogió el pasaje: «*habeo*», *inquit*, «*non habeor a Laide*». En esta misma línea puede añadirse la anécdota, D.L. II 67, en la que se cuenta

que: “en una ocasión, dándole Dionisio a elegir una de entre tres heteras, se llevo consigo a las tres, diciendo: «tampoco a Paris le fue útil preferir a una»; habiéndolas, ciertamente, llevado consigo hasta el vestíbulo -se dice- las dejó libres. Tan fuerte era tanto al elegir como al rechazar”.

31 Se cuenta, D.L. II 70, que “siendo, en una ocasión, vituperado por uno, él comenzó a alejarse. Entonces, al éste perseguirlo, diciendo: «¿por qué huyes? » –dijo- «Porque tú, ciertamente, tienes la libertad (ἐξουσίαν) para hablar de mala manera, pero también yo la tengo para no escucharte». Igualmente, D.L. II 74, “a uno que le censuraba por el hecho de convivir con una hetera, le dijo: «¿acaso no es verdad que no hay diferencia alguna en tomar una casa en la cual, en alguna ocasión, habitaron muchos o ninguno? » A lo que respondió que no. «¿Y la habrá, en cambio, en navegar en una nave en la que, en alguna ocasión, navegaron miles o ninguno? » De ningún modo. «Tampoco, entonces, la habrá en el estar unido con una mujer de la cual se hayan servido muchos o ninguno»”.

32 D.L. II 69: “al preguntarle Dionisio la razón por la cuál los filósofos acostumbran a marchar a las puertas de los ricos, pero los ricos jamás a las puertas de los filósofos, dijo: «es porque unos saben de qué necesitan, mientras que los otros no lo saben»”. –Decía-, leemos en D.L. II 70: “es mejor ser pedigüeño a ser ignorante; pues, unos carecen de bienes, mientras que los otros de humanidad (ἄνθρωπισμοῦ)”. Aun tomando en consideración las reservas de Giannantoni 1958 p. 54, en lo que respecta al empleo del vocablo ἄνθρωπισμός, visto como un tardío antecedente griego del término latino *humanitas*, y, siendo conscientes de lo difícil que es precisar con exactitud las dimensiones que tendría este término en la filosofía de Aristipo, se ha de señalar, no obstante, que el contraste perseguido por la anécdota es el de poner en evidencia no sólo la diferencia sustancial entre conocimiento y dinero, sino también la de resaltar la incidencia relativa y, si se quiere, superflua, del dinero al momento de adquirir, permítaseme la expresión, humanidad. Es por ello que los filósofos van a las puertas de los ricos, para adquirir bienes, conscientes de que eso es lo que necesitan, pero los ricos, teniendo bienes, carecen de humanidad para acudir donde los filósofos.

33 D.L. II 68: “cuando fue preguntado por uno en torno a qué había sacado de la filosofía, dijo: «el ser capaz de tener con todos un trato pleno de confianza (τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρροῦντως ὀμιλεῖν)»”. Dos variantes merecen ser citadas. En primer lugar, Gnom. Vat. 743 n. 36 ed. Sternbach, pues ante la misma interrogante se señala que él, *sc.* Aristipo, respondió: “«el tener un trato sin miedo con lo que me topo (τὸ ἀδεῶς τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὀμιλεῖν)»”. En segundo lugar, Gnom. Vat. 743 n. 44 ed. Sternbach, donde se le atribuye al cirenaico el haberse expresado en los siguientes términos: “«si no alguna otra cosa, esto he sacado de la filosofía: el salir al encuentro de lo que acaece siguiendo la razón (τὸ τοῖς προσπίπτουσι κατὰ λόγον ὑπαντᾶν)»”. Más allá de la discusión sobre la autenticidad de los testimonios, *cfr.* Mannebach 1961, pp. 68-69, merece la pena notar que éstos

no sólo se hallan en sintonía con la capacidad propia del cirenaico para adaptarse a la ocasión, a lo cual también apunta Diógenes, sino que, adicionalmente, estos tres pasajes ponen el acento en la temporalidad presente a través de la indeterminación genérica de los acontecimientos que son asumidos como ‘el afuera’ con el que se topa o trata el cirenaico, no de un modo azaroso sino, antes bien, pleno de confianza, sin miedo o siguiendo la razón, sin que acá halla que pronunciarse de manera exclusiva por alguna de las formas en particular. El adverbio **θαρρῶντως** -y demás voces derivadas del verbo **θαρρεῖν**- pudiera traducirse por *confidentemente*, no obstante, para evitar equívocos prefiero ‘pleno de confianza’.

34 D.L. II 79: “acostumbraba a decir que quienes han recibido enseñanzas enciclopédicas, habiendo abandonado la filosofía, se asemejan a los pretendientes de Penélope; pues también aquellos tuvieron a disposición a Melanto, Polidora, y demás criadas; a todas, en cambio, en lugar de poder casarse con la propia señora”. Un señalamiento prácticamente semejante se le atribuye a Gorgias, 82 B 29, ed. DK. En esta misma dirección, D.L. II 71, “ante uno que se vanagloriaba por su sabiduría *plurisapiencial* (**πολυμαθία**), dijo: «tal como quienes comen muchísimas cosas no están más saludables que quienes se llevan a la boca las cosas necesarias, de igual modo no son virtuosos (**σπουδαῖοι**) quienes leen muchas cosas, sino quienes leen las útiles». En esta misma línea de pensamiento, pero con anterioridad, Heráclito, 22 B 40, ed. DK, ya habría señalado que “la sabiduría *plurisapiencial* (**πολυμαθία**) no enseña a ser sensato (**νόον ἔχειν οὐ διδάσκει**)”. Sin pretender sugerir una comunión de pensamiento entre el efesio y el cirenaico, no obstante, huelga destacar que el **νόον ἔχειν** de Heráclito y el **σπουδαῖος** de Aristipo pudieran apuntar en la crítica a un fin más o menos similar.

35 Tres testimonios pueden ser destacados. El primero para resaltar la educación como elemento que realza el género humano al asumirla como aquello que le otorga a la especie su propio signo distintivo en relación con las demás cosas existentes en el mundo. El segundo, apoyándose en el contexto económico-político griego, para discriminar el género humano entre esclavos y hombres libres. El tercero, finalmente, rescatando los dos momentos señalados, permite entrever además un aspecto estético-práctico. Así, D.L. II 72, “al preguntarle uno en qué sería mejor su hijo tras haber recibido educación, apuntó: «si no en alguna otra cosa, al menos en que en el teatro no estará sentado como piedra sobre piedra»”. D. L. II 72: “cuando un tal le presentó a su hijo (para que le educase), él le pidió quinientas dracmas. Cuando el padre, entonces, le dijo: «por tal cantidad puedo comprar un esclavo» «cómpralo -le dijo- y tendrás dos»”. D. L. II 69: “al ser preguntado en qué difieren los educados de los no educados, dijo: «precisamente en lo mismo en que difieren los caballos domados de los indómitos»”.

36 D.L. II 68: “al ser preguntado, en una ocasión, qué [bien] de mayor consideración tienen los filósofos, dijo: «aun si todas las leyes fueran abolidas, viviremos de igual modo»”. Ahora, cualquiera podría preguntar cuál sería ese modo, a lo

que Aristipo, si nos apoyamos en Jenofonte, *mem.* II, 1, 13, contestaría que al no sentirse constreñido por un única ciudadanía (πολιτείαν), vivía “siendo extranjero en cualquier parte («ἀλλ’ ξένος πανταξοῦ εἶμι»)”. Encontramos, entonces, una reformulación del amor por la *polis* socrático y del cosmopolitanismo tanto de Antístenes, cfr. D.L. VI 11, como luego de los cínicos y de los estoicos, pues si bien en estos casos *grosso modo* podemos señalar que queda caracterizado por la apertura al mundo, digamos, expandiendo los límites de la propia *polis*, en el caso de Aristipo, por el contrario, estamos ante una propuesta, si se quiere, negativa del cosmopolitanismo: se es ciudadano del mundo en la medida en que ninguna ciudadanía, ni siquiera la del *cosmos*, se impone.

37 D.L. II 73: “preguntado en una ocasión en qué difiere el sabio de quien no es sabio, dijo: “«envíalos desnudos ante desconocidos y lo sabrás»”.

38 Apoyándose en un pasaje de las *Bacantes* de Eurípides, *Ba.* 317, la anécdota cuenta que, durante un festejo y a pedido de Dionisio, Platón rehusó vestirse de mujer, pero Aristipo accedió apuntando los siguientes versos: “incluso en medio de danzas báquicas, quien es sensato no se corromperá”.

39 Si Aristipo puso su pensamiento por escrito con la intención de dejar a sus discípulos las lecturas útiles en un *corpus*, es cuestión sobre la cual, a la luz de los testimonios, sólo se puede conjeturar. Al respecto, Giannantoni 1958, p. 61: “Solo per congettura si possono far risalire le espressioni di Aristippo sulla filosofia e sull’educazione allo scritto Περὶ παιδείας, quelle sul piacere e la ricchezza allo scritto Περὶ ἀρετῆς, quelle su Socrate allo scritto Πρὸς Σωκράτην e, infine, quelle sulle sue concezioni antipolitiche nell’opera Φυγάδες; ma è certamente azzardato pensare, come hanno fatto alcuni, che l’opera su Socrate fosse addirittura dedicata ad una revisione del pensiero del maestro”. Cfr., Mannebach 1961, pp. 80-84.

40 Mann, *art. cit.*, p. 111: “There seem to be at least three important ways in which Aristippus can be seen to be directly motivated by Socrates. First of all, Socrates too belongs to those philosophers whose life was meant to be a radical change. Indeed, one might take his fate in the Athenian court to be a sign that he succeeded with his challenge, perhaps to greater extent than he would have wished. And even Plato –despite being the most theoretical of the Socratic philosophers- emphasizes this aspect of Socrates, especially in the early dialogues and in the *Apology*. Aristippus takes up this dimension of Socrates’ life, albeit in a very different way”.

41 Cfr. Pl. *Grg.* Prácticamente es esta la principal preocupación que unifica a todos los socráticos o, podríamos decir, que fue esta la principal enseñanza que Sócrates les legó. Evidentemente, la respuesta a la pregunta cómo se debe vivir (πῶς βιωτέον), los separó.

42 Ps. Plu. *de vit. et poes.* Hom., II 150, ed. Bernardakis. “adoptando tal imagen

de vida, *sc.* la de Odiseo, Aristipo combatió penuria y fatigas fuertemente y disfrutó sin miramientos del placer”.

43 Mannebach 1961, pp. 110-111, discute la plausibilidad de la voz τέλος en Aristipo. El testimonio de Ps. Plu., *strom.*, 9, ed. Diels (*dox. gr.* P. 581, 22 = Euseb., *praep. evang.*, I 8, 9.24b), aun cuando habla de Aristipo, el cirenaico, su autoría, no obstante, podría ser atribuida a Aristipo, el joven, y no a Aristipo, el socrático; a pesar de que esto fuera así, al no contradecir el pasaje laerciano se lo puede tomar incluso, a este punto, para complementarlo orientativamente. “Aristipo, el de Cirene, [sostiene que] la finalidad de los bienes es el placer, mientras que la de los males es el dolor. Asimismo, circunscribe cualquier *fisiología* sólo a la búsqueda de lo útil, dado que, ciertamente, tanto el mal como el bien acaece en el interior de las casas”. El hecho de circunscribir, quizá, supeditar o, incluso, suprimir (περιγραφεῖν), cualquier *fisiología* guarda, *mutatis mutandis*, relación con la segunda navegación de Sócrates, la cual da inicio, se lee en *Fedón*, *Phd.* 99d, una vez -afirma- que “ha suprimido la indagación que versa sobre esas cosas (ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν)”, esas que, sin embargo, inicialmente le motivaron, *sc.* las de naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορίαν). La expresión ‘en el interior de las casas’ como alusiva al fuero interno de cada uno es, cuando menos, sugerente.

44 *Loc. cit.* n. 2.

45 *Str. geogr.*, XVII 3, 22, ed. Krammer. “Hubo ilustres hombres de Cirene, por ejemplo, Aristipo, el socrático, quien, sin duda, puso los cimientos de la filosofía cirenaica”.

46 Chiesara 2001.

47 Chiesara 2001, pp. 32-35. La exposición, F5 (19), es intitulada: “contra los filósofos que, siguiendo a Aristipo, sostienen que las afecciones solas son aprehensibles, mientras que inaprehensibles las demás cosas”.

48 «τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κεῖσθαι».

49 Dicha expresión (αἰεὶ γὰρ λόγους περὶ ἡδονῆς ποιούμενος) deja dudas sobre si para Aristocles el de Cirene habría dejado o no por escrito sus posiciones filosóficas.

50 Esta presentación es con toda probabilidad del nieto de Aristipo, el cual añadía que se trataba del placer registrado en el movimiento (τὴν κατὰ κίνησιν). Si tener que entrar acá en la distinción entre placer *cinéticos* y *catastemáticos*, es posible afirmar que el nieto de Aristipo tenga presente el movimiento suave (τὴν λείαν κίνησιν) al cual hace referencia el testimonio laerciano.

51 Chiesara 2001, p. 32. F4 (18. 31).

52 D.L. II 85.

53 Cicero, *acad. post.*, I 41.

54 Arist., *Met.* 1010b33-9. No obstante, el vocabulario empleado por Aristocles parece remitirse más a la discusión en torno al valor epistemológico de la percepción del *Teeteto*, *Theat.* 156 y ss.

55 Chiesara 2001, p. 32. F5 (19. 3).

56 Chiesara 2001, p. 32. F5 (19. 2).

57 Chiesara 2001, p. 139.

58 En la argumentación de Aristocles resuena la gradación epistemológica del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles.

59 La generalidad de la expresión no permite saber con claridad a quiénes se estaría haciendo referencia. No obstante, y asumiendo que la tesis en cuestionamiento fuera una interpretación más o menos genuina de lo que pudo haber sostenido Aristipo, tendremos que entender que Aristocles estaría refiriéndose a las dos ramas de cirenaicos que surgieron de dos de sus discípulos: Arete, su hija, y de su coterráneo Antípatro. De Arete salen Aristipo, el nieto, y de éste Teodoro, apodado el ateo, mientras que de Antípatro salen Parébatos, y de éste Hegesias y Anniceris. La restantes fuentes hacen referencia a ellos simplemente hablando de 'los cirenaicos (οἱ Κυρηναῖοί)' o a través de la expresión 'los que provienen del de Cirene (οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης)'. Ahora bien, en el pasaje de Aristocles falta la preposición (ἀπό) y, en consecuencia, puede ser leído de un modo aun más genérico: 'algunos de los que provienen de Cirene'. Al respecto, cfr. Giannantoni 1958, n. 2 p. 112.

60 Aristóteles, *Met.* 1010b31-33, aunque con otra orientación epistemológica, también resalta que tanto lo perceptible como las sensaciones son una afección del sujeto percipiente: «τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἄληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι)».

61 Chiesara 2001, p. 34. F5 (19. 5-6).

62 Con la voz *σκέψις* se está haciendo referencia a una metódica investigación filosófica que indaga sobre la posibilidad del objeto de conocimiento así como sobre los modos posibles a partir de los cuales es posible hablar de objeto de conocimiento y de que éste sea tematizado.

63 S.E., *P.* I 215, habla, propiamente, de 'el movimiento cirenaico (ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγή)'.
64 *Ibidem.* Sexto cita casi al calco el pasaje laerciano, D.L. II 85, con la notoria excepción de que sugiere que se hace referencia al movimiento de la carne. Si el añadido es de cuño del escéptico o más bien es tomado de otra fuente no resulta sencillo determinarlo, aun cuando el inicio del pasaje es 'algunos dicen'.

65 Diógenes, D.L. IX 103, presenta la expresión como 'nosotros, sc. los pirronianos, llegamos a conocer las afecciones solas (μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν)'.
65 Diógenes, D.L. IX 103, presenta la expresión como 'nosotros, sc. los pirronianos, llegamos a conocer las afecciones solas (μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν)'.

66 El texto laerciano, *ibidem*, señala que los pirronianos concuerdan en que los hombres son afectados (ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν, ὁμολογοῦμεν), no obstante, suspenden el juicio en el entendido de que el tenor de las cosas que afectan a los hombres son poco evidentes (περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων). Por su parte, Sexto, señala que los escépticos suspenden el juicio en cuanto a la proposición relativa a los entes externos (ἐπέχομεν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων), mientras que los cirenaicos declaran que la naturaleza de éstos es inaprehensible (οἱ δὲ Κυρηναῖκοι ἀποφαίνονται φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον). Brunschwig 1994, dedica un detallado examen al pasaje y a la expresión ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ.

67 Brunschwig 1994, p. 250, habla de ‘negative dogmatism or meta-dogmatism’ para dar cuenta de la postura paradójica o, digamos, difícil de clasificar, de los cirenaicos. Al respecto, Tsouna-Mckirahan 1998, p. 60, destaca: “In contrast to the other Greek philosophers, they believed (*sc.* the Cyrenaics) that the only truths that really matter are not of external objects but of internal states [...] In this respect, they can be rightly considered, I believe, the forerunners of modern subjectivism”.

68 Athenaeus VIII 354e. “La impresión aprehensora difiere de la razonable. La primera es, en efecto, infalible (ἀδιάψευστον), la segunda, en cambio, razonable, aun cuando pudiera resultar de otro modo”.

69 D.L IX 95.

70 S. E., *M.*, VII 200.

71 Para Crisipo véase, por ejemplo, Alex. Aphr. *Mixt.* p. 216, 14, ed. Bruns; Gal., *de Hipp. et plat. plc.* II 7 (106), p. 230, 16, ed. Müller. El propio Sexto, *M.*, VII 256, asocia el término a los estoicos cuando habla de que los nuevos estoicos postularon la impresión aprehensora como criterio, siempre que no tuviera impedimento (ἔνστημα).

72 Aoiz 2012, pp. 165-179.

73 Porph., *comm. in Horat. epist.*, I 1, 18, ed. Holder. “Ya que Aristipo era príncipe (*princeps*) de la escuela epicúrea”.

74 Kechagia 2011.

75 Epiph., *adv. haeres.*, III 2, 9, ed. Diels (*dox. gr.*, p. 591, 22). “Aristipo, el de Cirene. Ése, siendo glotón y amante del placer, sostuvo que la finalidad del alma es el placer. Así, quien siente placer, ése es feliz, mientras que quien de ningún modo siente placer es, según dice, tres veces desgraciado y miserable”. Sobre las fuentes cristianas en relación con la figura de Aristipo, véase Giannantoni 1958, p. 48. Diógenes, D.L. II 71, recoge la anécdota de que Aristipo se mostró turbado al naufragar la nave que le llevaba junto con otros a Corinto. Dado que le señalaron que ‘nosotros los hombres comunes no tememos, mientras que ustedes

los filósofos se muestran aterrados, Aristipo les replicó: «en efecto, cada uno de nosotros no se angustia por el mismo tipo de alma (περὶ ὁμοίας ψυχῆς ἀγωνιῶμεν)».

76 La posición de Platón en *Las Leyes*, Lg. 896b3, puede, *mutatis mutandi*, iluminar en algo el planteamiento cirenaico, pues tras colocar al alma como anterior a todas las demás cosas, la propone como ‘principio del movimiento (ἀρχὴ κινήσεως)’.

77 Sin tener acá que entrar a considerar el tenor del alma, se debe tener presente que en la antigüedad griega la percepción es una facultad propia de los seres dotados con alma.

78 Plu., *adv. Colotem*, 1120f2. Kechagia 2011, p. 265. “According to this account, the Cyrenaics allowed only for expressions which place the emphasis on the affection itself and the affected subject (‘to be sweetened, to be chilled, to be enlightened’), and not on the object causing the affection, because it is the affection, which the subject undergoes, that has ‘in itself a clarity of its own that is undiverted’.

79 Zilioli 2012, dedica un capítulo (*Language and Meaning*) de su libro a ofrecer una interesante presentación sobre el lenguaje de los cirenaicos.

80 Plu. 1120d.

81 S. E., *M.*, VII 191-192. Sexto se sirve de los adverbios (ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως <καὶ> ἀνεξέλεγκτως), derivados de los adjetivos correspondientes, para exponer el modo en el cual los cirenaicos expresarían el carácter infalible de las propias afecciones. De entre estos, sólo ‘verdaderamente y sólidamente’ pudieran ser reconducidos al ambiente del círculo socrático, no obstante, pronunciarse asertivamente en torno a si fueron de alguna forma empleados por Aristipo no luce apropiado.

82 S. E., *M.*, VII 196.

83 Acá podemos entender tanto nombres comunes como la articulación de los nombres en una proposición.

84 S. E., *M.*, VII 193-196.

85 Pl., *Chrm.*, 167a y ss. ἀτὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν». Iluminador es el pasaje del *Filebo*, *Phlb.* 48c y ss., en el cual la expresión délfica es puesta en relación con el placer y el dolor.

86 *Ibidem*.

87 Cicero, *Lucullus*, p. 20.

88 *Ibidem*. Cicerón traduce las voces ἡδονή y, probablemente, ἀλγεινός, o algún tema derivado, por *voluptas* y *dolor*.

89 Como hemos visto, ésta se la entiende como la búsqueda del ‘movimiento suave’. Ahora bien, esa búsqueda no es a ciegas, sino fruto de un posicionamiento confidente ante las circunstancias presente que se funda en un proyecto educativo que, en términos ético-filosóficos, muestra una de las aristas de la concepción *eudaimonística*. En tal sentido, puede afirmarse, entonces, que para Aristipo el fin humano gira en torno al placer cinético antes que analgésico, es decir, el placer no se lo tematiza como ausencia de dolor. Recuerda Giannantoni 1958, p. 49: “il carattere dell’edonismo di Aristippo, un edonismo, giova ripeterlo, che non significava affatto un passivo abbandono ai piaceri, ma besì un sereno godimento, che era possibile solo in quanto egli era capace di signoreggiare i suoi desideri e di non far dipendere la sua capacità di godere da ragioni estrinsiche: ed infatti la libertà interiore, il dominio sulle circostanze esteriori e sui casi della vita è un secondo tratto del temperamento del Cirenaico che le fonti mettono in grande rilievo”.

90 Recuérdese que tanto el testimonio de Sexto como el de Epifanio al hablar de la concepción cirenaica del fin humano la circunscriben al movimiento, aun cuando uno habla de la carne y otro del alma.

91 Eus., *PE.*, XIV, 18, 32. 764, ed. Mras.

92 Pl., *Cra.*, 400c.

93 Aelian., *var. hist.*, XIV, 6, ed. Hercher.

94 *Odas*, 1, 11. «*Carpe diem, quam minimum credula postero*».

95 Aelian., *ibídem*.

Referencias

- Aoiz, J. (2012). La evidencia en la filosofía antigua. *Azafes* 14: 165-179.
- Brunschwig, J. (1994). *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chiesara, M. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Decleva Caizzi, F. (2006). Minor Socratics. En Gill, M. L., & Pellegrin P. (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*. United Kingdom: Wiley- Blackwell.
- Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici: raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*. Florencia: Sansoni.

- Guthrie, W. K. C. (1998). *A History of Greek Philosophy. The Fifth-Century Enlightenment*, vol. III. United Kingdom: Cambridge University Press. Tr. cast. de J. Rodríguez Feo, *Historia de la Filosofía Griega. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid, 1988.
- Indelli, G. & Tsouna-Mckiraham, T. (1995). *Philodemus: On choices and advices. La scuola di Epicuro 15*. Napoles: Bibliopolis.
- Kechagia, E. (2011). *Plutarch against Colotes: A lesson in history of philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mann, W. R. (1996). The Life of Aristippus. *Archiv für Geschichte der Philosophie* (2)78: 97-119.
- Mannebach, E. (1961). *Aristippi Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Natorp, P. (1894-1972). Aristippos. En Pauly, F. P. & Wissowa, G (Eds.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. II (2), cols. 902-906.
- Nozick, R. (1995). Socratic Puzzles. *Phronesis* (40): 143-155.
- Tsouna-Mckirahan, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogel, C. J. (1955). The Present State of the Socratic Problem. *Phronesis* (1) 1: 26-35.
- Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. Durham: Acumen.

Por una eco-antropología política de *lo común*. Algunos nexos entre biología y sociedad, ecología e historia

Luciano Espinosa
Universidad de Salamanca
espinosa@usal.es

Resumen La unión hace la fuerza, es cierto, pero antes es necesario rescatar la idea de *lo común* en sentido antropológico y ecológico, como hizo la antigua filosofía griega. Hay importantes relaciones y significados –habitualmente postergados– en el hecho de que todos seamos humanos y a la vez habitantes del planeta, también en la era de la globalización y del cambio climático. Pero la crisis de civilización que afrontamos está destruyendo esas condiciones comunes del ser humano en política, economía y relaciones globales. Por eso es urgente crear una forma alternativa de organización para vivir juntos y el primer paso es recordarlo.

Palabras clave condiciones comunes, antropología, ecología, política, economía, globalización

Towards an Eco-Anthropology of the *Common*. Some Connections between Biology, Society, Ecology and History

Abstract “United we stand”, that is true, but it is necessary, previously, to rescue the idea of the *common* in the anthropological and ecological senses, just as ancient greek philosophy did. There are important relations and meanings –usually neglected– in the fact that we all are humans and inhabitants of this planet at the same time, in the age of globalization and climate change. But the crisis of civilization we are facing is destroying those common conditions of human beings in politics, economy and global relationships. Thus, it is urgent to create an alternative way of organization for living together and the first step is to remember it.

Keywords Common conditions, Anthropology, Ecology, Politics, Economy, Globalization

Vers une éco-anthropologie du *commun*. Quelques rapports entre biologie, société, écologie et histoire

Il est vrai que l'union fait la force, mais il faut auparavant reprendre l'idée *du commun* au sens anthropologique et écologique, tel que l'a fait l'ancienne philosophie grecque. Il y a d'importants liens et significations, d'habitude reportés, dans le fait que nous soyons tous humains et à la fois habitants de la planète, dans l'âge de la mondialisation et du changement climatique. La crise civilisatoire que nous affrontons est en train de détruire ces conditions communes de l'être humain dans la politique, l'économie et les relations globales, ce qui exige d'urgence une organisation alternative pour vivre ensemble, le premier pas étant de se souvenir.

Mots-clés conditions communes, anthropologie, écologie, politique, économie, mondialisation

Planteamientos de la cuestión

1. Ocuparse de eso que llamamos *lo común* significa retomar un tema esencial de la historia del pensamiento, como es sabido, con la intención de adaptarlo al presente en términos de herramienta de análisis crítico y de generación de alternativas. Es obvio que no se trata de buscar en ese concepto la unanimidad, sino de recordar que solo sobre el trasfondo de lo común cabe la pluralidad y el debate, es decir, que solo cuando se comparte algo esencial es posible contraponer posiciones sin caer en la destrucción. Lo cual tampoco tiene que ver con el retorno a la *teología política* que algunos propugnan desde el dogmatismo confesional, el neoconservadurismo político o el fundamentalismo neoliberal que en gran medida han causado los problemas. Lo que importa -en una época de crisis múltiples como la actual y ante la fragmentación excesiva de los intereses y los discursos- es recuperar los rasgos vitales que unen a la humanidad y hacerlo bajo diversas perspectivas que restañen las heridas que la mutilan e incluso amenazan su supervivencia. Si no somos capaces de generar nuevos meta-puntos de vista en torno a la situación histórica que vivimos y de encontrar intersecciones que aseguren lo que es irrenunciable para todos, hay motivos de sobra para temer graves consecuencias que, por lo demás, ya han comenzado a experimen-

tarse en forma de injusticia y desigualdad crecientes, así como de un peligroso deterioro medioambiental. Y es que la conciencia de formar parte de una misma humanidad y de un mismo planeta es muy reciente y frágil, por lo que no está de más reforzarla con más argumentos integradores y a la vez interdisciplinares.

La hipótesis de trabajo es que el nacimiento en Grecia del pensar crítico y democrático parte de lo común (en los aspectos que se explicarán) y que es necesario recuperar hoy esa noción con los cambios oportunos. Así, del *logomorfismo* de la *Physis* (el hombre participa a escala micro del *Logos* macronatural), donde el universo es ordenado, atemporal y perfecto, hay que pasar al *fisiomorfismo* del *Logos*, lo que significa atender a los aspectos evolutivos y culturales de cualquier postura antropológica (escala micro) y a los aspectos ecológicos e históricos en cualquier reflexión sobre la naturaleza (escala macro). En efecto, a grandes rasgos, la inmutable y objetiva Razón cósmica de los antiguos dejó paso en los modernos, como es sabido, a una racionalidad trascendental fundada en estructuras subjetivas universales igualmente dadas, pero en tiempos recientes se ha abierto camino un pluralismo epistémico de fondo, bien ejemplificado en los llamados “juegos del lenguaje” según Wittgenstein, cada uno con sus conceptos y reglas particulares. De la misma forma, la unidad cualitativa de la realidad dejó paso a un discurso cuantitativo basado en leyes físico-químicas o de otro tipo que homogenizan y gobiernan los fenómenos, pero desde hace poco eso coexiste con el conocimiento de los sistemas complejos que vuelve a establecer distinciones cualitativas (con sus propias pautas) en el seno de la realidad. A todo lo cual se suma, en otro plano, la *mundialización* que parece recuperar la idea de totalidad pero en relación a ciertos aspectos del mundo humano, no ya en sentido cosmológico ni físico. Luego hay que compatibilizar una primera pérdida de universalidad en un plano cosmológico y gnoseológico con la emergencia de una segunda clase de universalidad en sentido antropológico e histórico.

De estas líneas de cambio se sigue una parcelación de lo real y del saber mismo, pero también un ensanchamiento sintáctico y semántico del *Logos* e incluso un nuevo eco-antropocentrismo, es decir, la presencia de diferentes racionalidades y conceptos para abordar un entorno único que incluye lo natural y lo artificial (baste pensar

en las redes de todo tipo que nos conectan entre nosotros y con el medio). Pues bien, el caso es que seguimos precisando –quizá más que nunca- alguna clase de “naciones comunes” que vertebran esa inaudita variedad de fenómenos lógicos y ontológicos, culturales y simbólicos, para permitir la creación de sentido y de una vida mínimamente integrada. La gran heterogeneidad de doble plano (micro y macro, humano y planetario, artificial y natural) no permite trazar vínculos simples, luego hay que recurrir a una síntesis del *saber-querer-poder* que constituye al hombre y se nutre de todo ello, generando un tejido conectivo en la diversidad: la biopolítica, entendida en sentido amplio como la fórmula teórico-práctica que (frente al clásico biopoder¹, el economicismo o el multiculturalismo desafortunados) intenta unir en torno a las ideas de justicia y felicidad a los hombres y a estos con la naturaleza. Por eso hay que relacionar tendencias biológicas fundamentales de los humanos con las demandas de autonomía y dignidad que hacen, así como con la urgencia de cuidar el entorno, entre otras cosas. Es decir, necesitamos pensar nudos de conexión en los diversos niveles de lo común: biológico, sociopolítico y ecológico.

2. Recordemos con brevedad las raíces históricas de la cuestión. En primer lugar, la filosofía y la democracia nacen a la vez en Grecia en tanto que búsqueda correlativa del razonamiento intersubjetivo y de la argumentación sometida a examen público, como ha mostrado Castoriadis². El pensamiento se pregunta por la verdad y la política por la justicia, pero ambos se articulan en torno a la idea de lo común (*to koinon*), clave de bóveda que expresa por un lado la conexión universal del *kosmos* al que se pertenece y por otro las características racionales compartidas de los hombres, a su vez traducidas a leyes que pretenden reflejar esa comunidad humana y cósmica. Cuando Heráclito proclama la razón común (*Logos*)³ de la que participan los “despiertos”, o los estoicos se refieren después al sabio cosmopolita y a las *naciones comunes* que vertebran el pensar, de las que se hará eco Spinoza en una lectura protoilustrada e innovadora, por citar unos ejemplos, están apuntando desde diversos ángulos a la necesidad de comprender la arquitectura lógico-ontológica de lo real: aquello que todo lo funda y en lo que todos convergen, conciliando unidad y pluralidad, como atestigua la célebre expresión que atraviesa la historia de *concordia discordante* (o discordia concordante). Ahora rehuimos cualquier visión monolítica abstracta, pero no olvidamos que *logos* proviene de una

raíz que significa trabar y tejer, esto es, relacionar, y a ello tenemos que seguir ateniéndonos en el trabajo intelectual.

De modo análogo, ese orden se traduce nomotéticamente en la *polis* para asegurar una convivencia fructífera, a su vez regida desde los principios de la igualdad legal (*isonomía*), el derecho al voto (*isophsephía*) y la libertad de palabra (*isegoría*) de los ciudadanos, con lo que se abre -a pesar de quedar fuera las mujeres, los esclavos y los extranjeros- un camino de emancipación frente a la tiranía y el logro de la reciprocidad soberana de unos con otros. Es cierto, por otro lado, que hay dos lecturas posibles de esa gran unidad última en la diferencia: una naturalista que es mayoritaria y podría llamarse *fuerte* porque afirma una armonía previa ya dada, y otra constructivista, artificial o *débil*, que enfatiza la libre creación humana, como subrayaron los sofistas. Aquí retomaremos las dos en cuanto que buscan establecer vínculos sólidos entre los individuos, dentro de la gran red de relaciones que dota de consistencia al conjunto. De ahí surge la noción de justicia (*dike*) en primera instancia, sea como *ajustamiento* ontológico global o como ordenamiento político y jurídico (isomorfo o no con aquél). Lo que une es, justamente (en el doble sentido), la matriz que engendra las divergencias... siempre reguladas para convivir en paz.

Como tantas veces, Aristóteles se hace cargo de las tradiciones anteriores y plantea una peculiar mezcla de naturalismo y artificialismo, que ahora enfocamos en términos de razón práctica: el Estagirita afirma que es “común” a todos la ley conforme a la naturaleza que permite diferenciar lo justo de lo injusto, incluso allí donde no hay acuerdo o comunidad política (*Retórica* 1373 b 6-9), pero a la vez tener *logos* significa necesariamente una llamada a convivir dentro del reconocimiento común (*Política* 1253 a 1), lo que obliga al debate y al consenso variable en un ámbito prudencial. Respecto a nuestro tema, importa saber que solo nos constituimos a través del diálogo permanente con los otros (en verdad nuestros semejantes, *homoioi*) y que eso es posible porque la humanidad común permite descubrir ciertos valores básicos... o bien incita a inventarlos para responder a las necesidades generales.

Tampoco sería imposible extender en cierta medida ese diálogo hacia el mundo no humano, pues aunque no haya lenguaje común sí hay

ciertos equilibrios geo-bio-físicos que a todos conciernen y es preciso conservar, como veremos después. De vuelta al sabio griego, nótese que está tan lejos del comunitarismo holista como del individualismo atomizador: es ciudadano quien tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial, en el bien entendido de que no cabe esperar una unión homogénea, sino que “la igualdad en la reciprocidad es la salvaguarda de la ciudad” (*Pol.* 1261 a-b, y antes 1275 b). Por tanto, los ciudadanos particulares son corresponsables de la justicia y el bienestar conjunto en la medida en que se relacionan como distintos e iguales, ejerciendo derechos y aceptando deberes sin jerarquías insalvables ni dejándose dictar la norma por alguien superior o ajeno a la asamblea (*ecclesia*), lo que desde luego incluye a los que ahora llamaríamos expertos o tecnócratas. Renunciar a esa autonomía soberana sería perderse a sí mismos.

3. Es obvio que los siglos transcurridos plantean nuevos desafíos y que es necesario adaptar estas nociones a problemas solo en parte semejantes. Hoy sentimos un desarraigo de toda índole mucho mayor, suscribimos menos presupuestos y pensamos en términos tecnológicos y planetarios que desbordan con mucho la *polis*, de manera que la idea de lo común tiene que aplicarse a una realidad vastísima e intrincada que he llamado en otro lugar eco-bio-tecno-noos-fera⁴, donde se imbrican lo natural y lo artificial de forma superlativa alcanzada antes. Esta relación multidimensional tiene al menos dos grandes vías de abordaje propias de nuestro tiempo, que a su vez reúnen a otras muchas: en un plano intencional, el reconocimiento de la *complejidad* físico-química y biológica como textura de los estratos básicos del ser y, en un plano extensional, la *globalización* que desde lo ecológico a lo simbólico, pasando por la economía y las comunicaciones, arroja un bagaje de nexos antes impensables. No es momento de entrar en estos conceptos, baste decir que la comunidad bifronte (natural y política) de la que venimos hablando desde el comienzo incluye en el presente elementos formales y materiales hasta ahora inéditos.

Por otro lado, el reto de delimitar lo común se ha hecho aún más urgente y difícil ante la inmensa concurrencia de agentes e intereses, la falta de una gobernanza global y las crisis sucesivas, por mencionar algunos asuntos. Los conflictos y los antagonismos parecen multi-

plicarse ante el aumento de la masa crítica de factores históricos en juego y de unas condiciones naturales constrictivas que irán en aumento (escasez de “recursos” fundamentales, sequías e inundaciones a gran escala, etc.). Respecto a lo primero, por decirlo en palabras de A. Giddens, vivimos en un “mundo desbocado” que arrasa con las seguridades anteriores y en el que estamos muy lejos de alcanzar un equilibrio entre gobierno, economía y sociedad civil, mientras que los fundamentalismos surgen como rechazo a la globalización⁵. Y por lo que se refiere a lo segundo, la grave amenaza que supone el cambio climático no admite atenuantes, como tampoco la magnitud de las extinciones de seres vivos aceleradas por el hombre hasta convertirse en un auténtico *ecocidio*⁶. La aceleración de la historia, en fin, pasa diversas facturas.

Si se sigue pensando que progreso es tener tres vehículos a motor por cada cuatro habitantes, como ocurre en USA, o que más del 65% de los ecosistemas del planeta estén sobreexplotados, por ofrecer un par de ejemplos, será imposible hacerse cargo de una situación que excluye o aniquila cada vez más lo común, sea entendido como solidaridad intra e interespecífica, como acervo genético y cultural, como suma de recursos naturales imprescindibles o como mero entorno para la vida. El reciente fracaso de la Cumbre Río + 20, sumado al de las anteriores reuniones sobre el clima, pone de manifiesto el camino suicida emprendido, ahora con la excusa de resolver primero esa estafa masiva que suele denominarse “crisis económica”. Por el contrario, lo que se ha establecido es un estilo de vida derrochador y destructivo que G. Ritzer ha definido como la *macdonalización*⁷ de la sociedad, el mismo estilo que sólo propone consumir bienes superficiales a quienes no tienen derechos ni servicios básicos.

En resumen, hace falta recuperar un concepto de lo común que incluya los aspectos naturales, antropológicos, culturales y políticos que vertebran buena parte de la tradición occidental y de otras, adaptados al presente. Entre otros motivos porque la pertenencia a un solo planeta a todos los efectos encierra mucho más que un solo mundo de los negocios o la inmediatez tecnológica que parece anular el espacio y el tiempo, mientras que los miedos crecientes (espontáneos o azuzados por los diversos poderes) van instaurando el olvido de lo que une, la desmovilización, el populismo, la mentalidad del *sálve-*

se quien pueda o en el mejor caso una derrotada resignación. No es precisamente el mejor momento para rendirse a forma alguna de pasividad, superstición o fanatismo, y menos aún para dimitir ante un “cambio de época” plagado de problemas gigantescos y en parte irreversibles; al contrario, solo podrán hacerse frente desde el recordatorio vívido de lo que compartimos y de cierta suma de fuerzas.

Algunas notas sobre la naturaleza bio-cultural del ser humano

1. Como este binomio es inabarcable, me limito a resumir una posición de fondo sobre la vida humana: no hay una esencia única a la que apelar, el hombre es el *centauro ontológico* del que hablaba Ortega y Gasset, también el *animal simbólico* que nombró Cassirer, en definitiva, el ser híbrido resultado de patrones biológicos, accidentes evolutivos (internos y externos) más retroacciones culturales. Esta singular especie constituida a lo largo de mil peripecias imprevisibles no responde a un orden ni a una conducta unilateral, sino que alterna y enlaza diversas pautas heredadas de la historia de la vida en general. Por eso no hay inconveniente en incluir la competencia feroz y la lucha por sobrevivir que -desde Darwin hasta Richard Dawkins y su egoísmo genético- defiende una escuela de pensamiento evolutivo, pero tampoco lo hay respecto a lo contrario -desde la *simbiogénesis* enunciada por Lynn Margulis como mecanismo biológico general hasta la actitud específicamente cooperativa defendida por Koprotkin o Michael Tomasello⁸-, pues ambas posturas cuentan con sólidos argumentos. Tanto el antagonismo como la composición amistosa de estructuras, afectos e intereses son rasgos pertinentes para entender la evolución en su conjunto y a la humanidad en particular como los fenómenos complejos que son⁹.

Aquí no vamos a optar por ninguna clase de reduccionismo y desde luego no extrapolamos consecuencias sociales afines a Hobbes o a Rousseau; por decirlo en pocas palabras: ni maldad ni bondad naturales en el hombre, lejos también del neodarwinismo y del utopismo políticos. Lo único que sostenemos es la paradoja inevitable de que hay continuidad profunda y circular entre naturaleza y cultura, de manera que esto es precisamente lo que permite efectuar el salto cualitativo que diferencia la vida humana del resto. Solo a través de

las posibilidades que abren unos patrones fisiológicos, emocionales, cognitivos y sociales innatos (“estructuras modulares” según la psicología evolutiva), operando en círculo virtuoso e interacción con el medioambiente, podemos llegar a concebir la facultad creadora y libre de una existencia humana que los trasciende. Por poner un ejemplo significativo, he ahí la propuesta de Marc Hauser de que –por analogía con el lenguaje– hallamos una “gramática moral universal” fundada en principios operativos inconscientes, emociones innatas y en la comprensión básica de las causas y consecuencias de las acciones, lo que facilitaría la posterior elaboración de juicios morales concretos en el marco de sistemas particulares y contingentes de evaluación¹⁰. Lo común formal e implícito es condición de posibilidad entonces para la pluralidad material explícita.

Dentro de esos parámetros, cabe referirse a una *condición humana universal* (en términos lingüísticos, morales, psicológicos...), no estática y uniformadora, que además genera *universales culturales* que luego se concretan de muy diverso modo en cada tradición¹¹. Con esto nos acercamos a las posiciones que mantienen entre otros E. O. Wilson o S. Pinker¹², sin caer por ello en el famoso sociobiologismo determinista, pues la “selección cultural” es también muy activa y filtra esas propensiones, según subraya Marvin Harris¹³. Cultura que ya ha contribuido en estadios anteriores, seguramente, a perfilar esa infraestructura biológica, no solo al revés. Y a la vez es posible pensar que los dispositivos orgánicos no bastan en absoluto para explicar toda la conducta y mucho menos los valores, ni que sólo haya diferencias de grado respecto a los animales en la práctica de la libertad.

No es necesario optar por algún bando teórico, menos nítidos de lo que parece desde lejos, y tampoco es preciso abonarse a una base única (impulsos de competencia o cooperación, naturaleza cerrada o puro constructivismo de la página en blanco...) sobre la que fundar todo el edificio de la experiencia humana. Como tantas veces a lo largo de la historia del pensamiento, parece haber una obsesión por hallar un fundamento o, en su defecto, un origen lineal, y eso a menudo conduce a la ceguera e incluso al sectarismo. Hay ciertas constantes psicobiológicas que dan lugar a un campo de probabilidades culturales en tanto que elementos comunes, pero sin olvidar la libre ideación (irreductible a simple copia transmitida) o la capacidad de reaccionar

innovadoramente a las variaciones del entorno. Por eso es preferible recordar, pongamos por caso, que los seres humanos tenemos “creencias intuitivas” inmediatas y universales (p. ej. sobre clasificaciones botánicas, zoológicas, de colores, o sobre el cuerpo y el movimiento) y también muy dispares “creencias reflexivas” propiamente elaboradas y aprendidas¹⁴, sin que valga la pena devanarse los sesos con falsos enigmas sobre si fue antes el huevo, la gallina o el nombre que pusimos a las cosas. Hay una herencia doble, biológica y cultural, y una causalidad de ida y vuelta que desemboca en una “coevolución”¹⁵ intrincada, en buena medida imposible de deslindar, pues el circuito de retroalimentación no permite establecer cortes.

2. Por supuesto que esto no es una solución definitiva a nada, y tampoco pretende ser la típica postura salomónica, lo que quiero decir es que no existe tal respuesta en abstracto y que cada campo de fenómenos requiere un ajuste particular. De la misma manera que tampoco suscribo una lectura armónica entre todas esas dimensiones, sino que, al contrario, es fácil constatar los conflictos, las turbulencias y desajustes, así como los grandes éxitos y los terribles fracasos históricos del *homo sapiens-demens*, según expresión de Edgar Morin. Y es que, en efecto, los humanos son seres abiertos e inacabados, constituidos por ingredientes dispares y en devenir, esto es, por variaciones en lugar de esencias. Además, somos lógicos, irracionales y arracionales a la par, sin solución de continuidad, lo que incluye mitos e ideas, ritos y técnicas, creencias y experimentos, rutinas y éxtasis, ingredientes que podrían reunirse bajo la etiqueta de *apolíneos* y otros llamarse *dionisiacos*... Sea cual sea la herencia natural en todo ello, lo cierto es que es la cultura la que los asume y encauza, cosa nada fácil y que a su vez cambia a lo largo del tiempo. Pero siempre hablamos de la misma vida humana en cuanto matriz común de obras inagotables...

Un ejemplo híbrido muy significativo de lo que se expone –a caballo de lo natural y lo cultural, lo espontáneo y lo lógico– es el juego, pues en todo tiempo y lugar el hombre ha jugado y para ello ha establecido una serie de dispositivos y normas culturales extremadamente cuidadosas. Ya es un lugar común afirmar el indudable papel histórico y civilizatorio del juego, sus analogías de fondo con otras instituciones como el derecho, su carácter formativo en diversos planos de la edu-

cación, de asociación y socializador, expresamente lúdico y placentero (aún dentro del esfuerzo e incluso el dolor), etc. Pero no se olvide su entraña gratuita, no utilitaria e improductiva, autorreferente y absorbente, incierta, libérrima y ficticia a la vez que reglamentada, paradójicamente dentro y separada del resto de actividades... Roger Caillois, a quien seguimos, ha ofrecido una completa caracterización y tipología de juegos: a) los de competencia (*agon*), b) los de azar (*alea*), c) los de imitación y disfraz (*mimicry*) y d) los que buscan el vértigo (*ilinx*). Hay muchos matices que no podemos tratar, claro está, baste con poner al juego como expresión antropológica de gran importancia por su multivocidad de aspectos cruzados y la riqueza de lecturas que permite, además de porque denota otra forma de lo común en donde todos coincidimos, sin impedir mil variantes.

Por otra parte, todos los humanos tienen que resolver problemas semejantes (necesitamos beber, comer, reproducirnos, organizarnos, sentir bienestar...), aunque luego respondamos en muchos aspectos de forma distinta; y esto es tan obvio que se olvida su permanente peso antropológico, así como la dependencia que tenemos del entorno para satisfacerlo¹⁶. De hecho, hay significativos estudios sobre las necesidades comunes a la especie, tales como la supervivencia, la autonomía y las seguridades elementales (física, alimentaria, educativa, sanitaria, económica...) ¹⁷; o, visto desde otro ángulo, la demanda de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad¹⁸. Podría decirse que todos necesitamos lo mismo y, sin embargo, se trivializa y olvida en cuanto está medio resuelto, como si la autorrealización no arraigara en una buena atención a lo prioritario. Y el caso es que el animal humano es el único que llora y ríe, en relación con esas realidades semejantes, y lo muestra a través de unas expresiones emocionales universales (repugnancia, alegría, ira, miedo, tristeza y sorpresa) como ha señalado Paul Ekman¹⁹. Los gestos de la cara, en fin, hablan por todos y para todos.

En definitiva, el hombre es heredero: de un linaje filogenético, en particular ligado a los primates y al género *homo*, lo que afecta a la forma de ser e influye incluso en temas tan sensibles como la moralidad (según ha puesto de relieve F. de Waal)²⁰; y también de un bagaje histórico-cultural que intenta promover el florecimiento de los individuos y los grupos. A partir de ambas vías constitutivas se selec-

cionan activamente valores y conductas en cada comunidad gracias a un “proceso asesor” de aprobación y rechazo expresos, a tenor de las creencias grupales, los resultados obtenidos, las circunstancias, etc.²¹, hasta construir así un estilo de vida más o menos coherente. La pregunta que nos hacemos es si el estilo hoy hegemónico conduce a olvidar esos elementos comunes, entre otras cosas mediante el pésimo “asesoramiento” cultural por parte del capitalismo y una ceguera ante las nuevas necesidades de nuestro tiempo. Ya se dijo que no tratamos con ángeles ni demonios, sino con seres menesterosos que aciertan y se equivocan, pero hay motivos para temer aún más la quiebra entre naturaleza y cultura así como entre los diversos grupos humanos.

3. En la línea que afirma la existencia de “condiciones bio-socio-culturales” de la vida humana en lugar de una esencia inalterable, la propuesta de A. Campillo las resume y concreta en tres grandes matrices o marcos de referencia, por supuesto interactuantes: a) las relaciones parentales (ligadas al cuerpo, el sexo, los afectos, la reproducción...); b) las relaciones económicas (vinculadas al alimento, la cooperación, el trabajo...); y c) las relaciones políticas (que incluyen la gestión del poder, del territorio y de la violencia, las alianzas...); lo que supone, respectivamente, la consideración del ser humano ligado al amor en la relación yo-tú, a la utilidad en la relación sujeto-objeto, y a la acción en el marco nosotros-vosotros²². Estos bien podrían ser los grandes ámbitos que delimitan y expresan a la vez la vida humana, dentro de los cuales caben una vez más multitud de contenidos dispares, de modo que hay una estructura común tridimensional.

De modo paralelo, hemos comprendido hace poco la probable integración geo-bio-física planetaria (según la célebre teoría *Gaia* de J. Lovelock) y en su seno el peso de los mencionados equilibrios ecológicos que afectan a todos. La cuestión es que esa presencia *de hecho* de lo común –en sentido humano y natural- no es adecuadamente reconocida también *de derecho*, compaginándola con el marco contemporáneo del pluralismo ético y de una geopolítica policéntrica. Luego son necesarias nuevas formas de organización de las tres esferas (parentesco -que aquí convertiremos luego en ecología-, economía y política), encajadas con el planeta como unidad, lo que supone institucionalizar los lazos entre ellas desde una responsabilidad que

incluya lo personal, lo jurídico-social y lo ambiental. Es decir, hace falta traducir nuestra *constitución* biológica, cultural y ecológica en *procesos políticos constituyentes* para una civilización planetaria.

No entramos ahora en la reconocida hipertrofia de la economía respecto a los otros dos campos ni en el trastorno de las relaciones que eso implica, pero debemos añadir un factor transversal que incide en todas las dimensiones: el tecnológico. Como es sabido, ha sido siempre decisivo para la supervivencia y desarrollo de la especie, pero hoy resulta omnipresente y no solo en planos instrumentales, pues de la misma manera que las religiones han dotado de sentido totalizador a los tres órdenes para reunirlos y armonizarlos²³, hoy ese papel empiezan a cumplirlo las nuevas tecnologías de la información y comunicación, biogenéticas, nanotecnológicas..., hasta transformarlos en su concepción y funcionamiento. Ellas permiten generar significados compartidos (a través de las redes sociales, los *mass media*, la creación de imaginarios colectivos, etc.), así como coordinar los resultados prácticos que conducen a cambios mayores (laborales, productivos, de servicios y costumbres...), de modo que su protagonismo es tan grande que se convierten en una instancia cohesiva y de gestión, pero también legitimadora.

Aunque no cabe detenerse, hay que reparar en que la tecnologización masiva de la vida está añadiendo una nueva capa antropológica a las condiciones existenciales: la forma de percibir, procesar, e incluso sentir y actuar está radicalmente mediatizada por ella, lo que da lugar nada menos que al *trascendental* teórico y práctico de nuestro tiempo²⁴. De ahí que lo común, expuesto hasta aquí en términos naturales (bio-antropo-ecológicos) y culturales (socio-políticos) se ve sin duda influido y alterado, verbigracia mediante la denominada *desmaterialización* de lo real y la ruptura de los parámetros espacio-temporales, pero también a través de las potentes vías de conexión actuales. Las preguntas entonces son inevitables: ¿cómo encaja la creciente cosmovisión digital con el trato físico hacia los demás seres, humanos o no? ¿Y con el ejercicio de la convivencia socio-política? Tan lejos han llegado las cosas en este terreno que asistimos atónitos a la aparición de posturas llamadas *posthumanistas* que pretenden dejar atrás mucho de lo que hemos visto como definitorio de nuestra condición para llegar a un nivel “superior” a lo

humano²⁵. Luego ¿qué habrá de común entre seres *biónicos* avanzados y los actuales, y, en general, entre posibles humanos modificados de 1^a, 2^a o 3^a categoría?

Sobre algunas mediaciones políticas, económicas y ecológicas

El bagaje de lo dicho hasta ahora es que hay una plataforma de dimensiones fundamentales que nos unen como especie: esquemas lingüísticos y protomorales innatos que garantizan un fuerte carácter social, pero sin constituir una esencia inalterable que determine la cultura, así como necesidades, emociones y una triple condición básica que deben considerarse comunes. Esto se concreta en nuestra paradójica situación histórica, donde confluyen grandes avances y ventajas como el reconocimiento de la pluralidad o los múltiples progresos tecnológicos, y también retrocesos visibles en la fragmentación de la experiencia y en la subordinación de lo común a intereses particulares. Interesa conservar lo positivo y a la vez poner en valor cuanto nos une, pero eso requiere afrontar la serie de peligrosos desequilibrios mencionados que ahora conviene desarrollar en relación a nuestros temas: política, economía y parentesco.

1. Se ha dicho muchas veces y con razón que es la política, entendida en sentido amplio, la que da forma a lo natural y configura las identidades colectivas, nunca pre-existentes, de manera que prima la legitimidad simbólica de lo adquirido sobre lo innato. Es decir, las estructuras bio-culturales solo cobran sentido en la organización social y, por tanto, en el ámbito de la *intersubjetividad*, donde las relaciones de poder son elemento configurador. Ahora bien, en el mundo contemporáneo estas tienen sus propios rasgos, tales como el carácter multipolar (diversidad de centros nacionales y corporativos de poder, junto a instituciones como organismos internacionales, ONG...) y multidimensional (niveles locales, regionales, nacionales y globales) de las cuestiones políticas. Nunca ha habido tanta complejidad y variables en juego, lo que en buena medida ocasiona la dificultad de una gobernanza a la altura de nuestro tiempo, que tendría que ir más allá del modelo contractualista liberal.

Parece claro que hace falta algo diferente, por más que esta sea una

época de transición y dudas. Pero el reto de fondo no es pasajero: si bien el escenario podría definirse como de grave estancamiento lleno de incertidumbres, lo cierto es que vivimos en una “sociedad radicalmente desordenada e inordenable” (al menos del modo anterior), que solo admite ser gestionada desde la contingencia consciente y desde el “pactismo” propios de una “democracia agonial” que asume de verdad las divergencias, los consensos provisionales y el reparto del poder en todas las escalas, a su vez dentro de una sociedad red²⁶. Lo más eficaz sería ejercer un gobierno “débil” e indirecto, que no inconsistente, cifrado en la corresponsabilidad inclusiva y en la continua negociación multilateral mucho más que en las soberanías de antaño, ya que debe afrontar problemas mayúsculos de integración. El caso es que esta propuesta sutil y mucho más ambiciosa de lo que parece no es todavía viable porque ahora incluso peligran las propias estructuras democráticas, devaluadas por la economía, la corrupción y todo tipo de presiones.

Y lo primero que hay que rescatar es la veracidad del lenguaje, también corrupto y manipulado, si se quiere generar un genuino debate político. Es obvio que la propaganda, la demagogia y la tergiversación han acompañado siempre a la lucha por el poder y a su ejercicio, pero los nuevos medios de comunicación y procesamiento de la información, las técnicas publicitarias y las alianzas de gran alcance entre diferentes grupos de presión producen un salto cualitativo. Sobre todo cuando el bombardeo de mensajes es incesante y veloz, lo que dificulta la reflexión y después la memoria de lo dicho. No hace falta pensar en las peores versiones totalitarias del siglo pasado ni las tremendas advertencias de Orwell en su obra *1984*, basta con recordar la creciente conversión de la política democrática en *marketing* o el uso descarado de los eufemismos, las medias verdades o la pura mentira para afrontar situaciones de crisis como la actual: por ejemplo, no hay “recortes” sino “ajustes”, no se ataca lo público sino que se “adelgaza” y “racionaliza”, no se destruye sino que se “reforma”, a la par que es desacreditado quien se opone a ello como “retrógrado”, “privilegiado” o “derrochador”. El resultado, en general, es la eliminación de la legítima discrepancia ideológica y de los argumentos racionales, bien moralizando el discurso en términos maniqueos y descalificadores o bien apelando a “indiscutibles” justificaciones técnicas que se hacen pasar por asépticas y evidentes. En estos y otros aspectos análogos,

la función conectiva del lenguaje –que es parte esencial de lo común– queda ultrajada y se vuelve herramienta de división.

Partimos de un retroceso en las últimas décadas, con errores y desequilibrios, junto a la indiferencia y/o la desorientación que han mutilado la conciencia pública: “Al no existir un fin colectivo que los miembros de una sociedad se propongan en común, ni por tanto un espacio público dialógico en el cual construir la amplitud de miras característica del ciudadano, la esfera de lo ‘público’ tiende a despolitizarse y a convertirse en un espacio vacío para que los individuos proyecten sus identidades privadas”²⁷. Desierto de lo común y ausencia de proyecto colectivo que favorecen el sectarismo o la hipertrofia del bien privado, pero al cabo también este resulta amenazado por la lucha de todos contra todos, sin que haya probado en absoluto ser el mejor camino para que una sociedad prospere. No hace falta insistir en los destructivos dogmas del credo neoliberal ni en el cinismo de muchos dirigentes (de izquierda o derecha) que dicen defender la libertad cuando están patrocinando las concentraciones político-económicas de poder más obscenas que se recuerdan en regímenes pluralistas. De ahí la curiosa paradoja de que la única “revolución política, social y cultural” que ha perdurado del siglo XX haya sido el thatcherismo²⁸ (imitado por bastantes epígonos), en la medida en que ha desmontado muchas de las reglas y contrapesos que regían en las sociedades de la postguerra. Sin idealizar en absoluto el pasado, el daño que está generando la llamada “revolución conservadora” es gigantesco.

Pero el lema “menos estado y más sociedad” (o su contrario) no solo es falso e incapaz de resolver los problemas, tal como demuestra la crisis actual, sino que promueve la tiranía de poderes oligárquicos. Las finanzas, el mundo de la información, los nuevos caudillos o los viejos representantes devenidos burócratas de la política, las multinacionales, etc., a menudo se han aliado para ocupar aquel espacio vacío y han acaparado una inmensa cantidad de recursos que además emplean en campañas de desinformación de todo tipo. Por eso puede afirmar Tony Judt que “La pérdida de un propósito social articulado a través de los servicios públicos en realidad ‘aumenta’ los poderes de un Estado todopoderoso”, claro que al servicio de intereses parciales, y que hemos llegado al punto de que “En una democracia moderna

se puede engañar a la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo, pero hay que pagar un precio”²⁹. Naturalmente, los destrozos de la arbitrariedad (nacida en parte de la desregulación en todos los campos) y el precio de la mentira aceptada lo pagan los propios ciudadanos engañados, inconscientes o también cómplices de su propia servidumbre. Y es que el desmantelamiento progresivo –a veces muy sibilino e indirecto, otras grosero- de la sociedad democrática exige nuevos enfoques.

De ahí la necesidad de una biopolítica emancipadora como nueva unión de teoría y praxis que ayude a revertir la situación. Por ejemplo, según Hardt y Negri, mediante el paso de la tríada moderna identidad-propiedad-soberanía (anclada respectivamente en la familia, la corporación y la nación) a una *altermodernidad* basada en la singularidad, lo común y la revolución³⁰. No es posible entrar en detalles ni discutir el conjunto, sino centrarnos en la idea de lo común que nos atañe: consiste en la “riqueza común del mundo material –el aire, el agua, los frutos de la tierra y toda la munificencia de la naturaleza- (...) también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc.”, de modo que se trata de un bucle de relaciones, cuidado y cohabitación entre humanidad y naturaleza³¹. Esos dos planos que se retroalimentan sirven para confirmar con otros rasgos la doble vía aquí planteada desde el principio, esto es, la simbólica de los vínculos entre los hombres y la ecológica de un medioambiente compartido. Ni que decir tiene que se trata de articularlas de un modo ajeno a la explotación y la degradación actuales.

Y serían esas capacidades humanas, potenciadas por las nuevas tecnologías y las redes de toda clase, las que podrían independizarse –por su propia naturaleza fluida, cooperativa, inmaterial e incontrollable- del viejo y alienante corsé capitalista, hasta el punto de constituir una “producción de la subjetividad” fundada en nuevas claves: así, una educación distinta que promueva la “desidentificación” respecto a los viejos roles y adscripciones (de género, ideológicos, etc.), el amor como fuerza personal y política no tasable ni mercantil, el “éxodo” voluntario del orden establecido, la desobediencia civil de una “multitud desarmada” y una institucionalización dinámica en

términos de “poder constituyente flotante” servirían para fundar un modelo alternativo de organización horizontal en pos de la felicidad común³². Asumo el potencial creador de esos elementos y de los nuevos recursos biopolíticos –lo fácil es quedarse en un discurso crítico negativo, sin arriesgar propuestas-, pero es obvio que falta mucho para que esa “razón biopolítica” (que supuestamente pondría la racionalidad, la técnica y la riqueza al servicio de la vida, la ecología y el común) pueda cuajar.

Hay demasiados elementos indefinidos y *flotantes* en este discurso (por más que se citen como guía los éxitos autogestionarios de algunas poblaciones de Bolivia)³³ y, sobre todo, no veo esa multitud solidaria y combativa de sujetos libres con un proyecto definido, de ahí que *lo común* en cuanto realidad dada sea más tangible en términos bio-culturales y políticos a día de hoy que *el común* como sujeto histórico aún por construir. El protagonismo es de las personas, no de los conceptos, ciertamente, pero queda un largo camino por recorrer y algunos temas previos que analizar antes de ir más allá. No niego el valor extraordinario de las luchas sectoriales ya emprendidas en muchos lugares del mundo (volverá a tratarse el asunto al final) por parte de colectivos civiles dispares que defienden sus derechos, pero sería bueno –al menos en términos teóricos- vincular lo particular a lo general, lo específico a lo común, y después en dirección inversa. Hacen falta proyectos globales, además de los concretos más pegados al terreno (que no cuestiono), e incluir las reivindicaciones en marcos de referencia universales, como corresponde al lenguaje de los derechos. Se puede objetar que no es práctico o viable, sin duda, pero me gustaría recordar ejemplos como la movilización mundial contra la guerra en Irak, acaso no tan inútil como parece a la hora de presionar para reducir los daños y los abusos. Al igual que había una conciencia ecológica mayor, en particular climática, de notable potencial transformador en muchos países, pero la no evitada (y sin embargo evitable) crisis económica ha sido instrumentalizada para desactivarla. En definitiva, se trata de radicalizar el viejo eslogan: *actuar local, pensar global* y al revés.

2. Es obligado ocuparse de la situación económica y en particular de la creciente desigualdad que la define, pues de ahí surgen grandes obstáculos que deben removerse con todos los medios al alcance,

también para acercar aquella “revolución”. No haré un recuento de las desgracias (desmoralización social, pobreza, desempleo, recorte de derechos...) ocasionadas desde 2007 por la crisis económica en los países más o menos ricos -que prueban ahora la amarga medicina que antes recetaban a otros-, tan solo aportaré unos trazos impresionistas de la situación mundial sin distinciones. Aunque sí es claro que las medidas que se están adoptando en el Norte marcarán el futuro del modelo socio-económico para los países en desarrollo.

Si hemos insistido en la importancia de las necesidades y bienes primordiales dentro de lo común, lo primero a destacar es el encarecimiento de los alimentos básicos (cereales, arroz, maíz) en los últimos cuatro años (el 30% solo en 2010) y es muy probable que sigan haciéndolo. Las causas son la especulación financiera que huía de la “burbuja” inmobiliaria por ella misma provocada y que ahora compra y vende cosechas virtuales “a futuro”, las malas cosechas e incendios producidos por el cambio climático, la compra masiva de países como China e India, la mayor superficie dedicada a biocombustibles (hasta un 40% en USA), el acaparamiento derivado y las menores exportaciones...³⁴ Además, muchos países son maltratados en términos comerciales (desarme arancelario, imposición de monocultivos) y las familias tienen que dedicar la mayor parte de sus recursos a subsistir, sin apenas opción para educarse o tener asistencia sanitaria y mucho menos ocio. Si a esto se suma el muy preocupante deterioro del acceso al agua dulce, cada día más escaso, así como su mala calidad y cara distribución (a menudo privatizada), el panorama es desolador³⁵. Es insuficiente cuanto se diga sobre las terribles consecuencias de la falta del “oro azul”, mucho más valioso que el petróleo. De este modo, lo esencial se convierte en un lujo para muchos, sometidos a las intrigas avariciosas e infames de unos pocos y a los cambios ambientales provocados en buena medida por la acción humana, sin que los poderes públicos nacionales e internacionales hagan casi nada por evitarlo³⁶.

Este es el botón de muestra más palmario para mostrar la miseria y la quiebra de lo común, pero es evidente que hay que remontarse a escalones superiores para abordar el origen de ese estado de cosas. A nadie se le oculta que la *financiarización* de la economía desde los años 90 ha sido un factor clave: el paso del “ordoliberalismo” que regulaba algo la economía con cierta intención redistributiva al

“neoliberalismo” que desregula casi por completo el mercado ha permitido una suerte de casino especulativo global que mueve unos 700 billones de dólares en productos financieros derivados (ajenos a la economía productiva), lo que supone 11 veces el producto interior bruto mundial³⁷. El resultado es la ruptura definitiva de cualquier orden comunitario que conecte las instancias e incluso el trastocamiento del mercado de bienes tangibles, así como los abusos e irrealidades (*burbujas*) de todo tipo que saltan a la vista y que han llevado a la mayor crisis desde 1929. En todas las grandes crisis del capitalismo, por cierto, “se juntaron en diferente proporción cuatro antecedentes: euforia y estabilidad social, acusadas desigualdades de rentas, consumo desequilibrado y desprestigio moral de la época”, lo que desemboca en un cierto delirio colectivo con implicaciones psíquicas y morales harto complejas³⁸. Tendremos que referirnos a ello, pero no menos grave hoy es la subordinación del poder político respecto al económico y el hecho de que toda la sociedad se convierte en su rehén una vez que este ha ocupado los resortes principales. Quizá por eso nadie parece capaz de reaccionar y poner coto a tal desmesura, aunque lo más insólito es que ni siquiera se han efectuado las correcciones necesarias para evitar que se repita la debacle: según el ortodoxo y conocido profesor de Harvard y ex economista jefe del FMI, Kenneth Rogoff:

La legislación y la regulación generadas después de la crisis esencialmente sirvieron como un parche para preservar el *status quo*. Los políticos y los reguladores no tienen ni la valentía política ni la convicción intelectual necesarias para regresar a un sistema mucho más claro y mucho más sencillo³⁹ (Rogoff 2012).

Faltan las palabras ante la irracionalidad suicida del propio sistema y de sus gestores, pero a la vista del cinismo criminal que impone “ajustes” sin repartir los costes y de la complicidad política que está incubando la próxima catástrofe -que los poderosos tampoco piensan pagar-, no queda más remedio que impugnar la patraña de la *sociedad democrática de libre mercado* como una contradicción en los términos. Claro que había motivos para hacerlo antes, pero ahora el fenómeno es incontestable. De hecho, las finanzas podrían tomarse como la forma más avanzada de explotación y dominación desarrollada por el capitalismo, es decir, la manera indirecta de con-

trolar la fuerza de trabajo que hemos llamado biopolítica (sofisticada en términos tecnológicos y de creatividad) para extraer riqueza sin interferir mediante un gobierno directo⁴⁰. Ese es, entre otras cosas, el poder de los mercados.

Entre las consecuencias negativas de este proceso destaca cuanto tiene que ver con otro elemento central de la vida humana, el trabajo. La globalización se ha realizado a costa de destruir diversos tejidos de socialización, pero de manera singular ha cambiado las condiciones laborales estables para introducir bajo el eufemismo de “flexibilidad” una precarización absoluta del trabajo a base de intermitencia temporal, más jornada y menos sueldo, contratos en prácticas sin salario y/o sin indemnizaciones, exigencia de una cualificación permanentemente actualizada que no llega a ejercerse, itinerancia geográfica, endurecimiento de los requisitos para cobrar pensiones, etc.; todo lo cual genera una inseguridad que asusta y paraliza a los ciudadanos, aunque también acabe por deslegitimar a un capitalismo que solo piensa en el beneficio ilimitado y sin contraprestaciones⁴¹. Si a esto le añadimos las lacras de la “economía sumergida”, la explotación de inmigrantes y las “deslocalizaciones” de empresas hacia países con menos derechos, encontramos un terreno abonado para la injusticia y una batería más de elementos que destruye lo común, ahora entendido bajo la forma de un trabajo digno para todos legalmente reconocido. Ni que decir tiene que la crisis y el dogma indiscutido de la competencia universal como clave de bóveda del sistema acentúan el proceso deshumanizador, en perfecta huida hacia delante...

Junto a los problemas mencionados de seguridad alimentaria, *financiarización* y deterioro de las condiciones laborales, lo que mejor explica el desastre humano que estamos viviendo es la *desigualdad*: en ella se reúnen las características que definen la situación, sea la división y discriminación de clases, la asimetría legal en el trato dado a los poderosos frente a los que no lo son, la diferencia de servicios y derechos, etc. La desigualdad es un ataque directo contra lo común en diversas facetas que deben mencionarse, pues -como han mostrado R. Wilkinson y K. Pickett en una magnífica investigación con multitud de datos cruzados y análisis de diversa índole- su efecto es letal: dentro de los países más desiguales (USA, Reino Unido, Portugal, Singapur... y ahora España) aumenta el malestar difuso, la

desconfianza y la insostenibilidad ambiental (por el consumismo), y entre los grupos desfavorecidos crecen las enfermedades mentales y las adicciones, la mortalidad prematura, la obesidad, la violencia y los homicidios, la maternidad adolescente y las tasas de población reclusa, mientras que disminuye la alfabetización, el rendimiento escolar, la esperanza de vida y la movilidad social⁴².

No es la cantidad de ingresos en términos absolutos, sino el lugar que se ocupa en la escala lo determinante, donde las diferencias acusadas de estatus provocan exclusión, insolidaridad y disfunciones generalizadas, de manera que las tensiones y la infelicidad se extienden antes o después por los diversos estratos. En cambio, los países más igualitarios (Japón y los escandinavos) fomentan la cohesión, el bienestar y la confianza, acompañados de mejores indicadores en todos esos apartados. Pero esos modelos que prueban al menos la posibilidad de otra vía no se siguen, ni siquiera a nivel retórico. Por su parte, J. E. Stiglitz ha insistido en el cóctel explosivo que supone la desigualdad exacerbada en estos últimos años de crisis, hasta el punto de afirmar que la macroeconomía global está puesta al servicio de una reducida minoría, lo que causa estallidos sociales de gran envergadura, gravísimas distorsiones de la democracia e incluso la posibilidad de algo parecido a la distopía orwelliana de 1984⁴³, que vuelve a ser necesario citar. Las mayores aberraciones, en fin, ya no parecen imposibles en un mundo tan descompensado, donde unos pocos tienen casi todo el poder y el resto está cada vez más marginado, con la paradoja de que en algunos países crece afortunadamente la clase media, pero con estándares sociopolíticos limitados respecto a los occidentales, mientras que en estos decrece a ritmo acelerado.

La percepción subjetiva de una inferioridad social (que genera baja autoestima, humillación y bloqueo) y la certeza objetiva sobre el pésimo reparto de los recursos y de los instrumentos de acción política y económica conducen a la disgregación de las sociedades y al enfrentamiento entre los diferentes sectores⁴⁴. La importancia retórica concedida a la igualdad de oportunidades y a la *meritocracia* se convierte entonces en una mentira obscena, máxime cuando se añade el desmantelamiento o privatización de los servicios sociales allí donde los había. Algo que además de injusto es miope, pues el “estado de bienestar” y las regulaciones surgidas de los consensos posteriores a

la II Guerra Mundial han servido para crear riqueza en paz y prevenir la inseguridad⁴⁵, cosa que ahora se trueca en miedo y conflictos. Perder esos logros en equidad interna relativa (el igualitarismo básico desacreditado mediante campañas frecuentes), no solo daña a los países más afortunados, sino que prepara el camino a los demás.

Conviene aclarar el trasfondo ideológico que ha propiciado el incremento de las desigualdades con diversos altibajos desde el siglo XIX y de modo especial en las últimas décadas, para lo que P. Rosanvallon proporciona un atinado diagnóstico: consiste en el tránsito desde el “individualismo universalista” de las revoluciones francesa y estadounidense, basado en la igualdad esencial de derechos y en el bien común entre sujetos que tienen *similares* recursos, hacia el “individualismo particularista” que acentúa los elementos diferenciales de todo tipo en función de ciertas ventajas y/o supuestos éxitos profesionales⁴⁶. El resultado es que las condiciones económicas determinan la *subjetividad*, pues cuando se pierde la guía de lo común -que aquí son la humanidad y la ciudadanía universales, proyectadas también al dinero- todo se desquicia. Baste recordar que hoy los altos ejecutivos ganan cientos de veces lo que un empleado (y eso no ha cambiado con la penosa gestión de las élites que ha llevado a la crisis), o en los ingresos desorbitados de las figuras del deporte o del espectáculo (a su vez erigidos en modelos de excelencia casi exclusiva) porque así lo dicta el dios mercado. Y es que nos hemos acostumbrado al disparate cruel de las diferencias abismales. Por último, hay que destacar que las desigualdades y brechas estructurales de todo tipo tienen consecuencias muy prolongadas en el tiempo y sus efectos desestabilizadores son incalculables.

3. La toma de conciencia profunda de que humanos y naturaleza somos más interdependientes que nunca a escala planetaria por razones tecnológicas y de que hay amenazas gravísimas para todos en términos de cambio climático, sobreexplotación y contaminación de ecosistemas, pérdida de biodiversidad y de recursos vitales, múltiples perturbaciones sociales derivadas, etc., bien podría desembocar en la metáfora de un gran *parentesco* ecológico global. En un momento histórico en que aparecen formas parentales antes impensables, no chocará tanto hablar de la familia humana en el hogar Tierra, dado que, sin caer en ensoñaciones sentimentales, es una realidad de hecho: vivimos en la

misma casa, respiramos y nos alimentamos de la misma biosfera finita y vulnerable, lo realizado en un lugar repercute en el otro confín, y hasta parecemos hermanos en disputa por una supuesta herencia natural que malgastamos... Los seres vivos tienen una madre común en la naturaleza, pródiga y dura a la vez, pero está cambiando peligrosamente para muchos por nuestra irresponsabilidad.

En efecto, la voluntad de poder ha llegado demasiado lejos y, al menos en este campo, muestra una gran falta de reflexión autocrítica: la virtualización y la superlativa artificialización tecnológica de los últimos tiempos, ya mencionadas⁴⁷, continúan su labor en aras de un mayor dominio explotador tanto del hombre como del entorno, siempre paralelos, hasta el extremo de postergar lo natural como si no existiera por sí mismo. Algunos parecen olvidar que no hay agua ni aire digitales... Así, recuperar de manera nueva la idea de naturaleza abolida en la Modernidad y reforzar la noción de los derechos humanos parece una última estrategia defensiva para establecer algún límite ante aquella voluntad insaciable, con la esperanza de sobrevivir⁴⁸. Y la conexión directa de ambos planos es la defensa de los llamados DDHH de tercera generación que exigen entre otras cosas preservar un medioambiente saludable, teniendo en cuenta también a las futuras generaciones. Lo tremendo es que, lejos de practicar la autocontención antes de que sea demasiado tarde, se aviva la utopía tecno-científica como panacea universal a la par que la obsesión por el “crecimiento” económico que resuelva todas las crisis. Sin embargo, hay incompatibilidades de fondo que no se quieren asumir por obvias que sean: una biosfera finita no puede acoger un consumo ilimitado⁴⁹ y algunos equilibrios fundamentales tampoco admiten alteraciones continuas, por no hablar del disparate que es una existencia reducida al horizonte del mercantilismo.

Añádase otra imposibilidad que conviene traer a la memoria: según el ya célebre *Trilema de la globalización*, enunciado por D. Rodrik, no es posible conciliar democracia, soberanía nacional y globalización económica a la vez, pues siguen lógicas distintas, de modo que solo son compatibles cualesquiera dos elementos del trío, lo que hace abogar a su autor por corregir la “hiperglobalización” en curso y democratizar los procesos para disminuir los antagonismos⁵⁰. Sin entrar en detalles, parece claro que deberíamos plantear un *tetralema* que

incluya los problemas medioambientales como la cuarta variable de la ecuación y examinar despacio hasta qué punto es compatible con las otras. Que algo así quede excluido del debate, incluso desde enfoques reformadores, da una idea de dónde estamos. Y es que la discusión en torno a la *sostenibilidad*⁵¹, que nada tiene que ver con el llamado “desarrollo sostenible” (estratagema para eludir las críticas), atañe a todo un modelo de civilización porque incluye los elementos citados (cómo gestionar la democracia, la soberanía y la globalización) y sitúa en primer plano el tema propiamente ecológico, dado que en él se expresan las *condiciones objetivas* del presente: degradación generalizada, peligros varios, crisis de gobernanza y económica, transformaciones tecnológicas, hambre, pobreza inducida y explotación.

Es patente que abordar esas emergencias mundiales requiere un cambio profundo en el modelo productivo y de consumo, pero también democratizar la información y las tomas de decisiones, además de alcanzar una fuerte colaboración internacional. Visto desde un ángulo más concreto, es preciso promover la soberanía democrática sobre asuntos como la seguridad alimentaria, el derecho a la salud sin contaminantes y tóxicos, el acceso al agua y el saneamiento, la lucha contra la biopiratería y el control de patentes biológicas, etc., lo que a la postre significa enfrentarse con la fuerza de nuevas leyes (o de la desobediencia civil) a intereses económicos muy poderosos. Y debe recordarse que ha habido campañas de presión política o de consumidores que boicotean a ciertas multinacionales que han dado frutos, es decir, que hay estrategias que pueden y deben intensificarse.

Las relaciones entre naturaleza, cultura e historia que venimos mencionando, en resumen, se dan cita de manera paradigmática en la crisis ecológica con la aparición de notables cambios geopolíticos respecto a la idea de igualdad, los asuntos conceptuales y legales, migratorios y bélicos, etc⁵². La dirección de los hechos es de doble sentido, claro, de modo que los problemas ambientales suponen un serio riesgo en términos de vidas humanas y de gastos económicos, en especial los ocasionados por el cambio climático: cada año mueren unas 350.000 personas por él, se prevén unos 5 millones de víctimas en los próximos diez años (el 80% niños de países en desarrollo), hay pérdidas anuales de 150.000 millones de dólares, unos 170 países están seriamente afectados⁵³... Hasta ahora los damnificados son,

como siempre, los más pobres y desvalidos, pero es obvio que las dificultades se extenderán y que el peligro de desórdenes de todo tipo no hará sino crecer, con su círculo vicioso de más desigualdad, crisis socio-económicas y conflictos. Lo curioso es que frente a todo ello podría servir como guía paliativa el conjunto de rasgos que ofrecen los ecosistemas naturales, diametralmente opuestos por cierto a los del mundo financiero: ritmo lento, ciclos cerrados de materiales y energía, inclusión de todos los participantes, reciclado general y arraigo estable. En definitiva, la defensa de lo común también consiste en un cambio integral de estilo de vida que cuide y preserve una biosfera frágil e imprescindible para todos.

Propuestas finales

El panorama es desalentador, no hay que engañarse, aun sin olvidar lo mucho conseguido en bienestar y libertades a lo largo de los siglos ni caer en la desesperanza y la resignación. Hemos visto que la política no es capaz aún de asumir los cambios históricos en marcha para establecer nuevas relaciones *intersubjetivas* que repartan el poder de otra forma, mientras que la economía financiera sí parece gobernar *de facto* mediante formas *subjetivas* alienadas en lo referente a la subsistencia, el trabajo y la autoestima, a la vez que la situación ecológica encierra y resume las muy desequilibradas *condiciones objetivas* del presente. Todo lo cual podría detallarse haciendo referencia a la pérdida de derechos civiles básicos (tutela judicial sin excepciones, prohibición absoluta de la tortura...) a causa de la llamada “guerra contra el terror”, a la pérdida de derechos laborales (contratos fijos, convenios colectivos, indemnizaciones...) con la excusa de solventar el escarnio masivo cuyo eufemismo es “crisis económica”, y a la pérdida de derechos vitales (salubridad, bienes naturales esenciales, que no recursos) traídos por el deterioro medioambiental.

A nadie puede extrañar, entonces, que se hable de una *necropolítica* donde los intereses estratégicos de los poderosos y los intereses económicos privados a escala internacional conducen a una nueva cota en la mercantilización de la vida humana, aprovechándose del territorio salvaje de la globalización⁵⁴. Luego se impone elaborar una respuesta *biopolítica* en sentido emancipador, a la vez que reivindicar valores y derechos fundamentales del patrimonio común de la hu-

manidad, es decir, el reverso de tanta iniquidad, que también existe como precioso legado histórico. Tony Judt ha expresado la necesidad de construir una “narración moral” que atribuya sentido y fines a los actos, aunque sea muy dispar y conflictiva, “Pero dice mucho de la degradación de la vida pública que hoy en día suene tan idealista”⁵⁵. En efecto, cuanto alienta un proyecto alternativo y transformador de la historia resulta descartado por ingenuo y trasnochado (cosas de “palomas”), lo que a menudo se convierte en complicidad por acción u omisión respecto al realismo de los “halcones”. Y el caso es que lo más realista y eficaz, a la vista de los problemas contemporáneos, es variar de rumbo y rescatar lo común...

Para ello hay que situarse primero, paradójicamente, en el plano antropológico de lo simbólico desde el cual se define la realidad: aunque resulte chocante de entrada, afirmar que la ética es una *ficción* nacida del fondo de la condición humana para darse forma a sí misma y después al mundo, ayuda a rebatir las críticas sobre ingenuidad e idealismo, en la medida en que los criterios adoptados nacen de una libertad reflexiva y exigente, no de dogmas incompatibles entre sí, probando que la movilización moral puede reunir a muchas personas con diferentes creencias y ser mucho más *eficiente* de lo que se supone⁵⁶. Lo todavía irreal en tanto que *proyecto* consensuado a menudo termina por convertirse en un poderoso imán de realizaciones. Veámoslo con un ejemplo decisivo: a nadie se le oculta que la idea de igualdad social y política es una “creación histórica (...) extremadamente inverosímil” e improbable, nacida en el seno de la tradición universalista de Occidente que gira en torno a la autonomía en un espacio público de debate racional; lo que supone a su vez que libertad e igualdad van de la mano (lejos de oponerse), en tanto que expresan el derecho a participar en el ejercicio efectivo del poder común, a condición de asumir la responsabilidad propia en una verdadera democracia (que, por lo demás, nunca será perfecta ni resolverá todos los conflictos)⁵⁷. Si eso tan inesperado y estupefaciente ya surgió contra todo pronóstico, si los ideales heredados de la Grecia clásica vertebran hoy –después de no pocas luchas- buena parte del imaginario político, tal vez no tengamos derecho a ser derrotistas y menos aún cínicos, a pesar de sus muchas violaciones. Observar detenidamente la crudeza de la historia sirve para reconocer aún más los avances producidos por ese *milagro*.

Por otro lado, no es necesario recurrir -para avalar los acuerdos humanos- a supuestas estructuras (sobre) naturales que proporcionen una supuesta seguridad, pues el propósito ético se afirma y sostiene a sí mismo, como demuestra de modo paradigmático la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), importantísima en sus contenidos por discutible que sea su fundamentación e insuficientes sus resultados. Aunque falte mucho, bastantes cosas se miden ya por este baremo y ahí están como ejemplo unos tribunales internacionales de justicia cada vez más operativos. El hombre ha *inventado* algo maravilloso que es la dignidad para definir el núcleo *subjetivo* de sí mismo, lo que le obliga al mutuo respeto sin excepciones si realmente quiere proteger su libertad y los propios derechos de cada uno (art. 28 Declaración ONU). El pragmatismo en alianza con el valor ético reclaman además una justicia global que permita la realización práctica de la persona⁵⁸, es decir, una redistribución de bienes y oportunidades que convierta en algo *objetivo* la dignidad, sin olvidar las condiciones ecológicas para su logro y disfrute. Lo contrario es sembrar violencia e injusticia que a la mayoría no interesan ni convienen, aunque algunos nihilistas así lo promueven en su beneficio exclusivo.

Pues bien, contamos con bases sólidas para mejorar la vida colectiva si uno se molesta en buscarlas:

Somos una especie que disfruta con la amistad, la cooperación y la confianza, con un fuerte sentido de la justicia, equipada con neuronas espejo que nos ayudan a desenvolvemos en la vida identificándonos con los demás, y está claro que las estructuras sociales que generan relaciones basadas en la desigualdad, la inferioridad y la exclusión nos causan graves daños. Si comprendemos esto, tal vez podamos entender por qué las sociedades desiguales son tan disfuncionales, tal vez también empecemos a creer que una sociedad más humanizada puede ser infinitamente más práctica⁵⁹. (Wilkinson y Pickett, 2009).

De lo que se trata es de reforzar ciertas disposiciones, es decir, desarrollar unas capacidades de empatía al alcance de casi todos y completarlas con la comprensión de los hechos sociales que las confirman, sea por vía negativa (problemas generados por la desigualdad) o positiva (bienestar en la igualdad relativa). Hay evidencias, en fin,

de que nos iría mejor por otro camino y que ya se han dado pasos reales en esa dirección. Naturalmente, todo ello se quedaría cojo si no sumamos una vez más a los elementos subjetivos y objetivos recién mentados el quehacer político que los promueve en la praxis de las relaciones intersubjetivas. Sí, la denostada política puede y debe ofrecer nuevas herramientas de emancipación.

Entre las propuestas existentes –además de las referencias hechas más arriba a la flexibilidad institucional (Innerarity) y a la hipotética aparición de una multitud que podría ser liberadora (Hardt y Negri)-, vamos a comentar las que ponen el acento en lo común y se apoyan en la creación de redes ciudadanas a escala global. Así, es obligado repensar los modelos de la izquierda política –bastante decaídos, por decirlo suavemente- en torno a la defensa del menguante estado de bienestar, allí donde existe, así como la implementación de políticas fiscales que permitan implantarlo donde no lo hay. Y siempre desde el principio de que los bienes naturales (propios de mancomunidades, como el agua, las patentes biológicas, los ecosistemas...) y simbólicos (acervo cultural, información básica, espacios de decisión y supervisión política...) no son privatizables, sino patrimonio común en ciertos niveles básicos⁶⁰. Eso exige, por otro lado, emprender proyectos concretos respecto al cambio climático, la profundización democrática de la Unión Europea y otras posibles federaciones políticas del mundo, la decidida resolución internacional de las crisis humanitarias mediante protocolos y condiciones claras, etc⁶¹. No hay nada seguro en este campo, pero se antoja problemático que quienes tanto han cedido tengan la fuerza suficiente para transformar una situación dominada por otros poderes fácticos, amén de contar con factores como la crisis de los partidos tradicionales y del gran cambio tecnológico en curso. Sin embargo, en una época de relativo caos y aceleradas transiciones históricas no se puede prescindir de cuantas fuerzas sean útiles y menos aún puede olvidarse el papel mediador-protector-regulador del Estado a la manera socialdemócrata, al menos por un tiempo y en bastantes casos concretos, como indica Judt⁶². Aún así, no parece que las vías tradicionales basten (mucho menos la llamada *tercera vía*) y sería preciso contar con otros agentes políticos más informales.

En este sentido, resulta muy estimulante la propuesta que expresa

Joan Subirats cuando reivindica nuevas formas de hacer política: lejos del individualismo competitivo o de la mercantilización absoluta que escinde sujeto y objeto, y al margen del binomio Estado-propiedad, hay que concebir al ciudadano como parte de los bienes comunes (entorno, comunidad, relaciones, ecosistema), así como deben ponerse de relieve y retomarse las experiencias históricas fructíferas de gestión cooperativa de los *commons* (en la línea mostrada por la Nobel de Economía de 2009, recientemente fallecida, Elinor Ostrom), y aprovechar las oportunidades de colaboración e innovación que Internet proporciona para ello⁶³. Hace falta asumir valores no economicistas ni ligados al mero beneficio, aquellos que priman el uso y el intercambio no monetario entre iguales, tales como compartir la cultura y el acceso al conocimiento, redes sociales diversas, esferas del cuidado personal y ambiental, trabajos solidarios de proximidad en grupo, copropiedad y autoorganización, satisfacción de necesidades reales y no de consumo..., es decir, potenciar la generación de conexiones horizontales independientes del mercado y del Estado. Solo entonces crecerá un tejido aglutinador e incluyente que respete la autonomía individual, desde el arraigo en lo común y en la corresponsabilidad de una ciudadanía participativa que no delega casi todo en terceros⁶⁴. Subirats no pretende haber encontrado la panacea ni llama a la utopía, sino a la necesidad práctica de extender la autogestión desde la reciprocidad e instaurar así cierta democracia directa (bajo condiciones y protocolos estrictos), ayudados por las inéditas posibilidades que ofrecen las TIC, para completar los derechos civiles, sociales y políticos clásicos con otros nuevos derechos personales (relativos al cuerpo, el *acceso*, el uso del tiempo...) y colectivos (bienes comunes como el agua, la educación o la salud)⁶⁵. De modo que hay un proyecto con vocación universalista que luego se aplica en múltiples formas y lugares, no una mera protesta ni una llamada retórica a la “revolución” siempre pendiente.

Es obvio que todo descansa en la disposición activa de los sujetos, en su empeño por informarse, compartir y actuar coordinadamente, cosa nada fácil en una sociedad escéptica y fragmentada, cuando no llena de temores e indiferencia. Pero también es notoria la esclerosis de la democracia liberal y de una idea pasiva del bienestar, así como que nadie puede “salvar” a nadie que no quiera ayudarse a sí mismo

antes. Aceptar la responsabilidad personal en todos los ámbitos es la única forma de conseguir una *autonomía vinculada*:

Es decir, una independencia que sea compatible con profundas vinculaciones afectivas y éticas. La seguridad, la valentía, la asertividad, los recursos personales, son indispensables para mantener la autonomía. Pero el amor, la compasión, el respeto, la generosidad, la búsqueda de la justicia, nos vinculan a los demás (Marina 2010)⁶⁶.

Esto supone otra manera de educar y el compromiso de tejer redes de apoyo (local y global) que faciliten un proceso de integración en/por lo común hoy apenas iniciado, amén de recuperar los vínculos que nos humanizan y establecer nuevas relaciones ecológico-parentales, económicas y políticas. Vale la pena mencionar un ejemplo profundamente innovador que va a la raíz del asunto: la proliferación de colectivos que han sustituido la moneda corriente para prestarse servicios mutuos, que no son transacciones al uso, y afrontar juntos desde otros parámetros las dificultades de todo tipo.

En cualquier caso, no queda otro remedio que afrontarlo a la vista de los desafíos actuales, pero como la ceguera (interesada o no) es pertinaz habrá que presionar tanto como sea preciso, dado que los poderes hegemónicos no van a regalar nada, como es obvio, sino todo lo contrario. Por de pronto ya se encargan de criminalizar a cuantos desobedecen las consignas oficiales y buscan alternativas que no son violentas, salvo excepciones que son utilizadas como coartada para la represión. De ahí la importancia extraordinaria de los movimientos sociales de tercera generación o “altermundistas” que complementan a los obreros de primera y a los pacifistas, feministas, ecologistas, etc. de segunda generación, toda vez que esas causas siguen reclamando atención en una etapa de retrocesos, a la par que se exigen nuevas interpretaciones y otros ingredientes en el mundo globalizado⁶⁷. Afortunadamente, siempre hay valientes que dan la cara y esas son las verdaderas vanguardias que transforman la realidad. No tenemos soluciones, solo la certidumbre de que es imprescindible una acción ciudadana pacífica, firme y paciente en la defensa de lo común para establecer el rumbo en una civilización hoy a la deriva.

Notas

1 De momento, la biopolítica es el conjunto emancipador de ideas, afectos, comunicaciones, redes, interacciones, códigos, etc. de la “multitud” de personas singulares que operan en parte como un conjunto creativo y solidario en sus actividades ordinarias, mientras que el biopoder es la forma de control denunciada por Foucault y seguidores tales como Esposito o Agamben. Tomo la distinción de Hardt y Negri 2011, pp. 10ss, 139. Volveremos sobre ello.

2 Castoriadis 2002, pp. 113-120.

3 Sobre la idea inaugural del *koinon logon*, García Calvo 1981.

4 Espinosa 2007a.

5 Giddens 2000, pp. 91 y 62, respectivamente.

6 Broswimmer 2005. En *El País* 15-6-2012 se recoge la siguiente noticia: “100 academias científicas urgen frenar el consumo voraz para salvar el planeta”, lo que se comenta por sí solo.

7 Ritzer 1996.

8 Puede verse una buena introducción a esto último en P. Puche: ¿Por qué cooperamos?, *EcoPortal.net*

9 He realizado una síntesis en: Espinosa 2007b.

10 Hauser 2008, pp. 353-356.

11 Por ejemplo, hay siempre reglas de parentesco, sexuales, normativas, de aseo, religiosas, cooperativas, etc., a su vez ligadas a actividades como la producción de medios de subsistencia, la fabricación de herramientas, las artes, el uso de adornos, el cortejo, etc. Véase un amplio catálogo en D.E. Brown (1991): *Human universals*, New York, McGraw Hill.

12 Wilson 1980 y Pinker 2005, obra más matizada.

13 De hecho, hay colaboración entre ambos planos: “La selección cultural es la servidora de la naturaleza humana. Funciona conservando o propagando la conducta y los pensamientos que con mayor eficacia satisfagan las exigencias y potencialidades biológicas de los individuos de un grupo o subgrupo determinado”, en Harris 2011,p.132.

14 Sperber 2005.

15 Richerson y Boyd 2005.

16 Harris (2011, pp.135-142) se ha referido a ello, para insistir en que todo resulta difícil y caro en la sociedad actual en términos de escasez, contaminación, etc.

17 Doyal, y Gough 1994.

18 Max-Neef 1993. Como se ve, necesidades que el modelo socio-económico no atiende.

19 Ekman 2004. El autor añade después otras 17 emociones relevantes derivadas.

20 Cf. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007. No entro a discutir las obvias diferencias con los humanos, solo asumo que el proceso evolutivo “nos ha dotado de las estructuras psicológicas, las tendencias y las habilidades necesarias para desarrollar una brújula moral (p.87), y que hay pruebas de conductas protomorales altruistas en los simios.

21 Proceso que estudian los hermanos Castro Nogueira, 2008, bajo la figura cultural del *homo suadens* (el que aconseja y persuade).

22 Campillo 2001.

23 Campillo 2001, pp. 132-142. La religión articula lo profano y lo sagrado, legitimándolos a la par.

24 He abordado la cuestión en Espinosa 2007c.

25 He tratado el tema en Espinosa 2010.

26 Innerarity 2002, pp. 16, 44, 90ss., 137-145. El autor acaba proponiendo una “socialdemocracia libertaria” basada en la igualdad de oportunidades y en la responsabilidad personal, alrededor de una libertad cooperativa que des-regula desde abajo la sociedad, a la vez que se regulan los mercados y se combate la impunidad, cf. pp. 190-196.

27 Pardo 2004, p. 451.

28 Según el historiador Hobsbawm 2003, p. 253. Me pregunto si estamos hoy en una situación análoga a la de la República de Weimar que el autor describe así: “Vivíamos en el Titánic, y todo el mundo sabía que iba a chocar contra el iceberg” (p. 63).

29 Judt 2010, pp. 119 y 166, respectivamente.

30 Hardt y Negri 2011, p. 345. Revolución entendida como la búsqueda no solo de la libertad sino de la democracia de la “multitud” compuesta por singularidades irreductibles, cf. p. 364.

31 Hardt y Negri 2011, p. 10. Se pretende estar al margen de las dicotomías público-privado y capitalista-socialista para abrir otro espacio político, cf. p.11.

32 Hardt y Negri 2011, pp. 190, 201 ss, 341, 358, 369, 374s. Insisten en no dar nada por hecho teleológicamente y en ser realistas.

33 Para la razón biopolítica, cf. p. 139 y para las luchas en Bolivia, cf. 124ss. He aquí, sin embargo, lo que falta, según reconocen: “Construir el espacio público global exige que la multitud, en su éxodo, cree las instituciones que puedan consolidar y fortalecer las condiciones antropológicas de la resistencia de los pobres”, p. 253.

34 Cf. *El País Negocios* 13-2-2011. Nótese también que el 90% de las calorías producidas proviene solo de unos 30 cultivos y que el 90% de la ganadería mundial depende de 14 especies. Esta concentración debida a los monocultivos y otras presiones empobrece la biodiversidad (“deriva genética”) y degrada aún más los ecosistemas.

35 Me he ocupado de ello en Espinosa 2011a.

36 Véase el demoledor estudio de Ziegler 2012. La colusión de países del Norte, organismos internacionales (como el FMI) e intereses comerciales de grandes compañías (incluidos los agrocombustibles) condenan a cientos de millones de personas a la inanición.

37 Miguel Otero, “El poder del dinero y la política en la UE”, *El País* 1-3-2012, La cuarta página.

38 Verdú 2009, pp. 16ss. El problema es que no se vislumbra salida: “Si estuviéramos asistiendo a la muerte de un sistema determinado se abriría la ocasión para probar con otro u otros más. El funeral del capitalismo es sin distinción el fin de una época, puesto que lo fracasado no es un orden de desarrollo económico o social sino el desarrollo del orden conocido”, p.149.

39 Kenneth Rogoff, “Hay que frenar la carrera de armas financieras”, *El País Negocios* 23-9-2012. El título con alusiones militaristas para esa escalada ya es elocuente.

40 Hardt y Negri 2011, pp. 170, 293. Desde luego, el auge financiero es mucho más eficaz que la guerra o la violencia, y también más sutil e indirecto que otros dispositivos disciplinarios que bloquearían la producción.

41 Ulrich Beck, “La política económica de la inseguridad”, *El País* 27-5-2012 (La cuarta página). Muchos de los llamados “minijobs” que se ponen como ejemplo (en particular en Alemania) tienen condiciones miserables. Obviamente, completan muy bien estas ideas -desde otras vertientes- los conocidos estudios de Richard Sennett y de Zygmunt Bauman en los que no podemos entrar.

42 Wilkinson y Pickett 2009. Véase el planteamiento en pp. 30 y 36, y balances en pp. 83, 198, 205, 238. No se habla de las relaciones entre países, sino de las diferencias internas propias de los más desarrollados. Hay informes actualizados en www.equalitytrust.org.uk. Según datos recogidos en la prensa nacional el 11-10-2012, España es el país con mayor grado relativo de desigualdad interna de la UE. La diferencia de renta entre el 20% más rico y el 20% más pobre ha pasado de la *ratio* 1a 4 en 2004 a la de 1 a 7 en 2012, a lo que se suman datos como

que cada día hay cientos de deshaucios en el país, acercándose ya el total a los 400.000 (aunque no sean la mayoría de primera vivienda), y usando los métodos deleznable de una ley de 1909 que ya ha sido descalificada en un tribunal de la Unión Europea. Los últimos datos hablan de 3 millones de pobres severos y unos 11 millones de pobres relativos, obviamente en relación con el paro masivo (*El País*, 31-3-2013).

43 Stiglitz 2012, en especial cap. 6 para la referencia a Orwell. Según el autor, el ejemplo de Estados Unidos lo dice todo: el 1% de la población tiene el 25% de la renta nacional.

44 Mike Norton y Dan Ariely (profesores en Harvard y el MIT) han realizado experimentos en los que se demuestra que la gente desconoce la profunda desigualdad social que le rodea y en cambio querría vivir en sociedades mucho más equitativas y justas, cf. A. Sicilia: “Queremos un mundo mejor pero no lo sabemos”, *EcoPortal.net*, recuperado el 12-9-2012.

45 Judt 2008, pp. 22, 402 y 409. Keynes fue el gran precursor, claro.

46 Rosanvallon 2012. El autor aboga por una igualdad en la diferencia de carácter universalista y por una democracia no meramente electiva que firma cheques en blanco a la clase política durante cierto número de años.

47 Recuérdese lo dicho al inicio (1.3) sobre la eco-bio-tecno-noos-fera y el *eco-cidio*, y después sobre las nuevas tecnologías y su fuerza transformadora de la percepción y el trato con los seres y las cosas (2.3).

48 Serrano 2011, p.118.

49 Alonso 2006. La cosificación de la existencia es total.

50 Cf. Rodrik 2012. El autor propone como paliativos la reforma del comercio internacional, la regulación de las finanzas, el libre movimiento de trabajadores y la integración plena de China en el orden mundial.

51 Para aclarar equívocos en torno a este término y contextualizarlo adecuadamente, además de proponer medidas concretas, cf. Riechmann 2012, en particular los capítulos 3, 4 y 9. El libro se cierra con el muy recomendable texto de Michel Löwy: “Por una ética ecosocialista”.

52 He realizado un compendio en Espinosa 2011b. Como he recogido ahí, es imprescindible atender las observaciones de Welzer 2010.

53 Monitor de vulnerabilidad climática Dara (*daraint.org*), septiembre 2012, en el que se manejan 34 indicadores y se pormenorizan los datos por países.

54 Mbembe 2011.

55 Judt 2010, pp. 175 y antes 174. Y, sin embargo, no puede haber verdadera política sin fraternidad, p. 176.

56 Cf. mi trabajo: La ética como imprescindible *ficción* antropológica, en Flamarique, L. (ed.) 2012: *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 27-41.

57 Cf. Castoriadis 2002, pp. 140 y ss.

58 Cf. Sen 2009; Pogge 2009, y un resumen de la cuestión en Pogge 2011: Dignidad y justicia global. *Diánoia* LVI, 67, pp. 3-12. La dignidad y la justicia pactadas por los hombres tienen un valor infinito por sí mismas.

59 Wilkinson y Pickett 2009, p.238.

60 Se trabaja en un documento titulado *Proyecto de Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad*, que será presentado en el Foro Social Mundial en Túnez 2013, cf. Francois Houtart, mismo título, *ecoportal.net*, recuperado el 10-07-12.

61 O. Cramme y P. Diamond 2012: *Después de la tercera vía: el futuro de la socialdemocracia*, IB Tauris, Policy Network. Lo evidente es que el marco del estado-nación ha sido desbordado en ciertos aspectos.

62 Judt 2010, p. 187.

63 Cf. Subirats 2011, pp. 69-72. El autor parte de los grandes cambios sociales y tecnológicos de las últimas décadas que demandan nuevas relaciones políticas en paralelo a las instituciones representativas.

64 Subirats 2011, pp. 80, 86, 88 y 93. Lo contrario sería perpetuar la administración ajena de una penuria creciente.

65 Subirats 2011, p. 95, 35, 43ss y 61. Se elude también el “ciberoptimismo” y se subrayan los riesgos de todo tipo.

66 Marina 2010, p. 257. El autor insiste en que “El sentimiento de humanidad compartida es tardío y frágil” en sentido histórico, p. 281.

67 Della Porta y Diani 2012. Los movimientos como el 15-M o PAH (antidesahucios) en España y otros similares expresan bien esas metas.

Referencias

Alonso, L. E. (2006). *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.

Broszmitter, F. J. (2005). *Ecocidio*. Pamplona: Laetoli.

Campillo, A. (2001). *Variaciones de la naturaleza humana. Una teoría de la historia*. Madrid: Akal.

- Castoriadis, C. (2002). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castro Nogueira (hnos.). (2008) *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Madrid: Tecnos.
- Della Porta, D., Diani, M.(2012). *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS-UCM.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- Doyal, L. y Gough, I. (1994). *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.
- Ekman, P. (2004). *Emotions revealed*. New York: Henry Holt and Company.
- Espinosa, L. (2007a). La vida global en la eco-bio-tecno-noos-fera. *Logos* 40: 55-75.
- _____ (2007b). La naturaleza bio-cultural del ser humano. El centauro ontológico. En J. R. Coca (coord). *Varia biologica. Filosofía, ciencia y tecnología*. Col Contextos 17, Universidad de León: 129-162.
- _____ (2007c). El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica. *Ágora* (26) 2: 79-101.
- _____ (2010). El desafío del posthumanismo (en relación a las nuevas tecnologías). En P. Aullón de Castro (ed). *Teorías del humanismo*. Madrid: Verbum, III: 583-615.
- _____ (2011a). Reflexiones sobre el agua: un espejo del presente. *Dilemata* (2) 6. Recuperado de www.dilemata.net.
- _____ (2011b). Naturaleza e historia hoy: la crisis ecológica. *Azafea* 13: 109-129.
- García Calvo, A. (1981). *Razón común. Heráclito*. Zamora: Lucina.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Hardt, M., Negri, T. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Harris, M. (2011). *Nuestra especie*. Madrid: Alianza.
- Hauser, M. (2008). *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.
- Hobsbawm, E. (2003). *Años interesantes. Una vida del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Innerarity, D. (2002). *La transformación de la política*. Barcelona: Península.

- Judt, T. (2008). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus
- _____ (2010). *Algo va mal*. Madrid: Taurus.
- Marina, J. A. (2010). *El aprendizaje de la sabiduría*. Barcelona: Ariel.
- Max-Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona: Icaria.
- Mbembe, A. (2012). *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.
- Pardo, J. L. (2004). *La regla del juego*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo.
- Pinker, S. (2005). *La tabla rasa*. Barcelona: Paidós.
- Pogge, T. (2009). *Hacer justicia a la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica-UNAM.
- Richerson, P. y Boyd, R. (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Riechmann, J. (2012). *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid: Catarata.
- Ritzer, G. (1996). *La macdonalización de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Rodrik, D. (2012). *La paradoja de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Rosanvallon, P. (2012). *La sociedad de los iguales*. Barcelona: RBAlibros.
- Sen, A. (2009). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus.
- Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida post-moderna*. Barcelona: Anagrama.
- Sperber, D. (2005). *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid: Morata.
- Stiglitz, J. E. (2012). *El precio de la desigualdad*. Madrid: Taurus.
- Subirats, J. (2011). *Otra sociedad ¿otra política?* Barcelona: Icaria.
- Verdú, V. (2009). *El capitalismo funeral. La crisis o la tercera guerra mundial*. Barcelona, Anagrama.
- Welzer, H. (2010). *Guerras climáticas*. Madrid-Buenos Aires: Katz.
- Wilkinson, R. y Pickett, K. (2009). *Desigualdad*. Madrid: Turner.
- Wilson, E. O. (1980). *Sobre la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ziegler, J. (2012). *Destrucción masiva. Geopolítica del hambre*. Barcelona: Península.

La ansiada apariencia de lo real. Sobre la no anulable pretensión de objetividad de la experiencia en la epistemología de McDowell

Reynner Franco
Universidad de Salamanca
rfranco@usal.es

Resumen La epistemología disyuntivista de John McDowell ofrece una respuesta al escepticismo sobre el conocimiento perceptual del mundo, a partir de un argumento a favor de la no anulable pretensión de objetividad de la experiencia. Propuesta que resulta plausible desde el punto de vista epistemológico. Adicionalmente, McDowell insiste en la necesidad de incorporar un argumento trascendental (“depurado de idealismo”) para refutar definitivamente dicho escepticismo. Paul Snowdon ha esclarecido el alcance de este planteamiento –y del disyuntivismo en general– y ha formulado las preguntas oportunas acerca los presupuestos y compromisos empírico-teóricos de McDowell, cuya relación con su enfoque epistemológico no queda del todo clara. Este artículo parte de las preguntas de Snowdon, procurando mostrar que uno de los principales presupuestos del “punto de vista trascendental”, pretendido por McDowell, descansa en su recepción de una “radicalización” del trascendentalismo kantiano, tal como se plantea en el concepto hegeliano de “objetividad”. Se sostiene la observación de Snowdon de que el recurso (trascendental) de McDowell no parece fortalecer el alcance de su teoría disyuntivista del conocimiento perceptual.

Palabras clave disyuntivismo, conocimiento perceptual, pretensión de objetividad, apariencia, trascendentalismo.

The Desired Appearance of the Real. On the Non-Defeasible Objective Purport of Experience in McDowell’s Epistemology

Abstract McDowell’s disjunctive epistemology offers a response to skepticism about perceptual knowledge of the world, starting with an argument from objective purport of experience. This proposal is plausible from the

epistemological point of view. Additionally, McDowell insists on the need to incorporate a transcendental argument (“without suspicious of idealism”) to refute definitively the skepticism. Paul Snowdon has illuminated the scope of this approach –and in general of disjunctivism– and has made the appropriate questions about McDowell’s experience-theoretical assumptions and commitments, whose relationship with his epistemological approach is not entirely clear. This paper is motivated by Snowdon’s questions, seeking to show that one of the main assumptions of the “transcendental standpoint”, intended by McDowell, rests on his receipt of a “radicalization” of Kantian transcendentalism through Hegel’s concept of “objectivity”. It supports Snowdon’s observation that the (transcendental) resource of McDowell seems not to strengthen the scope of his disjunctive theory of perceptual knowledge.

Key words disjunctivism, perceptual knowledge, objective purport, appearance, transcendentalism.

Der begehrte Schein des Realen. Über den nicht-annullierbaren Objektivitätsanspruch der Erfahrung in McDowells Erkenntnistheorie

Zusammenfassung Aus einem Argument für den nicht-annullierbaren Objektivitätsanspruch der Erfahrung bietet John McDowells Disjunktive Erkenntnistheorie eine Antwort auf den Skeptizismus über Wahrnehmungserkenntnis der Welt. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus ist dieser Ansatz eventuell plausibel. Zusätzlich besteht McDowell auf die Notwendigkeit, ein transzendentales Argument („gesäubert von Idealismus“) zu übernehmen, um endgültig solchen Skeptizismus zu widerlegen. Paul Snowdon hat die Reichweite dieses Ansatzes –und des Disjunktivismus in allgemeinen– aufgeklärt und hat die entsprechenden Fragen über den empirisch-theoretischen Voraussetzungen und Verpflichtungen von McDowell gestellt, dessen Beziehung zu seinem erkenntnistheoretischen Ansatz nicht ganz klar bleibt. Dieser Beitrag ist von Snowdons Fragen motiviert, und versucht zu zeigen, dass eine der wichtigsten Annahmen des von McDowell bestimmten „transzendentalen Standpunkts“ in seiner Rezeption der „Radikalisierung“ des Kantischen Transzendentalismus liegt, die besonders bei Hegels „Objektivitätsbegriff“ sattfindet. Es wird Snowdons Beobachtung unterstützt, dass den (transzendentalen) Rückgriff von McDowell die Reichweite seiner disjunktive Wahrnehmungserkenntnistheorie nicht zu verstärken scheint.

Schlüsselworte Disjunktivismus, Wahrnehmungserkenntnis, Objektivitätsanspruch, Schein, Transzendentalismus.

De los principales planteamientos (o explicaciones) actuales en torno al soporte y contenido del conocimiento humano, uno de los más interesantes, desde mi punto de vista, es el que recientemente ha propuesto John McDowell, especialmente en el contexto de una respuesta al escepticismo sobre el conocimiento perceptual. Su obra *Mind and World* (1994) provocó –y sigue provocando– muchas reacciones, más en contra que a favor, sobre la tesis de que nuestra experiencia (incluso la perceptual) es “conceptual”. Tesis que puede resultar extrema, pero que no parece sencilla de refutar, al menos en los términos en los que McDowell la sitúa, a saber: en el marco del punto de vista de la “espontaneidad” en un sentido kantiano (desde nuestra facultad de sensibilidad), que McDowell considera como una “etiqueta para denominar el hecho de que ahí se hallen implicadas las capacidades conceptuales”¹, junto con la crítica al Mito de lo Dado –siguiendo las claves de diagnóstico que ofrece principalmente Sellars–, como posiciones enfrentadas al supuesto de que el mundo tiene una apariencia más allá de la que nuestra experiencia de él alcanza a percibir o concebir. La posición contraria –los intentos de esclarecer los soportes de nuestra experiencia del mundo más allá de nuestra experiencia, o desde lo que hay *antes* de nuestra experiencia– está representada (en *Mind and World*) fundamentalmente por las teorías de “estados de sistemas informativos” que defienden la posibilidad de poseer “contenidos no conceptuales” (no espontáneos o no articulados ya en la sensibilidad) que exceden los únicos contenidos con los que puede operar la experiencia sensible y que incluso la regularían (como proponen G. Evans y, sobre todo, Peacocke). Problema que recae, en último término –como intentaré mostrar–, en una discusión sobre si es posible o no refutar los presupuestos trascendentales de nuestra experiencia del mundo sin acudir necesariamente a otros presupuestos trascendentales.

Expresado desde los argumentos de la teoría de la percepción que se deriva del concepto mcdowelliano de experiencia, el problema podría plantearse del siguiente modo: si nuestras experiencias (perceptuales) son comprendidas como premisas desde las que extraemos conclusiones del mundo (como observa McDowell contra Peacocke),

la creencia de que nuestra experiencia accede realmente al mundo permanecería sin duda dentro de una opacidad² que inspiraría explicaciones igualmente opacas o extremadamente especulativas, pues, si interpreto bien a McDowell, parece clara la distinción entre una descripción de *lo que se considera necesario* para creer o hacer algo, y una descripción de *las razones por las que un sujeto cree o hace algo* (creencias o acciones para las que el sujeto necesita tener razones) en relación con el mundo externo³. En este punto, la posición disyuntivista de McDowell se enfrenta a un fiabilismo (o justificacionismo fundacionalista) que incurre en mayores dificultades al intentar evitar la circularidad de la explicación de nuestra experiencia perceptiva (p. ej., entre “ser de un color” vs. “tener el aspecto de un color”), cuyo centro de la disputa sería el problema de si son posibles las explicaciones transversales entre descripciones (o definiciones) y contenidos. Desde el planteamiento de McDowell esto no es posible, y ello se debe a que la “transversalidad explicativa” –p. ej., intentar explicar lo que tiene lugar en una percepción o un concepto determinado a partir de una *definición* de *lo que es tener esa percepción o concepto determinado*– no puede dar razón del contenido de nuestras percepciones o prescribir lo que ha de percibirse en las condiciones adecuadas que hacen posible nuestra experiencia perceptual, con lo que la circularidad permanecería, por tanto, intacta, incluso como escenario explicativo menos especulativo; además tampoco queda claro –como critica McDowell– que sea posible explicar lo que significa “poseer conceptos” aplicando un requerimiento de no-circularidad, como sugiere Peacocke⁴. La argumentación de McDowell puede quedar ilustrada con la siguiente afirmación: “no es inteligible lo que es «ser de color rojo», digamos, a menos que se acompañe de la comprensión de qué es «tener el aspecto del color rojo»; la idea de «ser de color rojo» no va más allá que la idea de «tener el aspecto que las cosas rojas tienen cuando estamos en las circunstancias adecuadas»⁵.

Aunque la polémica en torno a las deficiencias de la transversalidad explicativa requiere de una exposición más detallada –y resulta crucial para comprender el problema que trataré en este trabajo–, confío en que lo dicho hasta ahora al respecto pueda resultar suficiente para introducir la dificultad específica a la que la epistemología disyuntivista de McDowell intenta dar una respuesta satisfactoria.

De momento podría añadir al respecto que conforma un argumento importante en su investigación (o programa más general), inspirada en su comparación de las concepciones de Strawson y Stroud⁶, sobre la aparentemente imposible anulabilidad de los argumentos trascendentales (incluso en la posición del escéptico sobre el acceso de nuestra experiencia al mundo) en lo referente a las afirmaciones y creencias que tenemos del mundo a partir de nuestra experiencia perceptual, y, lo que resulta más complejo e interesante aún, la posibilidad de circunscribir a la experiencia sensible del mundo este punto de vista trascendental, prescindiendo de un idealismo trascendental. Un enfoque que, a pesar de sobrepasar el ámbito epistemológico, no parece debilitarlo, aunque permanece la pregunta sobre si lo fortalece. Snowdon sostiene que no, por resultar poco clara la combinación McDowelliana de presupuestos procedentes de distintos modos de argumentación (epistemológico y teórico-empírico), especialmente en el intento de dar respuesta al escéptico sobre si tiene sentido o no hablar de casos en los que nuestra experiencia perceptual del mundo resulta “exitosa” (casos en los que percibimos directa y realmente lo que hay en el mundo).

En este sentido, y en consonancia con la lectura de Snowdon (2009), lo que ofrece mayor dificultad en el planteamiento de McDowell es su especie de “amalgama” –si se me permite– de presupuestos teórico-empíricos y epistemológicos que no parecen encajar con suficiente claridad, aunque sí da lugar a un proyecto de su concepción disyuntiva de la experiencia como “material” para un “argumento trascendental”, en principio, no idealista, como he mencionado antes. Snowdon ha formulado las preguntas oportunas sobre los presupuestos o compromisos de McDowell⁷ y ciertamente puede observarse esta dificultad en *Mind and World*, “Criteria, Defeasibility and Knowledge” (1998) y –aunque en menor medida– en “The Disjunctive Conception of Experience as material for a Transcendental Argument” (2008 [2006]). No obstante, este último ensayo y otros trabajos de McDowell –especialmente “Hegel’s Idealims as Radicalization of Kant” (2009)– contribuyen a aclarar algo este aspecto y sus implicaciones en la epistemología disyuntivista. Hacia ello quisiera dirigirme ahora.

Diagnóstico de escepticismo

En efecto –como resalta Snowdon– McDowell aspira haber logrado contener algunas cuestiones cruciales del escepticismo sobre el conocimiento perceptual (y sobre el conocimiento empírico en general). Como afirma McDowell, “las preguntas escépticas carecen de un tipo de urgencia que es esencial para darnos problemas”⁸. Sin duda, se trata de una afirmación muy pretenciosa. La pregunta que sigue es: ¿cómo se logra esto?, ¿significa ello que aunque sean relevantes las cuestiones escépticas no consiguen alterar su argumentación (de McDowell) respecto a lo que afirmamos sobre el mundo externo? En principio se trata de algo así. Antes de analizarlo más de cerca, quisiera observar aquí que en ello subyace, según creo, un planteamiento que considero un presupuesto clave de McDowell para su epistemología disyuntivista de la experiencia perceptual, presupuesto que a pesar de parecer muy claro ofrece no pocas dificultades al incorporar una lectura “radicalizada” de Kant, según el autor –y en la línea de Robert Pippin–, a través del idealismo absoluto de Hegel, lo que se supone que debería entrar en conflicto con la propuesta de McDowell. Volveré a ello más adelante.

Es justo el concepto de “apariencia” en la concepción disyuntivista de McDowell lo que supone afirmaciones generales sobre el mundo que ha de admitir cualquier escéptico que niegue la adquisición de conocimiento perceptivo del mundo. La clave de la crítica de McDowell se encuentra en el *diagnóstico* de escepticismo. Este escepticismo presupone –según McDowell– la “incapacidad de dar sentido a la idea de acceso perceptual directo a hechos objetivos acerca del entorno”⁹. En otras palabras, el modo más plausible de negar que podemos tener una experiencia perceptiva auténtica (no ilusoria o velada por la subjetividad) del entorno, es mostrando que las experiencias ilusorias “reproducen” o “imitan” en todo a las no ilusorias (el tradicional argumento de la ilusión, inspirado en el genio maligno de Descartes, o el cerebro en una cubeta):

Lo que da forma a este escepticismo es la idea de que incluso en el mejor de los casos, lo máximo que puede arrojar la experiencia perceptiva permanece cerca de un sujeto que tiene directamente a disposición de él un estado de relaciones de entorno. Considere [posibles] situaciones en las que una persona parece ver, digamos,

que hay un cubo rojo frente a ella. La idea es que incluso si nos centramos en el mejor de los casos, su experiencia podría ser tal como es, en todos los aspectos, incluso si no había ningún cubo delante de ella. Esto parece revelar que la experiencia perceptiva provee, como mucho, de avales no concluyentes para afirmaciones sobre el entorno¹⁰ (McDowell: 2008).

Sin embargo, este modo de escepticismo no puede estar exento de dar por sentados los elementos disyuntos en la propuesta de McDowell y, por tanto de asumir sus presupuestos, ya que tales elementos (y todos los que puedan surgir de una misma apariencia) parten de la experiencia de la “mera apariencia”, siendo posible únicamente desde ella (desde una apariencia) el surgimiento de distintos tipos de experiencias perceptuales: “las apariencias perceptuales son o estados objetivos de relaciones que se hacen manifiestas por sí mismas a un sujeto, o situaciones en las que sucede como si un estado objetivo de relaciones se hace manifiesto a un sujeto, aunque ese no sea el modo como son las cosas”¹¹. Hay que advertir que esta formulación (general) ha sufrido diversas interpretaciones que se alejan de las implicaciones del problema que plantea, especialmente en lo que atañe a los elementos disyuntos¹². Como bien aclara Snowdon, los correctos elementos disyuntos no se expresan en términos de una contraposición o negación simple (al modo de: o bien se ve algo externo, o bien no se ve algo externo; o se abarca algo del mundo o no se abarca algo del mundo), o en la refutación (y/o defensa) de un “factor común” entre las experiencias disyuntas, a fin de determinar cuál es el elemento disyunto “bueno” y cuál es el “malo”. También aquí la descripción de Paul Snowdon resulta pertinente: “Así, si tenemos los disyuntos correctos, cada uno puede ser un evento, cada uno es una experiencia, cada uno puede ser algo que sucede al sujeto S, cada uno puede producir cierto efecto en el sujeto, y así sucesivamente”¹³.

Como consecuencia epistemológica de esta concepción, McDowell sostiene que el escéptico (sobre la percepción directa del entorno) “reconoce” que en todo ello persiste una propiedad de la experiencia, a saber, que “pretende ser [una experiencia] de la realidad objetiva”¹⁴. El problema escéptico como tal parece surgir, por tanto, de la convicción de que ambas experiencias generales –ver algo y creer ver algo– son de la misma naturaleza¹⁵, sin que pueda encontrarse un modo

de diferenciar ambas experiencias. Al respecto McDowell propone el siguiente argumento:

Al menos implícitamente hay aquí un razonamiento que puede exponerse de la siguiente manera. A fin de encontrar inteligible [la idea de] que la experiencia tiene, después de todo, pretensiones objetivas, debemos ser capaces de dar sentido a una clase de experiencias diferenciadas epistémicamente, aquellas en las que (continuado con el caso visual) uno ve cómo son las cosas –aquellas en las que cómo son las cosas se hace visualmente accesible a uno–. Las experiencias en las que simplemente a uno le parece como si las cosas son así, son, por tanto, experiencias que engañosamente se presentan como pertenecientes a la clase diferenciada epistémicamente. De modo que si vamos a comprender la idea de que las experiencias tienen pretensiones objetivas, necesitamos la idea de experiencias que pertenecen a la clase diferenciada epistémicamente¹⁶.

Como he comentado antes, las implicaciones epistemológicas de este argumento son notables: aunque no se conceda (por cualquier razón, en este caso por suponer que la percepción real y la ilusoria son de la misma naturaleza) que nuestra experiencia perceptual es capaz de acceder (siguiera en algunos casos) de modo directo al mundo, no puede no concederse que distinguimos tipos de experiencias del mundo, sobre la base, al menos, de una tendencia de la experiencia a diferenciar sus modos de relación con el mundo, impulsada por su *pretensión de objetividad*. La experiencia perceptual, de suyo, consiste en el intento de desempeñarse con éxito en el mundo, percibiendo las cosas *tal como son* en el mundo. Este presupuesto no resultaría anulable por el escéptico, según McDowell, porque el diagnóstico de su posición lo lleva implícito.

McDowell, entre Kant y Hegel

Ahora bien, con esta diferenciación (de experiencias diferenciadas epistémicamente) McDowell entiende también que la pretensión de objetividad de la experiencia, desde su concepción disyuntivista, puede ser introducida como material para un *argumento trascendental* que ofrecería una respuesta definitiva al escéptico sobre el acceso directo (perceptual) al mundo. Ello porque, al parecer resulta

menos convincente asumir tal pretensión simplemente desde el punto de vista epistemológico.

Que para McDowell un escéptico (sobre las afirmaciones que hacemos del mundo por experiencia perceptual) deba admitir, de algún modo, que la experiencia perceptual tiene pretensión de objetividad, se debe en gran parte –según mi lectura– a que asume que toda nuestra experiencia se sustentaría, de modo kantiano, en los resultados de la “unidad de la apercepción”. Al parecer, el principal presupuesto (en deuda con Kant) es que la experiencia *surge* de una subjetividad que, como resultado de la Deducción trascendental, posee dos funciones: intuir y juzgar, y ambas remiten a la “realidad objetiva” (o inseparabilidad epistemológica de mente y mundo, me arriesgo a interpretar en este contexto). La interpretación de McDowell subraya lo siguiente: “La Deducción [trascendental] desarrolla la idea de una subjetividad que es ambas cosas: [algo] intuitivamente en contacto con la realidad objetiva y [algo] capaz de hacer juicios acerca de ella”¹⁷. El punto central para McDowell, como anticipé al comienzo, es que la descripción kantiana del *entendimiento* (*Verstand*) desarrolla como concepto clave la *espontaneidad*, en tanto dicha facultad implica la puesta en marcha de nuestras capacidades de articulación de la experiencia posible y efectiva del mundo¹⁸. Esta interpretación de Kant, por parte de McDowell, podría dar razón, parcialmente –aunque no arroje de suyo respuestas esclarecedoras–, de algunas preguntas de Snowdon en torno a la novedosa incorporación de McDowell de un elemento trascendental en su concepción, que en realidad no parece aportar –como he apuntado antes– mayor explicación o fortaleza a su argumentación. Pienso que tal vez ello se debe a que lo que McDowell entiende por “trascendental” se encuentra bastante mediado por la reformulación –o ampliación– de Hegel de la Deducción trascendental de Kant.

Propondré, a continuación, algunas consideraciones iniciales a partir de la comprensión hegeliana del alcance de la Deducción trascendental, desde donde McDowell conforma una particular concepción “trascendental” de su disyuntivismo¹⁹. Recupero brevemente algunos pasajes clásicos de Kant y Hegel a los que acude McDowell:

La misma función, que da unidad a las distintas representaciones *en un juicio*, da también unidad a la mera síntesis de distintas

representaciones *en una intuición*. Unidad, que expresada de modo general, significa el concepto puro del entendimiento²⁰.

La unidad transcendental de la apercepción es la que une en un concepto del objeto todo lo múltiple dado en una intuición. Por eso se llama *objetiva*²¹.

Luego cita McDowell (siguiendo también la lectura de R. Pippin) el conocido elogio de Hegel al respecto:

Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Crítica de la Razón*, es la que afirma que la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, tiene que ser reconocida como la unidad *originaria-sintética de la apercepción*, es decir, como la unidad del: *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia²².

Este conocido elogio de Hegel a Kant acusa una parte importante del pensamiento kantiano que sirve a Hegel de punto de partida para su concepto de *concepto (Begriff)*, especialmente de lo que entiende Hegel como “singularidad del concepto”. Hegel reformula la “síntesis de la apercepción” propuesta por Kant como principio transcendental de los juicios sintéticos a priori. La conocida crítica de Hegel al respecto es que Kant considera una “unidad meramente *regulativa* del *uso sistemático del entendimiento*”²³, lo que parece reducir –según Hegel– el concepto de objetividad que había logrado Kant a una mera formalidad. Hegel considera que la síntesis de la apercepción descubierta por Kant implica algo más, a saber, “uno de los más profundos principios del desarrollo especulativo”²⁴. Con ello propone que la unidad de las intuiciones, o la posibilidad de los juicios sintéticos, conforma la naturaleza de una entidad cuya “objetividad” es constitutiva tanto del “concepto” que se “hace realidad” íntegra (ni meramente subjetiva, ni meramente objetiva) –en tanto conforma su “determinación progresiva” (*Fortbestimmung*)–; como de la realidad que se desarrolla de modo autodeterminante.

Para exponer esto, Hegel propone un avance hacia lo que entiende como *singularidad (Einzelheit)*. El concepto, “sin lo múltiple de la intuición sería [algo] *vacío* o *sin contenido*”, y en ese sentido sería una “síntesis a priori”, con lo que tiene ciertamente la “determinidad” (¡del objeto, del contenido! según Hegel) en sí mismo²⁵. Aho-

ra bien, si esta determinidad de la síntesis es comprendida como “determinidad del concepto” (*Bestimmtheit des Begriffs*), entonces no parece haber problema –para Hegel– en comprenderla como “determinidad absoluta” (*absolute Bestimmtheit*), es decir como singularidad (*Einzelheit*). Este carácter (singular) haría que el concepto fuera: “fundamento y fuente de toda determinidad y multiplicidad finita”²⁶. La principal consecuencia de ello la podemos encontrar en la más célebre y contundente afirmación de Hegel al respecto:

Antes se ha colegido de la deducción kantiana de las categorías que el *objeto*, como en el que es *unificado* lo múltiple de la intuición, es esta unidad sólo a través de la *unidad de la autoconciencia*. La *objetividad del pensar* es por tanto aquí ciertamente pronunciada, una identidad del concepto y de la cosa, que es *la verdad*²⁷.

Una cita más categórica aún:

A través de la determinidad de su concepto, a saber, del ser-para-sí abstracto, el cognoscente se refiere ciertamente a un mundo externo, pero en la absoluta certeza de sí mismo para [...] elevar esa verdad formal a verdad real. Él tiene en su concepto la *esencialidad entera* del mundo objetivo²⁸.

La versión de Hegel implica supuestos que un escéptico no podría evitar dudar. Esto quizás requiere una explicación más amplia que excedería el contexto de este estudio. Sólo quisiera mencionar aquí dos aspectos que podrían considerarse, provisionalmente, al respecto: uno que afecta buena parte de las lecturas tradicionales que separan considerablemente a Hegel de Kant en relación con el carácter trascendental de la unidad de la apercepción, y otro que afectaría directamente al proyecto de McDowell.

En primer lugar, no parece claro que este planteamiento –radical, como resalta McDowell– de Hegel tenga un mayor alcance que el carácter trascendental de la deducción kantiana, más aún, parece que sólo añadiría que los contenidos de la conciencia (y también de la percepción) son “objetivos” porque de suyo es posible que la experiencia realice y compendie las dimensiones de la realidad (objetividad y subjetividad) y esto sea comprendido, en último término, como

“concepto” (o auto-concepción absoluta y libre, constitutiva de la realidad: concreta, subjetivo-objetiva, “viva”, “resultado de sí misma”, “consciente de sí”, etc.), cuya máxima expresión es la conciencia de sí, la cual es ambas cosas: causa y resultado de sí. Este punto de vista es, sin duda, más radical –que el kantiano– porque supone, como se ha dicho, que todos sus procesos (impulsos, momentos, figuras y resultados) son “constitutivos” de la realidad, en tanto totalidad dinámica. Ante este planteamiento sólo queda creer o no (especulativamente) que ello es realmente así, o situarnos nuevamente en el punto de partida de la deducción trascendental, reconociendo que hay una clara distinción entre “dimensiones” de la realidad que se solapan mutuamente. En fin, creo que el esfuerzo de Hegel por superar el formalismo ha planteado una certera crítica a los presupuestos de la concepción trascendental kantiana de “objetividad”²⁹, sin embargo, no logra superar del todo el “punto de vista trascendental”, incluso lo fortalece en muchos momentos de su exposición.

En *segundo lugar* –en lo que atañe al proyecto (en particular a la epistemología) de McDowell–, no está claro cómo, apelando a la radicalización de Hegel, pueda permanecer “libre de idealismo” su sugerente concepción disyuntivista de la relación de mente y mundo, sobre todo cuando se trata de buscar razones (o materiales de argumentos trascendentales) para hacer ver al escéptico que su posición asume presupuestos infundados acerca del posible acceso perceptual al mundo externo, aspecto que la posición disyuntivista de McDowell logra evitar. Como observa Snowdon, el asunto se complica al intentar sacar algo en común de dos modos distintos de argumentar (teórico–trascendental y epistemológico) –al que yo añadiría también un tercero: el especulativo– aunque no deja de ser plausible la descripción mcdowelliana de las implicaciones epistemológicas que motivan esa búsqueda, proponiendo desde un *punto de vista* trascendental (sin compromisos con algún modo de idealismo). Su planteamiento disyuntivista adquiere cierta forma dialéctica que asume la recepción hegeliana de la concepción estoica de la libertad del pensamiento y la idea kantiana de espontaneidad del sujeto y “coerción” del mundo externo³⁰. Quizás estos sean dos de los principales presupuestos y compromisos teóricos de McDowell en su intento de darle sentido a la idea que la mente “accede” al mundo, incluso si se sospechara que esto no es posible. Una idea que parece no requerir de presupuestos

extra-epistemológicos para que funcione el argumento que contiene en clave disyuntivista: la pretensión de objetividad de la experiencia no resulta fácilmente anulable y su alcance puede implicar, al menos epistemológicamente, la imposibilidad de negar –de alguna manera– que nuestra percepción acceda de modo directo al mundo.

Notas

- 1 McDowell, *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 9 (en adelante *MW*); versión castellana: *Mente y mundo*, M. Quintana (trad.), Salamanca: Sígueme, 2003, p. 45, (en adelante *MM*). Incorporo la paginación de ambas ediciones, en algunas citas modifico ligeramente la traducción.
- 2 “Si el papel de la experiencia fuese el de ofrecer premisas para una argumentación acerca del mundo, entonces esa experiencia sólo podría quedar como algo opaco” (McDowell, *MW*, p. 165; *MM*, p. 255).
- 3 *MW*, p.163; *MM*, p. 252.
- 4 *MW*, p. 168s; *MM*, pp. 258ss.
- 5 *MW*, p. 29; *MM*, p. 72.
- 6 McDowell 2008, p. 376.
- 7 Snowdon 2009, pp. 138ss
- 8 *MW*, p. 113. Snowdon 2009, p. 133.
- 9 McDowell 2008, p. 378. Para un análisis detallado del argumento, véase Snowdon 2009, pp. 146ss.
- 10 McDowell 2008, p. 378.
- 11 McDowell 2008, pp. 380s.
- 12 Una detallada aclaración de la correcta comprensión de los elementos disyuntos en la epistemología de McDowell, en respuesta a los malentendidos de Blackburn, se encuentra en Snowdon 2009, p. 140ss.
- 13 Snowdon 2009, p. 141.
- 14 McDowell 2008, p. 382.
- 15 Sugerencia de Snowdon 2009, p. 144, para explicar la razón por la que el escéptico no le encuentra sentido a la noción de “acceso perceptual directo a hechos objetivos”.

- 16 McDowell 2008, p. 380.
- 17 McDowell 2009, p. 71. [Añadidos míos].
- 18 McDowell 2009, p. 71.
- 19 McDowell 2009, pp. 69ss. Sobre la alusión a Hegel, acude a Pippin 1989.
- 20 Kant, *KrV* B104-5
- 21 Kant, *KrV* B139
- 22 Hegel, *GW* 12, pp. 17-18; *CL*, p. 517.
- 23 Hegel, *GW* 12, p. 23.
- 24 Hegel, *GW* 12, p. 23.
- 25 Cf. Hegel, *GW* 12, p. 23
- 26 Hegel, *GW* 12, p. 23.
- 27 Hegel, *GW* 12, p. 23.
- 28 Hegel, *GW* 12, p. 199.
- 29 En otro lugar he examinado esta opinión, véase Franco 2004.
- 30 He comentado en otro lugar la recepción, por parte de McDowell, de este y otros “elementos” o “materiales” del pensamiento de Hegel. Véase Franco 2010.

Referencias

- Franco, R. (2004). Conformidad a fin y objetividad. Presupuestos de la crítica de Hegel a la teleología kantiana. En Álvarez, M. y M.C. Paredes (Ed.), *La controversia de Hegel con Kant (195-203)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Franco, R. (2010). Negación y autoconstitución del sujeto. Elementos hegelianos en la propuesta posanalítica. En Álvarez, M. y M.C. Paredes (Eds.), *Liberación y constitución del Espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo* (pp. 165-175). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Hegel, G.W.F, (*GW* 12): *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816)*. En Hogemann, F. y W. Jaeschke (eds.), *Gesammelte Werke*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1981.
- Hinton, J.M. (1973). *Experiences*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I., (*KrV*): *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel (Ed.), Frankfurt a. M.:

- Suhrkamp (=STW 55), 1995. [Edición española: *Crítica de la razón pura*, (trad. de P. Ribas), Madrid: Alfaguara, 1997. Abreviatura: *CRP*].
- McDowell, J. (1998). Criteria, Defeasibility and Knowledge. En J. McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality*, pp. 369-394. Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, J. (*MW*), *Mind and World*, Cambridge: HUP. 1996. [Versión castellana: *Mente y mundo*, M. Quitana (trad.), Salamanca: Sígueme, 2003. Abreviatura: *MM*].
- McDowell, J. (2008). The Disjunctive Conception of Experience as material for a Transcendental Argument. En Haddock, A., MacPherson, F., *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (376-389). Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, J. (2009): "Hegel's Idealism as Radicalization of Kant", en McDowell, J., *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge: Harvard University Press.
- Pippin, R. (1989). *Hegels idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snowdon, P. (2009). McDowell on Skepticism, Disjunctivism and Transcendental Arguments. *Philosophical Topics*, 37,1, pp. 133-152 [versión castellana: McDowell sobre escepticismo, disyuntivismo y argumentos trascendentales, R. Franco (tr.) (2012), en *Azafea. Revista de Filosofía*, 14, pp. 23-48].
- Snowdon, P. (1988). Perception, vision and causation. En J. Dancy, *Perceptual knowledge*, Oxford University Press, pp. 192-208 [reprinted from *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 1980-81, 175-192].

El rastro: un hacer alegórico de la historia. Una lectura del pensamiento de Walter Benjamin

Sandra Pinardi
Universidad Simón Bolívar
spinardi@usb.ve

Resumen A partir de la idea de Historia de Walter Benjamin, y de las diversas determinaciones que la caracterizan, este artículo intenta esbozar la idea de que la realidad, el mundo, incluidos nosotros en él, lejos de tener alguna contextura que le sea propia, es el producto de un conjunto de acontecimientos culturales, gracias a los que adquiere tanto su carácter ontológico como su diseño y delimitación concreta. Para ello, analizamos la conexión entre pensamiento –conocimiento- e historia propuesta por Benjamin, así como algunos de los mecanismos gracias a los que es capaz de *hacer justicia* a lo oprimido y excluido. Igualmente proponemos que en esa concepción discontinua de la historia, elaborada como pensamiento práctico, el hombre deja de ser un “ser histórico” y se constituye en el operador de alguna minúscula redención del *sujeto de la historia*.

Palabras claves Benjamin, historia, pensamiento, alegoría, imagen verdadera, sujeto de la historia

The Trace: an Allegoric Making of History. A Reading of the Thought of Walter Benjamin.

Abstract Based on Walter Benjamin’s idea of History and on the diverse determinations which characterize it, this article tries to sketch the idea that reality, the world, with us included in it, far from having its own contexture, is the product of a group of cultural happenings, due to which it acquires both its ontological character and its design and concrete delimitation. We analyze then the connection between thought – knowledge – and

history proposed by Benjamin, as well as some of the mechanisms due to which it is capable of *doing justice* to the oppressed and excluded. We also propose that in that discontinuous conception of history, elaborated as practical thought, man is no longer an “historic being” and constitutes himself as the operator of some minuscule redemption of the *subject of the history*.

Key words Benjamin, history, thought, allegory, true image, subject of history

La trace: L'Allégorie faisant l'histoire. Une lecture de la pensée de Walter Benjamin

Résumé En partant de l'idée de l'histoire de Walter Benjamin, et des diverses déterminations qui la caractérisent, cet article tente de cerner l'idée que la réalité, le monde, y compris nous en elle, loin d'avoir une texture qui lui soit propre, est le produit d'une série d'événements culturels, grâce auxquels il acquiert à la fois son caractère ontologique et sa délimitation spécifique. Pour ce faire, nous analysons le lien entre la pensée –la connaissance– et l'histoire proposé par Benjamin, et les mécanismes par lesquels il est capable de *faire justice* à l'opprimé et à l'exclu. Nous proposons également que dans cette conception discontinue de l'histoire, développée comme une pensée pratique, l'homme cesse enfin d'être un «être historique» pour se constituer en opérateur d'un minuscule rachat du *sujet de l'histoire*.

Mots-clés Benjamin, histoire, pensée, allégorie, vraie image, sujet de l'histoire

Uno es presa del presente que le ha tocado vivir, por ello, en este artículo pretendo esbozar un modo de comprender o concebir lo real que se distancia significativamente tanto de la ontología y la fenomenología como de la epistemología; una comprensión que entiende la realidad culturalmente, como el producto de pensar, o un conocimiento que no “devela” ni representa, sino que opera y se inscribe como *praxis* histórica. Intentaremos esbozar la idea de que la realidad, el mundo, incluidos nosotros en él, lejos de tener alguna contextura que le sea propia, es el efecto de un conjunto de acontecimientos cultura-

les, gracias a los que adquiere tanto algún carácter ontológico específico –algún modo de ser particular- como su diseño y delimitación concreta. Esta idea de una realidad que es siempre el efecto de un hacer histórico del pensamiento creo que tiene consecuencias importantes, por una parte, involucra el tránsito de lo ideal a lo concreto, de lo universal a lo particular, de lo necesario a lo contingente; por la otra, conduce a un desplazamiento en el que el hombre deja de ser un “ser histórico” para constituirse en el operador de alguna minúscula y permanente redención del *sujeto de la historia*. Antes de iniciar propiamente, quisiera afirmar que en una concepción de este tipo, el fundamento del pensar es necesariamente ético-político y que su proceder tiene que ser, siempre en alguna medida, estético, es decir, capaz de interpelar sus propios límites y ausencias, capaz de re-hacerse constantemente. Una comprensión, entonces, que más que explicación o exposición, es una suerte de llamada –de interpelación- a indagar, en sus tristezas y sus desfallecimientos, las *formas-de-vida* que somos, en las que estamos y desde las que siempre compartimos el mundo con otros.

Para esbozar esta concepción utilizaré a un pensador problemático, Walter Benjamin, quien reinterpretando el “materialismo dialéctico” y re-definiéndolo en los siguientes términos

Se dice que el método dialéctico consiste en hacer justicia cada vez a la situación histórica concreta y a su objeto. Pero eso no es suficiente. Porque es más un asunto de hacer justicia a la situación histórica concreta del interés con que se toma el objeto. Y esta situación está siempre tan constituida que el interés está él mismo preformado en el objeto, y sobre todo siente ese objeto concretarse en él mismo y elevarse por sobre su ser anterior hacia un ser-ahora más elevado (...) ¿En qué sentido el ser-ahora (que es algo distinto que el ser-ahora del ‘tiempo presente’, en tanto es un ser interrumpido e intermitente) ya significa, en sí mismo, una concentración más elevada (...)? Uno puede hablar de la creciente concentración (integración) de realidad, de tal modo que toda cosa pasada (en su tiempo) puede adquirir un grado mayor de actualidad que el que tenía en el momento de su existencia. Cómo se marca a sí misma una mayor actualidad está determinado por la imagen como y en la que es comprendida. Y esta penetración y actualización de los

contextos anteriores coloca la verdad de toda acción presente a prueba. O más bien, sirve para encender los materiales explosivos que están latentes en todo lo que ha sido (...) Acercarse, en este sentido, a “lo ya sido” significa no tratarlo historiográficamente sino políticamente, con categorías políticas”¹

propone una comprensión dinámica y productiva de la realidad, en la que ésta es histórica y se caracteriza, primero, por ser un producto del lenguaje y de su capacidad articuladora, y segundo, por acontecer como un campo siempre abierto, como potencialidad y no realización.

El pensamiento como praxis histórica

Walter Benjamin propone que el pensar, en los “momentos de peligro” (y creo que este es uno), no puede realizarse como un ejercicio especulativo, sino que por el contrario, debe hacerse cargo de su dimensión práctica. Esta dimensión práctica, que es también siempre una operación crítica, le impone una labor –un deber- que está vinculada a la necesidad de modificar permanentemente tanto los lugares como los modos autorizados con los que el hombre intenta comprender-se comprendiendo el mundo, se inscribe activamente en la realidad, y persigue concretar sus esperanzas. Una dimensión práctica gracias a la que se modifica el *telos* del pensar, y se abandonan los problemas de la “verdad” para hacerse cargo de los de la *justicia*, convirtiendo el pensamiento en un medio para *hacer justicia*: un *hacer justicia* que, por otra parte, no es un destino sino una urgencia y una emergencia. En tanto que urgencia, la labor del pensar es responder a los reclamos y demandas que impone todo aquello que ha sido oprimido, olvidado, obliterado por los sistemas ideológicos consolidados. En tanto que emergencia, su labor es abrir catastróficamente estos sistemas y reconfigurar sus principios, sus modos de proceder y sus intenciones.

En el caso particular de Walter Benjamin, este requerimiento por transformar los lugares y los modos del pensar surge como una exigencia ineludible con la que lo interpela el devenir mismo de la cultura moderna, en la que las transformaciones técnicas e ideológicas, que se desarrollan de forma cada más incontrolable a partir de la segunda mitad del Siglo XIX, se imponen como una genuina revolución,

figurando de modo inédito la experiencia de los hombres y estableciendo mecanismos ético-políticos nunca antes vistos. Una solicitud, entonces, que proviene de lo que Benjamin considera es un “momento de peligro”: un “estado de cosas” que demanda cambios urgentes en los modos de hacer y comprender, en los modos de entenderse en relación con los otros y consigo mismo. En este “momento de peligro”, en el que distintos modos de sacralidad (idealismos) parecen contener y determinar la realidad (desde los totalitarismos políticos hasta el espectáculo cultural), se hace necesario abandonar los ámbitos epistemológicos propios de la modernidad y entenderse con lo profano, es decir, hacer-se de la acción ético-política y su capacidad perturbadora.

Desde una perspectiva que podríamos calificar en algún sentido de romántica, Benjamin afirma que ese “momento de peligro” en el que habita la cultura moderna se expresa en el hecho de que el mundo está sumido en la catástrofe, no sólo a causa de la guerra, sino también debido a la experiencia anónima que él aprecia reina en las grandes ciudades, y se manifiesta como un mundo en el que la injusticia y la violencia van impregnando poco a poco los diversos ámbitos de existencia hasta convertirse en modos habituales de relación, y en el que la caducidad, la muerte y la transitoriedad propias de lo que “está siendo” –el gerundio del existir- han sido sustituidos por esquemas “eternizados” y fantasmagóricos que se prolongan en una suerte de permanencia inalterada². Benjamin vislumbra que estos esquemas “eternizados” son justamente aquello contra lo que hay que luchar, ya que, por una parte, son el desenlace, la consumación y la conclusión de algunos sistemas modernos de comprensión del mundo y de constitución formal de la realidad en los que priva la exclusión, y por la otra, hacen al mundo un lugar in-habitable, convirtiendo al hombre en un superviviente que se encuentra exceptuado de su condición productora y, con ella, de la posibilidad de hacer-se de significaciones, de encontrar *sentido*.

Hacerse de la catástrofe del mundo y reconfigurarlo es la pretensión, para ello es necesario reinscribir para el pensar un uso en el mundo, convirtiéndolo en un actuar productivo, gracias al cual se abra espacio a lo divergente, a lo inédito, como él mismo diría: “a lo no sido aún de lo sido”. Este actuar productivo es justamente eso que llama

historia, o praxis histórica, y no es sino un ejercicio crítico continuo, *desde y en* el que todo “llevar a cabo” (todo consumir, todo producir) es también un extinguir, un gastar, un agotar, así como la posibilidad de un gozo, de una pequeña “redención”. Hacer historia es reinscribir el uso del pensar, no es recuperar alguna de sus formas ya desaparecidas, menos aun es dedicarse a la “interpretación” de discursos y esquemas ya elaborados, sino que es, por el contrario, abrirlo a un nuevo modo de ejercerse, a una forma distinta de practicarse.

Sin embargo, para dar lugar a esas modificaciones se hace necesario ejecutar un conjunto de desplazamientos teóricos: abandonar la subjetividad e inscribirse en una suerte de sujeto-lenguaje (un sujeto des-subjetivado, común, político, histórico); renunciar a las “visiones de mundo” sistemáticas y clausuradas y recurrir a los fragmentos, a las citas; prescindir de la proposición y ejercer la inquietud y la pregunta; desatender el conocimiento formalizado y entregarse al despertar con el que nos interpela lo imprevisible. En este sentido, la labor que urge al pensar anida en la capacidad que tenga para *comentar o glosar* la propia realidad en la que se encuentra y acontece, detallarla y deslindarla, hacerse cargo de ella en sus fisuras y pérdidas, intentando más que entenderla *hacerle justicia* a todo lo que ha sido oprimido u obliterado en ella. A pesar de su “romanticismo” Benjamin es lúcido, por ello, para él la labor del pensar no es la de restituir, o la de restablecer modelos de la tradición o del pasado, en este sentido, no tiene como finalidad hacer habitable el mundo otra vez (restaurar algo ya sido) sino, por el contrario, lo que persigue es encontrar el modo de habitar significativamente lo in-habitable. Sin nostalgias o añoranzas, la labor consiste entonces en labrar para el presente un *porvenir de sentido* en lo “que hay”, haciendo estallar los significados esquemáticos pre-establecidos (ya instalados, ya diseñados), abriéndolos a la posibilidad de recuperar su condición “inaugural”³.

En efecto, para Benjamin la labor propia del pensar en el mundo contemporáneo tiene que ver con reconocer su condición *menor*, su provisionalidad y su incertidumbre, justamente porque a su parecer el gran error del pensamiento moderno, y de la tradición del pensamiento en general, ha sido su pretensión “teológica”, su tendencia ha convertir lo ideal en real, lo formal en necesario, desentendiéndose

del índice de caducidad y transitoriedad (del sustrato histórico) que impregna la existencia: tanto en la experiencia del hombre como en el acontecer del mundo, tanto en el conocimiento o la producción, como en la comprensión y el decir mismo. Por ello, Benjamin propone que el pensar no es un interpretar sino un “hacer”, un hacer “originariamente” histórico (en sí mismo situado, concreto y cambiante), que en su condición de *comentario* y *glosa*, acentúa y subraya la precariedad y brevedad tanto en el acaecer de lo que llamamos realidad, como en la experiencia personal de cada hombre.

Es necesario aclarar ¿qué significa para Benjamin que el pensamiento sea un hacer –una praxis- “histórica”? La respuesta no es simple, primero, implica que el pensamiento debe hacerse cargo de su condición profana, existencial, por una parte, reconocer y admitir que está continuamente alterándose, variando, re-haciéndose y, por la otra, admitir que su “permanencia” sólo se realiza en términos de sobrevivencia, como lenguaje y alegoría, es decir, adquiriendo una suerte de vida segunda, transformándose en escritura, en **rastro** (vestigio, huella o señal). Segundo, involucra que el pensar efectivamente se haga cargo de su dimensión ético-política y trascienda su condición subjetiva (inmanente y epistemológica), convirtiéndose en un lugar de producción de subjetividades desde el que el hombre (cada uno) tome para sí la tarea “emancipadora” de dar cuerpo a la promesa, a la esperanza, de justicia. Tercero, un pensar que no se dé como ejercicio de dominio y constitución objetivante, sino como la recuperación continua de esas conexiones, dependencias, deberes y deudas que vinculan a cada hombre con la “humanidad toda”, apropiándose de su existencia no como una posesión sino en la admisión de una labor, de un quehacer que irremediablemente lo obliga y lo supera. Cuarto, un pensar que opere *haciendo justicia* a lo vencido, lo truncado, lo oprimido, haciendo posible que las ideas prestablecidas se desfiguren, se reconstruyan y se abran a ser otras.

El pensar es una praxis histórica cuando *hace justicia*, cuando, dirá Benjamin, no opera como un ejercicio reproductivo o representativo, sino que pone en crisis lo dado en la escucha de los reclamos (las llamadas, las solicitudes) de algo Otro exterior o excluido. Una escucha que da lugar al advenimiento inesperado de “eso que aún no ha sido” nombrado, pensado o producido⁴. En este sentido, se actúa histórica-

mente, se produce la realidad, en el momento en el que se invierte, se trastoca, se interrumpe la presencia (y el presente). Esta interrupción, esta inversión, no es otra cosa que la aparición de una palabra o un nombre que pueda decir eso que es exterior y excluido. En efecto, el pensar entendido como praxis histórica no sólo excede lo subjetivo y formal, sino que opera transitivamente, en modos des-subjetivados en los que el sujeto se desplaza y se trasciende a sí en el encuentro de un requerimiento ubicado en la frontera de sus propiedades y significados, de sus conocimientos ya instituidos, que lo obliga a modificar la mirada y la comprensión, a desplazar la dirección de sus recorridos y la finalidad misma de su empresa.

Por ello, en el capítulo “N” del *Libro de los pasajes* Benjamin propone que el pensamiento, para poder incidir en el mundo, para hacerse cargo de su tarea, requiere desviar su “polo magnético”⁵. Esta variación del “polo magnético” del pensar se cristaliza, en el pensamiento de Benjamin, en la constitución de una concepción discontinua y mesiánica de la historia (una revolución copernicana de la percepción histórica, dirá él), que se enfrenta por igual al “historicismo” y a todas las concepciones progresistas (a la tradición y a la cultura moderna), y en la que la verdadera praxis histórica se juega como despertar y potencia de *hacer justicia*.

Sobre la concepción mesiánica y discontinua de la historia

La revolución copernicana de la percepción histórica es como sigue. Antes se pensaba que un punto fijo se había encontrado en “lo sido”, y uno veía el presente ocupado en concentrar tentativamente las fuerzas de conocimiento en este terreno. Ahora la relación debe ser dada vueltas, y lo que ha sido debe convertirse en la inversión dialéctica –el destello de la conciencia del despertar. La política adquiere primacía sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que ahora por primera vez nos sucede, por primera vez nos golpea; (...) Hay un conocimiento aun-no-consciente de lo que ha sido: su advenimiento tiene la estructura del despertar⁶.

En términos generales, la concepción mesiánica de la historia que Benjamin elabora se funda en la idea de que el movimiento de la historia escapa a lo puramente fáctico y mecánico (a la causalidad, por ejem-

plo), ya que está regido por una promesa o una esperanza de redención. Esta promesa o esperanza de redención no funciona, en su idea de historia, como la construcción de una realización definitiva, la conquista de una plenitud o el cumplimiento de un destino, por el contrario, la promesa rige desde la imposibilidad misma de su cumplimiento y lo que impone para el pensar es un ejercicio constante de suspensión y alteración de las determinaciones impuestas por aquello que ha vencido, que se ha asentado y consolidado. Por ello, esta concepción mesiánica no supone el fin de la historia ni el logro de un camino particular, tampoco una salvación, un trascender, en la que la existencia y sus fisuras sean superadas o abandonadas. En el *Fragmento teológico-político* Benjamin diferencia claramente entre lo que denomina lo “profano” que comprende la existencia fundamentalmente en su dimensión ético-política, y lo “mesiánico” que tiene que ver con el “reino de Dios” o lo teológico y permanente, y afirma que “...nada de lo profano puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *thelos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta.”⁷ En este sentido, lo teológico es ideal y trascendente mientras que lo profano es mundano, por ello en lo teológico ejercen su dominio los significados –idealidades e idealizaciones- y en lo profano lo que se realizan son significaciones provisionales correspondientes al tiempo y las condiciones concretas de experiencia de cada hombre. Significaciones que ocurren en ese ámbito transitorio que es la vida misma, que escapa a las ideas y a los conceptos, que se escurre de los esfuerzos objetivantes, y acontece como el hacer, la labor, la “fiesta” (feliz o trágica) de la experiencia cotidiana. Lo profano es, entonces, lo que no tiene presencia y no es una presencia: sin representación objetiva, existe siempre fuera del sujeto cerrado (la inmanencia moderna) y del lenguaje referencial o proposicional.

Es necesario preguntarse, entonces, cuál es la contextura de esta concepción mesiánica de la historia, si como bien dice el propio Benjamin no es el “reino de Dios” el *thelos* de su movimiento, y si, como afirma también, existe entre esos dos reinos (lo teológico y lo profano) una extrañeza y una oposición irreductibles. Benjamin aclara que lo profano no puede encontrarse con lo mesiánico (no puede redimirse plenamente, es decir, dejar de ser lo que es), porque entre ambos la relación es antagónica, es decir, están regidos por fuerzas que poseen direcciones y trayectorias opuestas: mientras que

lo mesiánico se realiza como *intensidad*, lo profano se realiza como *caducidad y transformación*, movimiento. En este sentido, la concepción mesiánica de la historia que propone, y que es el ejercicio mismo de la praxis histórica, no apunta a una superación de lo profano (lo ético-político), sino a una *intensificación* –concentración– de su propia “esencia”, de sus fuerzas y potencias: de su *dynamis*⁸. Lo teológico e ideal funciona entonces como una suerte de *límite* (en el sentido matemático del término) al que tiende lo profano, una exterioridad radical y siempre inaccesible con respecto de la que se encuentra diferido, pero que le proporciona *sentido* en tanto que lo obliga a intensificar su propio ritmo: esa transitoriedad que se expresa en el hombre, a la vez, como actividad productora infatigable y como reconocimiento de su propia caducidad, de la brevedad del tiempo (de su tiempo).

Lo mesiánico de la historia es, por tanto, una promesa de *intensificación* de lo profano mismo: la promesa de que todo se transforme, pero también la esperanza de que nada quede sumido en el olvido, se dé como perdido e irrecuperable en el mundo. Una intensificación en la que, paradójicamente, nada se establezca ni como permanencia ni como olvido, nada se extravíe o se desvanezca *en y para* el tiempo (la existencia y la historia).

Por otra parte, en esta concepción mesiánica lo que la praxis persigue es, como decíamos, la intensificación de las fuerzas determinantes de la existencia: su precariedad y su transformación, en un movimiento constante, por ello, la redención, la promesa o la esperanza, no tienen que ver con un desprendimiento de la existencia sino con la posibilidad de restaurarla, en cada momento, en la variedad, multiplicidad y decadencia de sus múltiples instantes y detalles. Pero es una promesa y, por ello, más que designar una finalidad (un objetivo) anuncia el compromiso, el acuerdo, de hacer lo posible –de establecer las condiciones– para que lo prometido suceda. La redención –lo mesiánico– se refiere, entonces, a una praxis en la que todo *sentido* es dado por un compromiso y una responsabilidad: la de hacerse cargo de lo “no sido aun” de lo ya sido.

El hacer mesiánico, es decir, la *intensificación* de lo profano, lo que hace es intentar concretar alguna felicidad en lo profano mismo. Una felicidad que es la esperanza de que la praxis histórica sea capaz de

transformar permanentemente la realidad, inscribiéndola en un movimiento perpetuo. La felicidad –entendida como cualquier pequeña caducidad realizada- es aquello gracias a lo cual el *límite*, lo teológico, siempre impresentable e inaccesible, se hace presencia e inscripción en lo profano mismo; y es también el momento en el que todo lo terreno decae, a saber, se transforma en sobre-vivencia, se hace lenguaje (en un sentido no referencial e instrumental del término), se hace alegoría, rastro y resto. Por ello, entre pensar y praxis histórica no existe distinción ni distancia, porque la felicidad en tanto que promesa de redención de lo profano, sólo puede realizarse como lenguaje, como la potencia más genuina del decir. En otras palabras, lo profano se *intensifica* cuando los acontecimientos y fenómenos se hacen escritura, cuando *son-en-el-lenguaje*, porque solo así podrán hacerse “citables”, sobre-vivir a la autoridad de su presencia, y reinscribirse en la transitoriedad del mundo siendo otro de sí, transponiéndose, y en tal sentido apareciendo como potencias de por-venir. Por ello, cuando explica su idea de redención nos dice: “...solo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos”⁹. Podemos decir, por tanto, que la concepción mesiánica de la historia sólo puede darse en una experiencia *con y por* el lenguaje: una experiencia que esté determinada por la comunicabilidad, por la constante convocatoria del “decir-se de lo otro”

Como decíamos, la intensificación del orden profano (ético-político) sólo acontece en la forma de lenguaje, más específicamente, acontece en el momento de la escritura y no del habla, en algo que Benjamin denomina una “imagen verdadera” o una “imagen dialéctica”. Una “imagen verdadera” no es un artificio de representación, ni tampoco es el cumplimiento u objetivación de intenciones y requerimientos subjetivos, por el contrario, es una suerte de presencia no presente, una presencia póstuma que, como rastro, está cifrada inadvertidamente en las significaciones que se han realizado, que han “vencido”, justamente como aquello que éstas han oprimido o truncado. Benjamin describe la “imagen verdadera” de la siguiente manera:

...las cosas (...) alienadas son ahuecadas y acarrearán consigo, como cifras, significaciones. De ellas se apodera la subjetividad en la medida en que deposita en ellas intenciones de deseo y de miedo. Por (el hecho de) que las cosas fenecidas se instituyan en imágenes de

las intenciones subjetivas, se presentan como no pretéritas y eternas. Las imágenes dialécticas son constelaciones entre unas cosas alienadas y una significación que entra (en ellas), deteniéndose en el instante de la indiferencia de muerte y significación¹⁰.

En efecto, es una constelación en la que se produce la post-vivencia de lo comprendido. Una “imagen verdadera” es el anuncio de una comparecencia, no es nunca una referencia o una representación, sino el *modo segundo* –póstumo, alegórico- en el que se hace presente lo que no puede estar presente. En tanto que cita no permite, ni da lugar, a la contemplación sino a una suerte de “mirar pensativo”: un mirar que indaga, busca, compone, reintegra. La mirada se realiza como pensamiento ante lo truncado, lo irresuelto, lo incompleto, porque allí debe proceder rehaciendo los vínculos, estableciendo las conexiones, elaborando las contigüidades que no están presentes y no son evidentes. La “imagen verdadera” es propiamente un momento de inflexión, un quiebre de la continuidad y la permanencia tanto de los significados como de las representaciones, de las estructuras de interpretación establecidas y autorizadas, porque implica un reconocimiento que rehúye las similitudes y se dedica a explorar las diferencias, lo que aparece disconforme, y por ello mismo requiere que lo epistemológico se contamine del *ethos* de la vida, que lo ideal se contagie de transitoriedad, que el conocimiento se realice como crónica y glosa.

Dado que lo profano está determinado por la caducidad, Benjamin propone una comprensión discontinua tanto del devenir histórico como de la temporalidad misma, en la que éstos no proceden constituyendo unidades secuenciales ni “extáticas”, sino unidades catastróficas, es decir, unidades en las que cada ahora o cada proposición es un estallido, una dislocación, gracias a la que un nuevo ordenamiento, por mínimo que éste sea, se instala, acontece, recomponiendo como “ahora” los trozos arruinados de lo ya sido. Un devenir y una temporalidad que no están regidos por la causalidad o la continuidad, sino por potencias interruptivas, en los que la significación ocurre en las rupturas, las crisis, los cambios violentos de dirección; en este sentido, el progreso no es un concretarse indetenible de lo mismo, sino muy por el contrario el sobrevenir de unos instantes “iluminadores” que desgarran la continuidad y re-hacen el curso de los acontecimientos, transformando *lo mismo* en algo otro. El sentido de la

praxis histórica, entonces, se revela en la capacidad del pensar para establecer rupturas, fisuras y quiebres, para dar lugar a lo impredecible, a lo no anticipado, y permitir que lo incumplido, lo pendiente, se haga presente. En este sentido, la discontinuidad se presenta como el mecanismo práctico del deber de *hacer justicia* a lo que es excluido porque se ha quedado sin expresión, sin medio de comunicabilidad, es entonces un mecanismo que opera –alegóricamente– devolviendo la palabra.

La discontinuidad, como mecanismo de la historia, es posible porque involucra una noción de temporalidad (de tiempo real, vivido) en la que cada “presente” no es sino un punto de inflexión en el que lo sido se inscribe de modo siempre distinto, se reordenan produciendo significaciones inéditas, nunca antes delineadas. En cada ahora se re-inicia el tiempo todo, porque se trastoca su sentido, su orientación y su figura. En este sentido, el ahora es radicalmente un lugar de *pro-ducción*, por ello la actualidad actúa, por una parte, desde el reclamo y la exhortación que proviene de los modos no realizados en lo ya sido, y por la otra, como el quiebre de todo porvenir anticipado en la recuperación de lo truncado, de lo oprimido o suprimido de lo ya sido. Solo hay propiamente praxis histórica cuando el acontecimiento nunca sucedido llena el ahora, y en tanto se da según lo anulado en el pasado, como su no haber sido aun, transforma el ahora en un instante de estallido, que se instala en la temporalidad como una presencia instantánea. Benjamin, apunta:

En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La aprehende para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia; así (también) hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una determinada obra de la obra de (toda) una vida. El resultado de su proceder consiste en que en la obra (determinada) está (a la vez) conservada y suprimida la obra de (toda) una vida, en la obra de (toda) una vida la época, y en la época el entero curso de la historia¹¹.

Por otra parte, el presente puede ser “ahora”, actualidad que actúa, únicamente en el momento en que sobreviene una imagen verdadera.

Se hace necesario, en este punto, indagar con mayor precisión acerca de qué concibe Benjamin como una “imagen verdadera” o una “imagen dialéctica”. En algunos apuntes compara estas imágenes con las fotografías, más con las “placas fotosensibles” (los negativos) que recuperan la luz, que con las copias que figuran esa recuperación a la manera de una “representación”. Esta comparación, que puede parecer simplemente un recurso retórico, da pie para hacer algunos comentarios que nos permiten comprender de qué forma la imagen verdadera es recurso privilegiado de la praxis histórica.

Entendidas como emblemas de la imagen verdadera, las placas fotosensibles tienen las siguientes particularidades: primero, en ellas se imprime, se “escribe” podríamos decir, de modo inverso, invisible y como pura potencialidad, el registro de algo ya sido. En este sentido, la placa fotosensible es lo radicalmente otro de la imagen-representación, de la imagen-objeto, de aquello que se constituye de acuerdo con las formas y operaciones espontáneas de la subjetividad. Las placas fotosensibles (los negativos) no son una figuración sino una impresión desde la que la figuración (la imagen-objeto) puede ser revelada (siempre además de distintas formas). En ellas lo dado –lo ya sido, lo fotografiado– se inscribe, se graba, se marca como potencia de figuración y ausencia de figura, nunca como presencia. En efecto, la placa fotosensible es una suerte de *lugar* en el que la figura se encuentra oculta, velada, encubierta (como un secreto). Segundo, la fotografía, justamente, porque es el producto de un registro mecánico produce unas imágenes que no son “artificios” intelectuales ni subjetivos, es decir, que no se presentan conformadas de acuerdo a los órdenes, jerarquías, imperativos formales o semánticos propias de la subjetividad o de la construcción perceptiva humana, no se presentan como imágenes intencionales; por ello, por lo que la fotografía es, un registro, recoge aquello mismo que estaba allí, tanto lo visible –lo que el fotógrafo ordenó perceptivamente– como lo invisible –aquello en lo que el fotógrafo no se fijó, aquello que a su mirada aparecía como mero “entorno”-. En virtud de esa suerte de indiferencia formal y semántica la fotografía registra una situación y hace posible que se manifiesten todos y cada uno de sus detalles, haciendo visible aquello que para la percepción inmediata pasa por “invisible”, aparece entonces aquello que en la experiencia, fenoménicamente, estaba “ausente”. Podemos decir, entonces, que en la placa fotosensible, lo

sido “está, a la vez, conservado y suprimido” en su plenitud, contenido pero no presente.

La “imagen verdadera” opera como una suerte de placa fotosensible del lenguaje en la que trozos, fragmentos, elementos, lugares de lo ya sido se graban y se imprimen como potencia de significación y de sentido, más allá de cualquier determinación subjetiva y de todo conocimiento estructurado. Es un modo del lenguaje propio del mundo moderno, específicamente en su momento tecnológico, por ello, el pensar que se realiza como praxis histórica es, en sentido estricto, una potencia propia de este mundo in-habitable. En este sentido, hay que advertir que la “imagen verdadera” es contraria al recuerdo o la narración, tanto porque pertenece a un momento específico del mundo (el regido por la tecnología y la virtualidad) como porque en ella lo que se manifiesta es justamente lo sido que no pudo ser, lo sido nunca presente, lo sido que aun resta pendiente. Mientras que en el recuerdo o la narración (propias del mundo pre-moderno) lo que se actualiza es aquello que logra realmente adquirir figura, que logra constituirse, en las formas tecnológicas regidas por el “registro” lo que se da es una potencia. En esta diferencia entre “imagen verdadera” y narración se anuncian dos elementos que son fundamentales para comprender lo que la praxis histórica implica, por una parte, la “imagen verdadera” es un producto ligado a una cierta dimensión “estética” del saber; por la otra, lo que ella propicia al pensamiento es justamente el conversión de la opresión en potencia de significación y sentido.

En efecto, gracias a la “imagen verdadera”, un “ya sido” oprimido puede figurarse y revelarse (hacerse conocimiento) en un presente, pero de un modo particular, es decir, nunca presentándose, sino más bien aludiéndolo y dislocándolo, desarticulándolo y desti-nándolo a su transformación. Esa figuración es posible porque entre lo sido y la actualidad activa se produce una constelación de legibilidad, es decir, un encuentro de mutuo reconocimiento, una conexión, por ello mismo, esta *imagen* no es objetivable, no se da como representación: tiene siempre la contextura inasible e inapropiable del relámpago, de esa iluminación inesperada que quiebra el orden de lo visible y atemoriza. En ella no se recupera el pasado o lo sido sino que se expone, se manifiesta, la posibilidad de su redención, de hacer presente aquello que en eso sido nunca fue.

Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo determinado, dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada. Y este advenir “a la legibilidad” es un determinado punto crítico del movimiento en su interior. Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él, cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él la verdad está cargada de tiempo a reventar. (...) No es así que lo pasado arroje luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. En otras palabras: (la) imagen es la dialéctica en suspenso. Pues mientras la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no de naturaleza temporal, sino imaginal¹².

La “imagen verdadera”, genuina, es una dialéctica en suspenso, en la que nada se concreta, mucho menos se supera.

El rastro: la praxis alegórica

Si la “imagen verdadera” es una impronta, una inscripción, es también en esa misma medida una *escritura*: pertenece al modo póstumo del lenguaje, en el que la palabra se hace sobre-vivencia y existencia segunda¹³, y se incorpora al mundo como potencia de significación y no como significado. No cualquier escritura sino una *escritura histórica*, es decir, una escritura que recupera lo troncado, lo olvidado, y que, en esa misma medida, se presenta como alegoría.

La noción de alegoría de Benjamin es compleja; en su libro *El origen del drama barroco alemán*, nos dice:

Este es el corazón de la manera alegórica de mirar del barroco, una explicación secular de la historia como la pasión del mundo; su importancia reside únicamente en las estaciones de su declinación. Mientras más grande la significación, mayor la sujeción a la muerte, porque la muerte cava más profundamente la mellada línea que demarca la naturaleza física y la significación¹⁴.

La alegoría nos coloca ante una comprensión mundana y agónica del mundo (la caducidad y la transitoriedad de lo profano), en la que la

experiencia inmediata es sustituida por los modos de su sobre-vivencia, en la que la significación es siempre un evento póstumo, vinculado a la muerte de lo natural y a su sobre-vivencia en el lenguaje, en el pensar –en la cultura, la sobre-naturaleza-, ya que sólo en ellos se da, para Benjamin, el “sufrimiento del mundo” como ese “dato”, ese acontecimiento, que marca y determina su hacerse, su movimiento.

En *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin delimita su noción de alegoría por dos vías, primero, contraponiéndola a la idea de símbolo, y después, adentrándose en el modo particular en que la alegoría re-presenta lo ya sido –el mundo- y se da a la lectura, a la comprensión. La primera vía: tanto el símbolo como la alegoría son modos imaginales –no conceptuales- gracias a los que las ideas se dan al conocimiento. El símbolo es el modo de expresión de lo teológico, la alegoría, por el contrario, es el modo de significación de lo profano. Mientras que el símbolo es una suerte de encarnación de la idea en la que ésta se presenta en una imagen que manifiesta íntegramente su “ser”, la alegoría es el registro de una significación –siempre provisional- en el mundo, entendida como un momento del “ser”, en el que éste se hace visible, legible, en circunstancias determinadas. En el símbolo la idea se expresa en su totalidad y de modo instantáneo (a la manera de una intuición), por el contrario, en la alegoría una significación –un aspecto, un modo- se exhibe dialécticamente mostrando la distancia –el hiato- que lo separa del “ser” mismo que traduce. En efecto, en la representación simbólica, debido a su condición teológica, la caducidad de la existencia, de la naturaleza (*physis*), se manifiesta como una victoria, se hace idealidad y permanencia, se da más allá del devenir como realización, cumplimiento y transfiguración, en ella el mundo manifiesta su elevación (su espiritualidad), hace patente su rostro redimido, y el hombre se revela en su libertad. Por el contrario, en la representación alegórica la caducidad de existencia, de la naturaleza (*physis*), evidencia su agonía, en ella el mundo muestra su fugacidad y su decaimiento, la historia hace patente su semblante moribundo, y el hombre exhibe sus sujeciones. Por ello es la alegoría, dice Benjamin, la representación que le concierne propiamente a la praxis histórica y a lo profano, ya que en ella se despierta una pregunta esencial, a saber, aquella pregunta enigmática que indaga acerca de la naturaleza misma de la existencia humana y de la historicidad de cada individuo y de la humanidad toda. En este senti-

do, la alegoría representa el hacerse mismo del espacio de la historia, ya que lo que hace presente, lo que convoca, es la difícil y siempre irresuelta conexión entre el hombre y el mundo, entre naturaleza y cultura, en la forma de un significado fallido, ruinoso, fragmentario.

La alegoría mira la existencia, como también el arte, bajo el signo de la fragmentación y la ruina.¹⁵ La experiencia de la alegoría, que se adhiere a las ruinas, es propiamente la experiencia de la transitoriedad eterna¹⁶.

La segunda vía: en tanto que representación imaginal, la alegoría es en sí misma paradójica, ya que es, a la vez, “convención y expresión; y los dos son inherentemente contradictorios”¹⁷. Al ser una convención, la alegoría es un signo, es decir, es una grafía en la que se traduce de modo simple, frío, codificado y evidente lo sido, lo ya existente; una grafía que pretende funcionar además como registro y cifra, como lugar en el que se alude lo no sido aun, lo truncado y oprimido. Por el contrario, en tanto que expresión, la alegoría es un dispositivo que obliga a una lectura irruptiva, que asalta y desvía lo ya dicho, que desarma y desarticula lo presentado. Esta lectura irruptiva a que obliga la alegoría tiene su origen, a decir de Benjamin, en el modo mismo de su presencia, en la forma cómo aparece: En efecto, primero, en la alegoría, al igual que en la escritura sagrada o en los jeroglíficos (propias del ámbito simbólico), la palabra tiende hacia lo visual, es decir, se presenta como un “complejo único e inalterable” en el que materialidad y significación conforman una sólida unidad, sólo que en el caso de la alegoría este complejo se realiza *en y desde* el orden de lo profano, y se manifiesta como un “paisaje primordial petrificado”, dice Benjamin, en el que aquello que en el ámbito de lo sagrado es plenitud y totalidad orgánica aparece como rastro, como ruina, y se convierte, entonces, en un fragmento amorfo. En este sentido afirma: “En los terrenos de la intuición alegórica la imagen es un fragmento, una ruina (...) La falsa apariencia de totalidad se extingue”¹⁸ y lo que queda es eso que *resta*: reliquias, escombros, desechos, excedentes, rastros dispersos que requieren de un trabajo de reconfiguración y reinscripción. Segundo, las alegorías son las ruinas del pensamiento, y en ellas la idea desciende a lo profano, se muestra como existencia segunda. Lo ya sido sólo puede, para Benjamin, hacerse presente para lo profano como ruina, no en la figura atemporal y permanente

de lo espiritual, de lo simbólico, sino en el resto que sobre-vive a su decadencia, la idea *existe* en lo profano como alegoría, no en la figura plena de un símbolo sino en las formas fallidas y menores en las que significaciones provisionales se encarnan y se dan constantemente a labores de comprensión. Tercero, al ser una ruina del pensamiento, la alegoría se da como una escena construida en la que los restos se instalan desordenadamente, sin exhibir ningún ordenamiento lógico y sin vincularse entre ellos de forma unitaria; una escena compleja compuesta por múltiples elementos contiguos, simultáneos.

La alegoría exige una lectura irruptiva justamente porque los restos escenificados sólo se ensamblan entre sí y adquieren sentido gracias a una lectura, un pensar, que produzca, que elabore, en cada caso, los vínculos, las conexiones, los recorridos, los caminos; una lectura, un pensar, que recomponga, que restaure una significación inaugural. En este sentido, la alegoría es una re-presentación potencial, que está a la espera de un desciframiento ya que no puede encontrar la plenitud del significado en ella misma. Por ello, en la escritura alegórica, afirma Benjamin, “se quiebra el lenguaje hasta adquirir un significado transformado e intensificado en sus fragmentos.” La escritura alegórica es un lenguaje de *rastros* pero es, en la misma medida, lo que resta del lenguaje –del significado– en su encarnación, en su hacerse existencia: lo que sobre-vive a la muerte, lo que persiste fragmentario y truncado para que algo sea en él nuevamente recogido.

Del ser histórico al ser de la historia

La praxis histórica –el hacerse mismo de la realidad– está vinculado, en el mundo moderno y técnico, con un abrirse del hombre a la condición profana de su existencia, es decir, con un modo de comprensión en el que los significados y esquemas “eternizados” cedan su lugar a una significación provisional, transitoria, que sólo puede ocurrir como entrega a la labor de *hacer justicia*. En este sentido, la praxis histórica es una constante intensificación de la transitoriedad y la caducidad, en la que la recuperación de los restos de aquello sido que ha sido suprimido u oprimido, es una apertura al porvenir, a aquello que aún resta por hacer. Un conocimiento que, al instaurarse como acción ético-política, se teje entre fragmentos dispersos y olvidados, y que acontece cuando el hombre depone sus certezas y su auto-re-

ferencialidad y se dirige hacia algo otro: lo oprimido, lo que solicita reivindicación. En definitiva, cuando la justicia se ubica por sobre la libertad, y el hombre se hace y se comprende primero en su tarea, después en sus aspiraciones.

Desde la perspectiva de este *hacer justicia*, todo pensar es un ejercicio transitivo en el que lo enmudecido encuentra palabras para nombrarse y donarse como posibilidad de significación. Por ello, en la praxis histórica el sujeto excede la subjetividad y se encarna en la “colectividad oprimida y agonizante”, en los vencidos. La significación, entonces, no es propiedad ni constitución de un “ser histórico” sino que es el legado, siempre póstumo, del *ser de la historia*. ¿Cómo comprender este tránsito: de un “ser histórico” a un *ser de la historia*? Podemos decir que tiene que ver eso que al inicio denominamos el sujeto-lenguaje, o el sujeto-discurso, un sujeto fundamentalmente intersubjetivo, que excede cualquier individualidad marcándola desde el entre-todos –o el con-los-otros- que es su único sustrato. En algún sentido, el “sujeto de la historia” es el encuentra con una “experiencia de la pasividad” en cada sujeto concreto, a saber, una experiencia en la que el sujeto se depone, abandona su intencionalidad, en su encuentro con los Otros y con lo sido, con la “humanidad”, para darse a la escucha de la tarea que le ha sido asignada. La experiencia de la pasividad es aquella en la que la acción humana –su actividad- responde a una afección producida por eso Otro que lo asalta.

El *ser de la historia* es un *entre-todos* –tiene una consistencia política- en tanto que es aquello mismo que se hace –y se deshace- en la historia, a la vez, como su productor y su dominio, como su sujeto y su cuerpo, como su mandatario y su víctima. Un *ser de la historia* que no es anónimo ni es pura concreción espiritual, sino que es siempre cada hombre capaz de desenmascarar las sombras y las fisuras del presente, gracias a la alianza secreta que establece con las deudas pendientes de las generaciones y las víctimas pasadas, o excluidas.

Frente al *ser de la historia*, la tarea de cada sujeto (el *hacer justicia* mismo) es hacerse de significaciones *en y para* lo profano, dar lugar a que la redención de lo truncado pueda acontecer en la existencia, como momento, como transformación del presente. Para el hombre, para cada hombre, se realiza allí una “*experiencia*” que tiene la forma de una pasión que se vuelve acción de comunicar, y que da lugar,

como escritura, a nuevos sentidos capaces de incidir efectivamente sobre la realidad, haciendo estallar la continuidad de “lo mismo”.

Volviendo al inicio, decíamos que el pensar, tiene una dimensión práctica irreductible que está vinculada a la necesidad de modificar tanto los lugares como los modos tradicionales y autorizados con los que el hombre ha intentado comprender-se comprendiendo el mundo, igualmente decíamos que la labor que urge al pensar anida en la capacidad que tenga para *comentar*, *glosar*, la propia realidad en la que se encuentra y acontece, detallarla y deslindarla, hacerse cargo de ella en sus fisuras y pérdidas. En el comentario, en la glosa, el pensar deja de hacerse a la manera de un sistema de deducciones conceptuales y se convierte en una reconfiguración de las significaciones en el mundo, deja los espacios de la idealidad y la contemplación para darse como acción, como labor transformadora, interrumpiendo las lógicas consolidadas. Se convierte, por tanto, en un pensar que no se hace desde mediaciones y representaciones sino que las *usa*, se las apropia y las profana, adentrándose en el tejido de la existencia, en sus diversos lugares, y en las conexiones que lo conforman.

Transitar del ser histórico al *ser de la historia* implica, como decíamos, hacer justicia a ese nuevo “sujeto” que, para Benjamin, son aquellos que han sido vencidos y oprimidos de múltiples formas por la cultura, por el conocimiento, por los sistemas de dominio, por las estructuras ideológicas establecidas. Este *sujeto de la historia* nunca está dado, por el contrario, acontece y se constituye en la praxis histórica misma, operando simultáneamente como el que lo genera -lo anima- y el que lo custodia. Sin embargo, este *sujeto de la historia* no es, como podría pensarse, una figura exclusivamente intelectual, sino que es una figura del compromiso y la solidaridad, en la que el comprenderse –el tomar conciencia de sí- es para cada hombre un hacerse cargo de las deudas y de su tarea irrenunciable para con el mundo, para con el pasado, para con los otros. Se hace presente, entonces, en cada sujeto que no se resigna a limitar lo real a lo dado, ni a entender su presente desde la “eterna ‘imagen’ del pasado” que los discursos vencedores le imponen, un sujeto que se impone la tarea de insertar una transformación crítica en su situación, en el estado de cosas que le toca vivir. En cada sujeto que se sumerge en el subsuelo del presente, en los sedimentos sobre los que se erige, para recuperar

las necesidades y carencias que aun requieren ser otras de sí. Porque esa transformación crítica que es la labor propia del *sujeto de la historia* debe ser comprendida como un *dar lugar* a lo que aun no se ha realizado de lo sido, a lo no sido todavía, ese pasado que enriquece el presente y lo despierta a esos significados que al interior de sí mismo se habían convertido en olvido, se habían abandonado. *Dar lugar*, en el presente a lo otro de sí, a una nueva actualidad, a una inédita conformación. El *sujeto de la historia* es aquel que se hace de la remembranza, que puede despertar ante la constelación de lo pasado y lo presente, que recupera lo vencido del olvido y, en lo profano, lo redime como aquello aun no sido, como sobre-vivencia.

Notas

1 Benjamin 1982, K2, 3.

2 Algunos ejemplos del diagnóstico hecho por Benjamin. En el ensayo *Experiencia y pobreza* (1971a, p. 215), nos dice: "...la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual tal vez no es tan raro como parece. Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas sino más pobres en cuanto a experiencias comunicables. Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que mana de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano."; igualmente en *El narrador* (1981, pp. 112 y 119), advierte: "...la cotización de la experiencia ha caído y parece seguir cayendo libremente al vacío. Basta echar una mirada a un periódico para, corroborar que ha alcanzado una nueva baja, que tanto la imagen del mundo exterior como la del ético, sufrieron, de la noche a la mañana, transformaciones que jamás se hubieran considerado posibles. Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aun no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos. (...) jamás las experiencias resultantes de la refutación de mentiras fundamentales, significaron un castigo

tan severo como el infligido a la estratégica por la guerra de trincheras, a la económica por la inflación, a la corporal por la batalla material, a la ética por los detentadores del poder. Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en el que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerzas de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano”. Y “Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. No siempre son ignorantes o inexpertos. Con frecuencia es posible decir todo lo contrario: lo han “devorado” todo, “la cultura” y “el hombre”, y están sobresaturados y cansados. (...) Al cansancio le sigue el sueño, y no es raro por tanto que el ensueño indemnice de la tristeza y el cansancio del día y muestre realizada esa existencia enteramente simple, pero enteramente grandiosa para la que faltan fuerzas en la vigilia”.

3 Giorgio Agamben (2009, pp. 15-16) expone magistralmente esta labor del pensamiento que propone Benjamin, cuando nos dice: “Una obra crítica o filosófica, que no tenga en cierto modo una relación esencial con la creación, está condenada a girar en el vacío, así mismo una obra de arte o de poesía, no contenga en sí una enseñanza crítica, está destinada al olvido. Pero hoy, separados en dos sujetos diversos, las dos buscan desesperadamente un punto de encuentro, un umbral de indiferencia en el que recobrar la unidad perdida. (...) Y si, en un último análisis, a pesar de sus diferencias de rango, fundaran sus raíces en un terreno o en un lugar común, ¿en qué consiste su unidad? Puede ser que el solo hecho de reconducirlas a una raíz común sea pensar la obra de la salvación como parte del poder de crear que permanece inserto en el ángel y puede, por tanto, volverse sobre sí mismo. Y como la potencia anticipa el acto y lo excede, así mismo la obra de la redención precede aquella de la creación; y, aun más, la redención no es sino una potencia de crear permanentemente pendiente que se vuelve sobre sí, se “salva”. ¿Pero qué significa aquí “salvar”? Puede ser que algo no se anule, en la creación, que no esté en última instancia destinado a perderse. No sólo la parte que en cada instante se ha perdido y olvidado, el gasto cotidiano del pequeño gesto, de la minúscula sensación, de aquello que atraviesa la mente en un relámpago, de la quebrada palabra desperdiciada que excede por mucho tiempo la piedad de la memoria y el archivo de la redención...”.

4 “¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? ¿Acaso las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que jamás pudieron conocer? Si es así, entonces existe un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra.

Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación.” (Benjamin 2009).

5 “Comparar los intentos de los otros con la empresa de la navegación, en que los barcos son desviados por el polo norte magnético. *Este* polo magnético: hallarlo. Aquello que para los otros son desviaciones, para mí son los datos que determinan mi curso. –Sobre las diferenciales del tiempo, que para los otros perturban los “grandes lineamientos” de la investigación, erijo yo mis cálculos.” (Benjamin 1982, N1.2)

6 Benjamin 1982, K1, 2,

7 Benjamin, 2009, p. 141.

8 “Pues en la felicidad todo lo terreno aspira a su ocaso, y sólo en la felicidad le está destinado hallar el ocaso. –Entre tanto, la intensidad mesiánica inmediata del corazón, del hombre individual interior, transita, desde luego, a través de la infelicidad, en el sentido del sufrir. A la *restitutio in integrum* religioso-espiritual, que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal; el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad, pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad” (Benjamin 2009, pp. 141-42).

9 Benjamin 2009, Tesis sobre filosofía de la historia III.

10 Benjamin 1982, N5, 2.

11 Benjamin 2009, Tesis sobre filosofía de la historia XVII.

12 Benjamin 1982, N3, 1.

13 La palabra, el nombre, es siempre una vida póstuma, una segunda forma de existencia, en la que algo permanece siendo en una textura distinta a la pura facticidad.

14 Benjamin 1990, p. 129.

15 Benjamin 1982, J56a, 6.

16 Benjamin 1982, J67, 4.

17 Benjamin 1990, p. 125.

18 Benjamin 1990, p. 138.

Referencias

Agamben, G. (2009). *Nuditá*. Roma: Nottetempo.

Benjamin, W. (1971a). *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avila Editores.

_____ (1971b). *Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.

_____ (1981). *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

_____ (1982). *Das Passagen – Werk*. Suhrkamp Verlag.

_____ (1989). *Discursos Interrumpidos*. Madrid: Taurus.

_____ (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

_____ (1992). *Sprache und Geschichte: Philosophische Essays*. Reclam Ditzingen.

_____ (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Arcis y Lom Ediciones.

Algunas consideraciones acerca de la estructura del pensamiento “yo”

Gustavo Sarmiento
Universidad Simón Bolívar
gsarmv@usb.ve

Resumen Es bien sabido que la filosofía moderna pretende construir el saber filosófico a partir de la certeza máxima de la verdad “*yo existo*”, elevada al nivel de primer principio de la filosofía. El presente trabajo intenta ofrecer una explicación de la construcción del pensamiento “yo” y su empleo por parte del ente sentiente pensante que es el hombre para comprenderse a *sí mismo* como un *yo*, explorando algunas condiciones de posibilidad de la referencia a *sí mismo que lo constituye como un yo*.

Palabras clave yo, conciencia, auto referencia, alteridad.

Some considerations on the structure of the thought “I”

Abstract It is well known that modern philosophy aims to build philosophical knowledge on the highest certainty of the truth “*I am*”, considered as the first principle of philosophy. This paper contains an attempt to offer an explanation of the construction of the thought “*I*” and of the use of it by the thinking sentient being that man is, in order to understand himself as an *I*, exploring some conditions for the possibility of the self-reference that constitutes himself as an *I*.

Key words I, consciousness, self-reference, otherness.

Quelques considérations sur la structure de la pensée “Je”

Résumé Il est fort connu que la philosophie moderne a pour but reconstruire le savoir philosophique en partant de la plus haute certitude de la vérité «Je suis», élevé au rang de premier principe de la philosophie. Cet

article essaye de fournir une explication sur la construction de la pensée «je» et de son utilisation par l'être sensible pensant qui est l'homme pour se comprendre comme un *je*, en explorant quelques conditions de possibilité de la référence à lui-même qui le constitue comme un *je* pour soi-même.

Mots clés Je, conscience, autoréférence, altérité.

Como es bien sabido, la modernidad filosófica pretende construir el saber a partir de verdades de máxima certeza, relativas al propio ente que conoce y construye ese saber. La certeza inmediata –tal que ni siquiera puede ponerse en duda– y para cada quien de que *yo existo*, puesta de relieve por René Descartes, en virtud de la cual esta verdad es elevada al nivel de primer principio de la filosofía, unida a la certeza de que ese *yo* comprende, o conciencia –mas no de que sea una conciencia– y de que su concienciar o comprender está dirigido inmediatamente a algo –al margen de que ese algo sea real en sí mismo o ideal, mera representación, o, de manera más amplia, de que su *loque* o la naturaleza de su existencia sean correctamente comprendidos– es completamente excepcional, más aún: es única. Sólo estas tres verdades son evidentes de manera tan extrema y lo son sólo para ese ente. ¿Por qué ellas y sólo ellas son evidentes y de manera tal que su certeza resiste cualquier posibilidad de duda? ¿Cuáles son los fundamentos de que las mismas sean evidentes de ese modo para un ente particular –si hay tales fundamentos y si efectivamente son anteriores a las tres verdades y en cuál sentido lo son?–

En lo que sigue quisiera explorar brevemente algunos de estos fundamentos. Tal indagación forma parte de un proyecto de investigación más amplio, que pretende llevar a cabo una crítica de la modernidad filosófica mediante una discusión de sus basamentos históricamente surgidos. Pues bien, entre los fundamentos de los principios modernos están las condiciones que hacen posible y efectivo que el ente que en cada caso es cada uno de nosotros se vuelva sobre sí mismo y se comprenda como *yo*. Sin esta comprensión no es posible el conocimiento de la verdad absoluta de la existencia de un ente, ese mismo *yo*, sobre la cual se apoyan a partir de la modernidad múltiples construcciones filosóficas.

La certeza de tipo absoluto únicamente es posible para un ente que se conciencia y comprenda a sí mismo y, lo que es más importante, solo respecto de lo que le revela su facultad de concienciarse y comprenderse¹. Así pues, que algún ente, de entre los entes, pueda darse cuenta con evidencia apodíctica de las verdades fundacionales que pretende poseer la filosofía desde la modernidad se basa en la posibilidad y el acto de concienciarse, darse cuenta inmediatamente de sí mismo y comprenderse que sólo tiene un ente –el ente que puede pensar y decir: *yo*–. Esto es así en tanto sólo este ente está inmediatamente presente ante un ente, él mismo, al cual conciencia, comprende y (hasta) conoce inmediatamente de manera tal que ni siquiera le es posible pensar que la existencia y los atributos mencionados del ente presente –él mismo– no sean verdaderos. La razón de ello es que cuando el ente en cuestión conciencia, su concienciar es y no puede no ser, el mismo se mantiene en tanto está concienciando y no puede no hacerlo, y en virtud del auto concienciar que forma parte de ese concienciar se le revela inmediatamente. De la misma manera se le revela el conocimiento de su propia existencia cuando conciencia, y la misma no puede dejar de revelársele como necesaria. Finalmente, y también por esta razón, conciencia algo concienciado, sea esto lo que sea, y no puede dejar de hacerlo, de manera que la intencionalidad estructural de su concienciar se le muestra inmediatamente cuando conciencia y no puede dejar de mostrársele. El propio concienciar auto-consciente los hace actuales y los mantiene, con base en la no contradicción. De aquí surge la certeza absoluta. Pero la misma está limitada a las condiciones de su concienciar y comprender, que el mismo concienciar conciencia, ya mencionadas; a saber: la existencia del ente que conciencia, el propio concienciar y la intencionalidad del mismo.

El análisis de las condiciones de que el *yo* tenga certeza absoluta de las tres destacadas verdades referidas a sí mismo no pretende fundar la evidencia máxima de esas verdades, esto es claro, pues las evidencias en cuestión son inmediatas y necesarias para ese *yo*, y por lo tanto no presuponen otras verdades. Dicho análisis está al servicio de explicar por qué las mismas se muestran de manera evidente y absoluta al *yo* que conoce y sólo a él. Tales fundamentos valen únicamente para el conocimiento del *yo* –en tanto ente autoconsciente racional– cuando y sólo cuando se conoce a sí mismo, y no fundan la

evidencia y carácter apodíctico de ninguna otra verdad. Además, a partir de los mencionados fundamentos se puede delimitar el alcance y límites de lo verdadero con evidencia apodíctica para un *yo* a la existencia de un ente, el que se refiere a sí mismo como *yo*, pero no al conocimiento de todo lo que le pertenece, ni al de su esencia. Tiene evidencia máxima que el ente que se identifica en cada caso como *yo* conciencia –me refiero al acto de concienciar–, pero no la tiene que sea una conciencia ni que su esencia sea la de ser una conciencia. Asimismo tiene evidencia máxima que cuando ese ente conciencia siempre conciencia algo, pero no la posee que eso concienciado sea meramente para él, solas representaciones, en cada caso apariciones para una conciencia.

Además de lo anterior, al delimitar el alcance de las evidencias posibles y explicar su posibilidad y efectividad en el referirse a sí mismo de un ente particular que existe entre la totalidad de los entes, es posible dar cuenta de dichas verdades sin presuponer una perspectiva privilegiada, como de primera persona. A saber: aquella en la cual el que investiga parte de sí mismo, seguro de sí como conciencia cuya relación inmediata fundamental con la alteridad que conciencia es [y sólo es] la de tener conciencia de ello. Exponiendo las mencionadas verdades sin recurrir a esta perspectiva, las mismas no tienen que ser necesariamente puestas como primeros principios de la filosofía. Limitada la validez de esas verdades a la perspectiva del *yo*, se puede poner de relieve que a partir de principios que presuponen tal perspectiva no se puede derivar tesis sobre la totalidad del ente, pues desde la misma se comprende a los entes de manera relativa a su mostrarse a ese *yo*. Tesis correctas sobre la totalidad de los entes dependerán de una perspectiva más amplia, que considere de manera adecuada al hombre como un ente entre los entes.

Un ente que piensa, esto es: no meramente dotado de capacidad de sentir, sino uno que proyecta posibilidades sobre los entes que siente y, mediante esas posibilidades llevadas a conceptos, discurre respecto –por ejemplo– de entes particulares de múltiples clases, o acerca de totalidades de entes de clases diversas, y de este modo comprende y conoce verdades particulares y generales acerca de los entes, un ente como este tiene que ser auto consciente y ha de poder comprenderse a sí mismo. Tal ente ha de poseer una facultad de referirse a sí

mismo, en virtud de la cual se dé cuenta de que él es quien piensa, y por lo tanto se dé cuenta de sí mismo como el que piensa. De lo contrario, no tiene sentido hablar de pensamiento. No puede haber pensar sin algo –un ente que entonces es alguien– que piense y ese ente no puede pensar sin darse cuenta de que piensa. Referirse a sí mismo es algo que viene con su pensar, en tanto es possibilitado y efectuado por ese pensar. Tan pronto como semejante ente piensa y comprende algo, se piensa y comprende a sí mismo como un *yo*, que comprende eso comprendido como lo que en cada caso sea.

Como tipo de concienciar algo, comprender requiere pensar². Por su parte, el pensar *intende*³, está dirigido a, persigue comprender. Pensar algo es tratar de comprenderlo mediante actividades variadas del pensar –conceptualizar, juzgar, razonar, querer, pedir, ordenar, y así sucesivamente–. El pensar pone en marcha al comprender, esto es: a la actividad de comprender, independientemente del mayor o menor éxito en comprender lo que se intenta comprender⁴, o incluso de que se fracase. Al intentar comprender –y por la propia naturaleza del comprender– el pensar tiende hacia el resultado, la comprensión de algo. El ente que piensa intenta comprender, en primer lugar entes y, posteriormente, mediante diferentes combinaciones de variadas posibilidades de ser, intenta comprender relaciones entre entes, entre entes y atributos de entes; bien sea, relaciones particulares, bien sea, relaciones universales; o relaciones diversas del *yo* que piensa consigo mismo, o con otros entes, incluyendo a otros hombres, o diversas relaciones entre hombres (morales, sociales, políticas, económicas), *etcétera*. Comprender requiere pensamiento y el pensamiento está dirigido hacia la comprensión de algo, ambos se corresponden. No puede haber comprensión sin pensamiento ni pensamiento cuya intención no sea comprender⁵.

El acto más simple de comprender consiste en proyectar o lanzar una posibilidad de pensamiento sobre un ente. El pensamiento efectúa dicho lanzamiento, en tanto comprende la posibilidad, porque la ha construido (o aprendido), y mediante el lanzamiento de la misma sobre el ente lo comprende. El ente que comprende también puede comprender-se, esto es: pensar-se mediante una posibilidad, lanzada hacia sí mismo. Esta posibilidad es la de *ser un "yo" para sí mismo*. La misma es la primera posibilidad de comprensión de su propio ser que

construye un ente que piensa y comprende. En cuanto tal, condiciona a cualquier intento posterior de comprenderse y conocerse a sí mismo, tanto respecto de las posibilidades y efectividades de su ser particular, como de su pertenencia a clases y esencias más generales de entes. Asimismo condiciona la posibilidad de comprender a los otros entes.

El contenido de esta posibilidad de comprensión, lo pensado y comprendido en ella por cada ente humano individual, es a *sí mismo como algo otro que el resto del ente*. Mediante dicha posibilidad de comprensión proyectada sobre él mismo y los otros entes – se trata de un pensamiento complejo, del cual una parte se dirige hacia sí mismo y la otra se dirige hacia lo que no es él mismo, habiendo entre ambas complementariedad– cada quien se discierne del resto del ente y se comprende a sí mismo en cada caso como un “yo”. La comprensión que cada ente humano individual tiene de sí mismo como algo otro que todo lo demás incluye como componente constitutivo a la comprensión que tiene de su referencia a sí mismo –es decir, la comprensión de su comprensión de sí mismo– y no es posible sin ella; sólo en tanto se da cuenta de que se comprende a sí mismo puede comprenderse a sí mismo. A la vez, la comprensión de sí mismo y de su auto referencia no son posibles sin la comprensión de la alteridad –esto es, de los entes otros que él mismo, o de cualidades de ellos, tomados individualmente o en pluralidades diversas, incluso hasta llegar a la totalidad de lo que no es él–. Es asimismo necesario que la comprensión de la alteridad esté acompañada de la comprensión de la referencia de él mismo a la alteridad –mediante la cual referencia comprende la alteridad–; únicamente en tanto comprende que se da cuenta de algo otro puede comprenderlo (en su existencia y *loque*, sobre la base de comprenderlo como algo otro). Se trata, pues, de comprensiones correlativas y complementarias que acaecen juntas en el ente pensante. Cuando el individuo humano se comprende como *yo*, comprende esta estructura y la lanza sobre los entes (incluyéndose a sí mismo).

Ahora bien, la comprensión de sí mismo y de su auto referencia, unidas a la comprensión de la alteridad y de su referencia a ello, están condicionadas históricamente por la comprensión que el ente pensante llega a tener de un ente como algo otro que todos los demás entes y su identificación con ese ente como sí mismo, es decir su comprensión de que un ente destacado entre los entes que él conciencia es él

mismo –en tanto es el ente que comprende–, la cual comprensión sólo es accesible a él. En este momento se da, a partir del pensamiento, una separación o discernimiento de sí mismo respecto de lo que no es sí mismo y la comprensión de lo primero como “yo” y de lo segundo como algo *otro*. Llegar a dicho discernimiento tiene como resultado que el ente pensante y comprensor pase a ser un *yo* para sí mismo.

A pesar de su aparente simplicidad, el pensamiento “yo” es un pensamiento complejo que surge cuando el ente consciente racional (humano) se vuelve sobre sí mismo a la vez que dirige su comprensión al resto del ente y se da cuenta de que él es algo otro que los demás entes. Esto hace efectiva la comprensión de sí mismo como “yo”, a partir de la referencia a sí mismo del ente que comprende. La estructura de esta referencia consiste en que este ente se piensa y se comprende a sí mismo, lo cual necesariamente está unido con pensar o comprender que se piensa y comprende a sí mismo. Además, pensar la referencia a sí mismo va acompañado de pensar y comprender su referencia a lo que no es él, la alteridad, pues ambas referencias se implican recíprocamente, no puede darse una sin la otra, se trata de correlatos. Lo que permite y hace posible al ente pensante humano discernirse de lo que no es él y comprenderse como sí mismo y algo otro que los demás entes es su propio pensar. Y viceversa, no es posible comprender otros entes sin comprenderse a sí mismo, por lo cual no es posible comprender entes en general sin comprenderse a sí mismo como yo.

La posibilidad y actualidad de referirse a sí mismo se basan en la posibilidad de auto comprensión, a su vez fundada en la posibilidad de comprensión de entes en general, la cual es hecha factible por la posibilidad de pensar que tiene el ente que en cada caso es cada uno de nosotros. Comprender-se es un modo del comprender. Lo peculiar del mismo es que el ente comprendido es el propio ente que comprende; su estructura, no obstante, es la misma de todo comprender. La referencia del pensar y el comprender es, pues, doble, así mismo en cuanto tal y a los otros entes en cuanto algo otro. Pensar esa referencia presupone discernir entre sí mismo (el yo) y lo otro.

La forma primera y fundamental del auto comprenderse es comprenderse como yo. Esta es la base de la comprensión de su propio ser individual. Correlativamente, la comprensión de los demás entes como algo

otro está en la base de la comprensión de sus *loques* particulares y de los diferentes *loques* bajo los cuales caen los entes. Sin que el pensar conciba –y por lo tanto el ente pensante comprenda– dicha distinción, este no puede pensar ni comprender algo así como *yo*. Por otra parte, La comprensión de sí mismo y de la alteridad es algo que se da de manera ordinaria, no se trata de una comprensión filosófica, sino común. Además, ella es condición de posibilidad de la comprensión inmediata e indubitable de su existencia que tiene el ente que comprende.

El pensar construye las posibilidades de comprensión correspondientes ya explicadas –ser *yo* y su correlato: ser *algo otro que el yo*–, las dirige hacia los entes y estos las aceptan. El discernimiento en cuestión hace posible comprender-se y conocer-se en tanto ente individual separado de lo que no es sí mismo. No se trata, evidentemente, de que con esto se produzca la división o separación real, sino de que el individuo humano llega a darse cuenta de ella, comprenderla y hasta hacerla objeto de conocimiento. Lo que ocurre tampoco es la construcción mediante el pensar de una separación del resto del ente, ni consiste en la puesta del *yo* y luego la puesta de lo que no es *yo*, algo así como à la Fichte. De lo que se trata es del reconocimiento por parte del ente consciente pensante de dicha separación mediante la comprensión de la misma a la cual llega en virtud de su racionalidad. Por otra parte, permítaseme reiterarlo, la comprensión de sí mismo como un *yo* no incluye el conocimiento de su propia esencia, ni como especie, ni como individuo particular, sino únicamente la comprensión de que existe y que es otro ente que los demás entes, sólo su discernimiento de los demás entes.

El discernimiento de sí mismo –llevado a cabo por el pensamiento– que da lugar a comprenderse como un “yo” permite a cada hombre distinguir de todo lo que no es él mismo. La distinción cardinal, que hace posible diferenciarse del resto de lo que no es sí mismo, es aquella en virtud de la cual se distingue de los entes que *conciencia inmediatamente*. En tanto la percepción sensible revela entes inmediatamente, es básico diferenciarse de lo que, siendo percibido sensiblemente, no es él mismo. Es a partir de aquello que siente, como modo originario de darse cuenta inmediatamente de existencias individuales, que el ente sentiente, una vez que llega a poseer pensamiento y comprensión, puede y en efecto logra una comprensión de sí mismo como algo otro

que el resto de lo que siente. Añádase a ello que discernirse de los entes –con sus atributos– que son otros que él y de los cuales tiene noticia inmediata es capital para la existencia humana. Esta transcurre entre entes, primero naturales –incluidos sus prójimos– y luego útiles contruidos por él mismo con crecientes grados de complejidad y hasta abstracción. Rodeado por este entorno en el cual se encuentra como echado a existir, el individuo humano vive su vida. Para él, la primera distinción, primordial para comprenderse como un “yo”, es separarse de los entes sensibles que no son él mismo. Por otro lado, tal distinción es la primera en ser comprendida históricamente, bien sea por cada individuo de la especie o en el haber llegado a ser de la especie misma. Tal es la génesis del pensamiento “yo”, de acuerdo con lo que hemos puesto de relieve. Solo cuando esto se ha logrado es posible, mediante un concepto de *yo* constituido, efectuar discernimientos más complejos que se apoyan en el distinguir originario; a saber: discernirse de entes, imaginados o ficticios, de los cuales no hay intuición sensible, de emociones y pasiones, de las facultades y sub facultades de concienciar y comprender, o de pensamientos (los diversos actos de pensamiento, la expresión de los mismos, lo pensado y significado en ellos), también de las emociones y pasiones, de las facultades propias y de las partes de ese ente, así como de sus propios atributos, que en realidad pertenecen al ente que en cada caso es uno mismo, también es posible diferenciarse de las acciones; hasta llegar a discernirse de entes culturales abstractos, como instituciones, creaciones artísticas diversas, diferentes formas del discurso, p. ej., literario, filosófico o científico; asimismo es posible diferenciarse de construcciones y totalidades abstractas, etc., etc. Así pues, el yo, con base en el discernimiento originario respecto de los entes sensibles que lo rodean, puede distinguirse de los demás entes, conocidos inmediatamente o no, cognoscibles o no, reales o imaginarios, y del ser de los entes en sus diversas manifestaciones, incluido su propio ser. El punto de apoyo para todo discernirse de algo otro, ser o ente, es alcanzar una comprensión de sí mismo como *yo* a partir de diferenciarse de los entes entre los cuales se encuentra echado.

Llegar a ser un “yo” para sí mismo pasa, pues, por discernirse respecto de los demás entes que son conocidos inmediatamente, esto es, de los entes percibidos. Esto consiste en distinguirse a sí mismo de los demás entes entre los cuales se encuentra, pues así es como estos están dados. Ahora bien, con base en la relación inmediata de estar

unos entre los otros que tienen los entes que conciencia inmediatamente, incluido él mismo, tal discernimiento es numérico y consiste en comprender las distinciones numéricas que existen entre los diferentes entes que percibe inmediatamente, en virtud de las cuales se le revela una pluralidad de entes percibidos y cada uno de ellos no es ninguno de los demás; a lo cual se añade comprender que él mismo se distingue de esa manera de los demás entes, o sea, que no es ninguno de ellos. La distinción numérica, que revela entes distintos, es posible en tanto se trata de entes que están unos entre los otros. La relación inmediata fundamental de los entes de "estar unos entre los otros" da lugar a la coexistencia de lo simultáneo y a la co-existencia o co-presencia de lo sucesivo, las dos maneras fundamentales de estar unos entre otros los entes y sus atributos. En cuanto los entes percibidos están unos entre los otros, a este respecto son –independientemente de las diferencias de esencia y/o atributos que haya entre ellos– unidades. Son unidades que están juntas, coexisten y están dispuestas en un orden determinado, o determinable, por las relaciones inmediatas concretas de estar unas entre las otras que guardan entre sí. En la pluralidad así conformada de unidades, cada una de ellas es otra que cada una de las demás, numéricamente diferente, en tanto es otro ente. Así se presentan los entes a la percepción sensible, bien sea, que sean reales en sí mismos, bien sea, que sean para una conciencia que los percibe. La situación relativa, derivada de la relación de estar o existir entre, o si se quiere: estar echado entre, determina la diferencia en cuanto al número. Tal situación se da en lo simultáneo y lo sucesivo, de manera que el discernimiento se mantiene a través de la sucesión de estados de los entes que son otros.

Así pues, el discernimiento entre sí mismo y el resto de los entes es en cada caso sólo para quien lo hace y consiste en comprender que como ente es numéricamente distinto que cualquier otro ente que conozca. El ente pensante discierne un ente con el cual se identifica como sí mismo. Hacerlo consiste en, por un lado, el discernimiento numérico de este ente y, por otro, la identificación con el mismo; a saber: darse cuenta y comprender que ese ente es él mismo. Se trata de identificarse consigo mismo con –y como– uno y el mismo ente y discernirse de cualquier otro ente. Sin esto no es posible decirse a sí mismo "yo".

Hasta ahora hemos examinado el discernimiento numérico de un ente

(entre los entes) que es en cada caso uno mismo; queda por indagar cómo se da la identificación de sí mismo con ese ente, es decir, consigo mismo. Aquí cabe poner [una vez más] de relieve que la distinción o discernimiento entre el *yo* y los demás entes requiere que los entes discernidos sean entes comprendidos y conocidos inmediatamente por ese *yo*, incluido él mismo. Para que ella sea posible, tanto el *yo* como lo que no es ese *yo* tienen que estar dados inmediatamente. Lo que no es el *yo* es conocido inmediatamente mediante la percepción sensible. En tanto es una *estancia* –en el sentido de ente individual auto estante– como cualquiera otro de los entes que percibe, el *yo* también está dado inmediatamente a sí mismo. Esta es, según sugiriremos más adelante, la única manera en que el *yo* puede ser comprendido inmediatamente para poder ser discernido de los demás entes. Por ahora, está claro que en el mundo de entes en el cual nos encontramos echados no es posible pensarse a sí mismo como un *yo* sin concebirse a sí mismo como una *estancia*, un ente individual auto estante entre los otros entes, el cual tiene un cuerpo. Queda pendiente determinar si ese cuerpo es algo constituido por un *yo* más fundamental, en sí mismo de naturaleza no corporal u objetiva, o si el ente que se dice yo es primordialmente lo que estoy llamando *estancia*, y no *cuerpo* ni *substancia*, para evitar, por un lado, considerarlo como un *interior* o un *subyacente*, y, por el otro, como algo que se reduce a un cuerpo o es mero cuerpo.

Esto es lo contenido en la distinción del ente en un *yo* y lo que no es *yo*. Ese *yo* se distingue de los demás entes sólo en que él es otro ente que ellos. Eso y sólo eso es lo allí comprendido y nada más se puede sacar de dicho discernimiento. Tal partición de la totalidad del ente tiene los condicionantes que hemos puesto de relieve. Por su parte, la deducción de ese discernimiento a partir de sus condiciones revela que la distinción entre el *yo* y el resto del ente es relativa al *yo* y no es una división absoluta de la totalidad del ente en dos clases completamente heterogéneas de ente, ni da pie a concluir que el ente esté dividido de esa manera. Se trata de una distinción relativa a sí mismo, en tanto el *yo* se identifica con el ente que discierne, él mismo, pero no incluye una distinción esencial entre *yo* y *no-yo*. No se puede concluir del discernimiento del yo respecto de los demás entes, pues no forma parte de su contenido, una distinción de esencia entre dos clases de entes: por un lado el ente racional autoconsciente

que conciencia y, por el otro, los entes cuya propiedad esencial es ser concienciados por el primero. Menos puede dar lugar a una división de la totalidad del ente en estas dos clases de ente. Para concluir en esta dirección se requiere algo más, que no está contenido en la comprensión inmediata que tiene cada individuo humano de sí mismo como yo. A saber: que el yo se muestre inmediata y originariamente a sí mismo como conciencia y lo otro que conoce inmediatamente como mero concienciado; o, puesto en otros términos, que lo que se revele inmediatamente sea una distinción de esencia entre una conciencia –o un concienciar auto consciente– y lo concienciado. Pero esto no está contenido ni se revela inmediatamente en el discernimiento que el *yo* hace de sí mismo. A partir de la modernidad se piensa que el volverse sobre el *yo* es volverse sobre sí mismo en tanto conciencia o ente cuya esencia es ser conciencia, o en tanto se es un concienciar, lo cual implica una relación con lo concienciado donde esto es algo otro que la conciencia en cuanto concienciado y cuya esencia queda determinada como la de ser concienciado y, por cierto, como algo distinto, secundario y fundado en el concienciar del ente que lo conciencia. Desde este punto de vista, la relación inmediata fundamental entre el *yo* y los entes concienciados es otra que la relación simétrica de estar unos entre otros en tanto unidades homogéneas. Ahora, la relación inmediata fundamental entre el *yo* y los entes por él concienciados es una relación asimétrica entre relacionados heterogéneos. A partir de este momento se piensa que la *alteridad* entre el yo y lo que percibe inmediatamente se basa en la distinción de esencias heterogéneas pero correlativas, donde una depende de la otra. Desde esta posición, la distinción entre conciencia y concienciado funda la alteridad, que sean otros, y, en consecuencia, el conocimiento de esa distinción funda el discernimiento de sí mismo (como conciencia) respecto de los entes concienciados.

Volvamos ahora nuestra indagación hacia la identificación consigo mismo del ente sensible y pensante humano. Ella consiste en comprender que un ente, al cual ha discernido (numéricamente) de los demás entes, es él mismo. Se trata de identificarse consigo mismo con –y como– uno y el mismo ente. Considérese la perspectiva del ente que conciencia [sensiblemente], pero aún no se ha dado cuenta de sí mismo como ente auto estante diferente de los demás entes. Si se quiere, de manera no rigurosa, podría decirse que no se ha dado cuenta todavía de su

propio cuerpo (por ahora algo así como si fuera una mera conciencia que tampoco se ha dado cuenta de que lo sea). Este ente tiene ante sí un conjunto de entes diferentes, incluido él mismo. Tal ente tiene que comprender esto, lo cual hace a partir de posibilidades de interpretación construidas por él mismo que le permiten pensar como entes y cosas diferentes unas de las otras a los múltiples entes que tiene alrededor, entre los cuales está él mismo en tanto *estancia* individual. Aquí se trata de la *entificación* o comprensión como ente de los entes individuales. La siguiente fase hacia el discernimiento, no solo numérico de un ente, sino de sí mismo como *yo*, consiste en identificarse con uno de estos entes, él mismo, o, de nuevo, si se quiere: con su cuerpo o a partir de su cuerpo, aunque esta es una manera ilustrativa, pero carente de rigor, de aproximarnos al problema, la cual puede conducir a un reduccionismo. Es por medio de su concienciar (autoconsciente) y su comprensión auto compresora, sin todavía identificarse con su propia *estancia*, con el ente entre los entes que es él mismo, que el hombre llega a diferenciar numéricamente su *estancia* e identificarse con ella. El punto de partida es el sentir, darse cuenta de que la siente, lo que es lo mismo que sentir-se, comprender que la siente cuando está sintiendo a otros entes y entre ellos a sí mismo. Mediante el pensamiento aplicado a la comprensión de su sentir a los otros entes y a sí mismo, este ente llega a diferenciarse o a reconocer que se diferencia numéricamente de los demás entes y a delimitarse, *entificarse* –en el sentido, no de hacerse ente, sino de comprenderse y, mediante dicha comprensión, reconocerse como ente– a sí mismo y, por cierto, reconocerse como ente otro que los demás entes. Parte de esta identificación consigo mismo consiste en delimitar hasta dónde llega el ente que es ese yo, dónde termina y comienzan los otros entes. Esto es posible en tanto el yo es un ente entre otros entes, lo cual hace posible a su vez diferenciar entre un ente y otros que lo rodean. Una vez hecho esto, sigue identificarse con esta *estancia* y esto es darse cuenta de que es uno mismo.

He aquí lo comprendido cuando se piensa el pensamiento "*yo*". En tanto toda comprensión requiere pensar y todo pensar está dirigido a comprender, la capacidad de comprenderse solo es posible para un ente que piensa y todo ente que piensa puede llegar a comprenderse. En cuanto a la investigación acerca de las condiciones de que el yo tenga certeza absoluta de las tres señaladas verdades referidas a sí

mismo, hemos abordado el necesario discernimiento de sí mismo respecto de la alteridad que da lugar a que el ente consciente pensante sea un *yo* para sí mismo. La comprensión de sí mismo como un *yo* que mediante dicho discernimiento logra el ente racional pensante está constituida por una doble referencia, a sí mismo como tal y a la comprensión de sí mismo (es decir, que ese ente se comprende a sí mismo, lo cual es no es posible sin la referencia a sí mismo). A esto se suma el correlato de la comprensión de sí mismo como yo, a saber, la doble referencia a la alteridad y su comprensión de la alteridad en cuanto tal (que ese ente comprende lo que no es él mismo, lo cual es no es posible sin la referencia a sí mismo). Este entramado de referencias comprensivas forma parte de las condiciones de que el *yo* pueda lograr certeza respecto de su propia existencia. Las condiciones del volverse sobre sí mismo son condicionantes de las proposiciones ciertas sobre sí mismo que dan inicio a la modernidad filosófica. A la vez, ellas revelan el carácter relativo al *yo* y no absoluto de las premisas modernas y dan razones para pensar que las mismas dependen de que el *yo* sea un ente entre los entes y no algo cuya esencia es concienciar o comprender. Esto a su vez da lugar a dudar que sean primeros principios necesarios de la filosofía.

He argüido que para comprenderse a sí mismo como un yo, el hombre, en especie o individuo, tiene que llegar a discernir un ente de los demás entes e identificarse con ese ente como sí mismo. El discernimiento es llevado a cabo mediante la aplicación en cada ente humano del pensar a la interpretación del sentir y lo sentido y la consiguiente comprensión de ello como un ente entre otros entes también comprendidos. La base de dicha comprensión es la existencia, unos entre otros, de los entes que se le revelan inmediatamente⁶. Como consecuencia de esta manera de existir el lugar o situación es una determinación relacional básica de cada ente. Por esto, para discernir un ente de los otros hay que comprender –lo cual ocurre en cada uno de nosotros de manera vulgar u ordinaria, no filosófica– la relación particular con los demás entes de estar entre ellos que es el lugar. Esto contiene la determinación, en el sentido de comprenderla, de la relación del ente con los entes distantes, así como la determinación de su relación respecto de los entes próximos. Es central aquí la determinación de la relación de contigüidad con los entes que están inmediatamente próximos al ente que es discernido de los otros.

Discernir un ente de otros requiere comprender sus límites, esto es, donde termina y comienzan los demás entes; pide comprender su lugar y límites, la delimitación de los mismos, desde y hasta donde llegan. La delimitación y consiguiente discernimiento de los entes es realizada por el ente pensante desde "afuera" a partir de su sentir mediante la vista, tacto, oído, etc., en tanto ello le permite recorrerlos completamente desde afuera, por decirlo así, y comprender sus relaciones de lugar y los límites, constituidos por los otros entes, dentro de los cuales están encerrados. Hay un ente destacado que, siendo también, si bien parcialmente, sentido desde "afuera", es asimismo sentido "internamente", lo cual sólo ocurre respecto del mismo. Esto hace posible la delimitación de este ente, desde afuera, p. ej., viéndose parcialmente, y desde adentro, sintiendo su interior. Ahora bien, este ente es delimitado no solo desde afuera, envolviéndolo mediante la sensibilidad, lo cual no es posible de manera absoluta, sino desde adentro, mediante un sentir-lo desde adentro y hasta sus límites, allí donde toca o encuentra a los demás entes que lo rodean. Con esto todavía no hay un yo para sí mismo, sino solamente el discernimiento de los entes sentidos unos respecto de los otros, incluido el ente que va a identificarse consigo mismo. Pero ya se asoman las diferencias en el sentir de un ente. A partir de estas diferencias, el ente pensante puede comprender que un ente notorio entre los que siente es sentido de manera diferente a los demás, que ha de ser comprendida como sentir-se por oposición a sentir algo otro, y puede identificarse con ese ente como sí mismo, con lo cual se comprende a sí mismo como un ente otro que los demás. La identificación de un ente como él mismo depende de la comprensión de la diferencia entre sentir otros entes y sentir-se a sí mismo, pero también de la diferencia entre el movimiento de los demás entes, el mover entes otros y su propio mover-se. En esto son esenciales los modos de sentir que dependen del contacto inmediato, primero consigo mismo, pero también con los demás entes. De ellos depende el comprenderse y delimitarse respecto de ellos. El tacto, interno y externo, es primordial, después vienen otros modos de sentir. Sobre la base de estas distinciones, las cuales no puedo desarrollar en el tiempo que me queda, vienen después otras formas de sentir-se que también delimitan y revelan la otredad del yo respecto de los demás entes: el sentimiento de estados de ánimo, emociones, pasiones, y la comprensión de los mismos como formas de sentirse a

sí mismo. Posteriormente ocurre la comprensión de las facultades de conciencia y comprensión, incluido el pensar, como una manera de revelarse uno mismo. El resultado de todos estos procesos es la comprensión de sí mismo como *yo* y como algo otro que todo lo demás.

Una siguiente etapa de investigación habría de negar la posibilidad de que si el hombre no es un ente entre los entes, sino un ente cuya esencia es concienciar o comprender, le sea posible llegar a pensarse como un *yo* y discernirse de los demás entes. Tal argumentación tiene varios momentos que pueden ser esbozados a modo de conclusión. En primer lugar, el reconocimiento de que incluso las diferentes filosofías modernas tienen que dar cuenta del cuerpo y ofrecer una explicación de cómo tiene lugar un *yo* empírico asociado de una u otra manera con el cuerpo, si bien a este se lo ve como objeto posibilitado por el sujeto que conoce y por lo tanto algo otro que ese sujeto. Esto es ineludible puesto que la vida concreta del hombre transcurre entre entes, aún si estos son meros objetos y en esas condiciones pensarse como un *yo* requiere alguna forma de discernimiento de los demás objetos a partir de una identificación con el cuerpo. Después habría que mostrar que el discernimiento del *yo* fundamental requiere la presencia y consiguiente comprensión inmediata del yo, ahora no de naturaleza corpórea ni como ente entre los entes. Pero la comprensión o conocimiento inmediatos de semejante ente es problemático, bien sea que se lo piense como un ente que tiene la posibilidad, fundada en él, de concienciar, bien sea que se lo iguale al concienciar. Tratar estos asuntos, sin embargo, nos lleva más allá del propósito de estas palabras.

Notas

- 1 Por lo tanto, hay que determinar qué es lo que ésta revela inmediatamente y los límites de dicho revelar.
- 2 Por la misma razón, el conocimiento, como tipo del comprender, lo requiere.
- 3 Del latín *intendere*.
- 4 La comprensión de algo puede ser más o menos acabada, puede ser más o

menos acertada. No tiene que ser total, completa y definitiva. Con excepción de las definiciones arbitrarias, rara vez lo es.

5 Incluso lo absurdo es comprendido. Hay una comprensión de lo pensado y con base en ella, el pensar llega a pensar que ello es un absurdo, como en las contradicciones, por ejemplo, el *círculo cuadrado*. Eso es comprendido y solo con base en la comprensión de lo que quiere decir "círculo cuadrado" pensamos que es contradictorio y absurdo.

6 Respecto de los cuales ocurre el discernimiento originario de sí mismo como *yo*.

Notas curriculares

Javier Aoiz. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Cursó estudios de postgrado en la Universidad del País Vasco y en la Universidad Simón Bolívar, en la que obtuvo el Doctorado en Filosofía. Ha sido profesor invitado en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad de los Andes. Desde 2005 forma parte del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Ha publicado *Alma y tiempo en Aristóteles*, Caracas, 2007, y capítulos de libros y artículos sobre Platón, Aristóteles y las filosofías helenísticas. Actualmente estudia la teoría de la justicia en el epicureísmo y prepara con el Profesor Deyvis Deniz una edición comentada del estoico Hierocles.

Eleonora Cróquer. Doctora en Filología hispánica (Universidad de Valencia, España); Magister en Literatura Latinoamericana (Universidad Simón Bolívar); Licenciada en Letras (Universidad Central de Venezuela). Ha desarrollado varias líneas de investigación a partir del cruce entre teoría crítica y psicoanálisis de orientación lacaniana, en torno a problemas culturales como: escritura de mujeres en América Latina, imagen y cultura visual, representaciones del cuerpo y la sexualidad, relaciones entre vida y escritura, configuración de campos culturales e imaginarios nacionales en el entre siglos uruguayo, autoría literaria y artística, formas de la excepción, políticas del discurso en la Venezuela bolivariana y revisiones de la institución universitaria latinoamericana hoy. Se desempeña como docente e investigadora del Departamento de lengua y Literatura y la Coordinación de Postgrados en Literatura de la Universidad Simón Bolívar. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas del área, así como los libros *El gesto de Antígona o La escritura como responsabilidad (Clarice Lispector, Diamela Eltit, Carmen Boullosa)*, Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2000; *Escrito con rouge: Delmira Agustini (1886-1914), artefacto cultural*, Rosario: Beatriz Viterbo, 2005; y, más recientemente, texto finalista en la Bienal de Ensayo Mariano Picón Salas del CELARG (Caracas), *Intervenciones críticas. Armando Reverón (1889-1954)* (2009, inédito).

Deyvis Deniz Machín. Licenciado y Magister en filosofía, ambos por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Profesor de griego y filosofía antigua en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad Simón Bolívar desde 2005. Su actividad se centra en buscar las tipologías de la

subjetividad propias de la antigüedad greco-latina. Su publicación más reciente es “Hierocles y la génesis de la conciencia”, *Azafea*, 14 (2012), pp. 145-164. Actualmente prepara junto con el Profesor J. Aoiz una edición de Hierocles, el estoico.

Luciano Espinosa Rubio. Doctor en filosofía y Profesor Titular en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Sus campos de investigación son la antropología, la filosofía de la naturaleza y el pensamiento de Spinoza, temas sobre los que ha publicado múltiples trabajos. El propósito fundamental de sus últimos artículos es conectar diferentes campos de reflexión para entender mejor el mundo actual, por ejemplo: “Naturaleza e historia: la crisis ecológica”; “Algunas reflexiones sobre saber, querer y poder”. “Notas para una antropo-socio-política del conocimiento en el siglo XXI”; “La percepción social del medio ambiente: disociaciones peligrosas”; “Variaciones biopolíticas sobre naturaleza y vida”.

Reyner Franco. Doctor en filosofía (Salamanca, 2002), con estudios de especialización en Tubinga (1999-2000) y estancias de investigación en Bochum (2000-2001), Berlín (2006) y Zúrich (2005). Profesor de Teoría del Conocimiento y Teoría de la Percepción en la Universidad de Salamanca. Miembro de la junta directiva de la Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía y de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel (2005-2010). Coordinador en España del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL. Sus principales líneas de investigación: inferencialismo, intuicionismo, idealismo alemán, intersubjetividad. Entre sus publicaciones destaca el volumen *Lógica subjetiva y sistema de relaciones* (Bern/New York, 2007) y los artículos: “Presentación: el problema de la percepción”, *Azafea*, 14, 2012; “Negação e autoconstituição do sujeito. Elementos hegelianos na proposta pósanalítica”, en *Revista Ágora Filosófica*, 11, 1, 2011; “O trânsito vida-conhecer na *Ciência da lógica* de Hegel” (Boa Vista, 2010); “Ontologie des Lebens als unmittelbare Wahrheit des Denkens”, *Hegel-Jahrbuch*, Berlin, 2007. Ha sido profesor invitado en la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) y la Universidad de Coimbra (Portugal).

Gustavo Sarmiento. Doctor en filosofía (1998), Magíster en ciencia política (1990), Licenciado en física (1980), Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela. Recibió el VI Premio de Investigación Filosófica Federico Riu, mención Ensayo Largo, otorgado por la Embajada de España y la Fundación Federico Riu (2000). Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Investigador de la Unidad de Filosofía del Instituto de Avanzados, IDEA, Profesor Visitante de la Universidad de los Andes, ULA, Mérida, Venezuela. Sus líneas de Investigación se concentran en Kant,

Descartes, Leibniz, empirismo británico, problemas filosóficos de la ciencia en la modernidad (Descartes, Newton, Leibniz); conciencia e inmanencia en la filosofía moderna y contemporánea. Ha publicado diversos artículos académicos y un libro sobre la filosofía de Kant: *La Aporía de la División en Kant*, Caracas, Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 2004.

Sandra Pinardi. Doctora en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (2000). Coordinadora del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela. Sus intereses de investigación son la estética, la teoría del arte, la antropología filosófica y la filosofía contemporánea. Posee diversas publicaciones en revistas académicas especializadas en filosofía, arte y cine. Algunas de sus publicaciones: *La Comprensión del Arte de fin de Siglo*. Caracas, Editorial Espacios Unión, 1997; “Entre el lugar y la enunciación”, en *Testimonios del Siglo XX*, Caracas, Fundación Polar, 2000; *Espacio de ceguera, espacio no presencial*, Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela, 2006; “The Desire for Emancipation: Origins and Destiny”, en el libro *Alfredo Boulton and his contemporaries: a Critical Dialogue*. New York, Museum of Modern Art, 2008; *La obra de arte moderna: su consolidación y su clausura*, Caracas, Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, 2010; “The Possibility of Genuine Peace”, en *Concerning Peace: New Perspective on Utopia*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2010; “El hiato de la emancipación”, en *La emancipación: 200 años después*. Banesco editores, Caracas, 2011; *Avila*, con Luis Lizardo y Luis Pérez Oramas, publicado por la Sala Mendoza y Carmen Araujo Arte, Caracas, 2012.

Normas para las contribuciones enviadas a *Argos*

Las contribuciones deben ser enviadas a ***Argos*** por sus autores y pueden ser de varios tipos. Principalmente basados en investigación, los artículos deberán ser inéditos y serán sometidos a arbitraje confidencial por dos especialistas en el área del artículo, cuya evaluación podrá ser completada con la opinión de un tercero, en caso de opuesta discrepancia entre la condición publicable y no publicable por parte de los dos primeros árbitros. Los evaluadores son recomendados por el Consejo Editorial.

Dentro de la sección de artículos, puede haber un *dossier* o conjunto de contribuciones en torno de un mismo tema, cuya propuesta deberá haber sido enviada por un reconocido especialista al Director o Editor Técnico, quienes la someterán ante el Consejo Editorial para su aprobación. Por su parte, las contribuciones divulgativas pueden incluir ensayos, reseñas de libros o eventos, traducciones, así como cualquier otra que los editores de la revista consideren conveniente e interesante, sin que sea sometida a arbitraje.

Además de ser inéditos, los artículos no deben estar siendo evaluados por ningún otro medio divulgativo, impreso o electrónico. Las contribuciones divulgativas pueden haber sido publicadas en otro medio, pero en un idioma diferente del español, en cuyo caso deberá incluirse una nota aclaratoria.

Argos se reserva el derecho de sugerir modificaciones formales a los artículos que sean aceptados para publicación.

Todos los textos enviados deben regirse por las siguientes normas:

1. Los artículos no deben tener menos de 20.000 ni superar los 50.000 caracteres, incluidos los espacios en blanco y las notas, que deben ser reducidas al mínimo posible.
2. Debe incluirse un resumen de 500 a 800 caracteres (con espacios) y una lista de 5 palabras claves. Ambos deben enviarse en español y en inglés. De ser aceptado el artículo, los autores deberán enviar el resumen y las palabras claves en un tercer idioma, de acuerdo a su interés de intercambio académico.

3. Las referencias bibliográficas serán incorporadas en el texto según el sistema autor-fecha, principalmente basado en el Manual de Estilo de la American Psychological Association (APA). Ejem-plo: (Jiménez González, 1998, pp. 125-128)
4. Al final del artículo aparecerá una lista bibliográfica completa ordenada alfabéticamente.
Los tipos principales de referencias bibliográficas incluyen:
 - Apellido, Inicial nombre (Año). Título (Nº edición). Lugar de edición: Editorial.
 - Apellido, Inicial nombre y Apellido, Inicial nombre (año). Título. Lugar de edición: Editorial.
 - Apellido, Inicial nombre y Apellido, Inicial nombre (Eds.) (Año). Título. Lugar de edición: Editorial.
 - Apellido, Inicial nombre (Año). Título. En Apellido, Inicial nombre y Apellido, Inicial nombre (Eds.), Título. (pp. xx-xx). Lugar de edición: Editorial.
 - Apellido, Nombre (Año). Título. Revista, Vol., Nº, p-p.En caso de sitios web, deberán incluirse los autores, la fecha de publicación y la fecha de consulta del trabajo o información correspondiente.
5. Para mantener el anonimato del arbitraje, la información sobre el autor no debe aparecer en el artículo.
6. En archivo aparte deberá incluirse una semblanza curricular del autor en no más de 100 palabras, así como su dirección electrónica y postal, a la que serán enviados los ejemplares correspondientes si su contribución es publicada.
7. Los artículos deben enviarse en formato Word. Debe utilizarse Times New Roman 12 para el texto. Los títulos deben estar en MAYÚSCULAS negritas y los subtítulos en altas y bajas negritas.
8. Si el artículo incluye cuadros, gráficos o ilustraciones, debe enviarse un solo archivo, con las imágenes en baja resolución y en escala de grises o en blanco y negro. En el texto, debe hacerse referencia al lugar donde se colocarán las ilustraciones, cuadros o gráficos.
9. En caso de ser aceptado el artículo para su publicación, se solicitará al autor el envío de las ilustraciones. Éstas serán entregadas en formato *jpg* con una resolución de 250 dpi y un tamaño máximo de 16x16 cm,

sin requerir mayores modificaciones ni composición. Todas las imágenes serán referenciadas con una leyenda que indique el título, la fuente, la propiedad intelectual de cada figura y enumeradas consecutivamente según el orden de aparición en el texto.

10. En el caso de envío de propuestas para coordinación de números temáticos o dossiers, debe enviarse un resumen de 1500 caracteres explicando las características de la propuesta y la lista de los posibles colaboradores, indicando su área de trabajo y vinculación institucional y resumen de 700 caracteres de cada artículo. Una vez que el consejo editorial apruebe la propuesta, los artículos pasarán por el mismo proceso descrito anteriormente.
11. En caso de que los artículos enviados no respondan a las especificaciones anteriores, no serán sometidos a arbitraje.
12. Las contribuciones se enviarán por correo electrónico a revista-argos@usb.ve. Para cualquier información adicional impresa, se utilizará la dirección postal:

**Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Correspondencia y canje / Correspondence and Exchange:**

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Simón Bolívar
Edificio EGE, piso 1
Caracas 1081

Tlfs: (58 212) 906 3723/ 3806

Fax: (58 212) 906 3806

Email: revista-argos@usb.ve

La versión electrónica de la Revista Argos se encuentra en la Scientific Library Online: www.scielo.org.ve

La edición electrónica de **Argos** es financiada por el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (FONACIT).

Precio / Price: Bs. 30

