

MUNDO NUEVO

REVISTA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS



*Instituto de Altos Estudios
de América Latina*

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

Caracas, Venezuela. Año VI, N° 14 (Enero-Junio) 2014

DATOS DE LA PORTADA

Nombre del mapa:	AMERICAЕ SIVE NOVI DESCRIPTIO
Año de ejecución:	1570
Original:	Gabrado en cobre
Dimensiones:	35,3 x 48,4 cm

Mapa elaborado por el cartógrafo holandés ABRAHAM ORTILIUS (1527-1598) pertenece a su obra; *Theatrum Orbis Terrarum*. considerado como el primer “Atlas Moderno” editada por primera vez en 1570. De 1571 a 1598 tuvo varias reediciones. El mapa reproducido en la portada de la revista “Mundo nuevo” posiblemente fue tomado de la edición de 1587 titulada: *Treasurus Geographicus*, ya que si observamos el extremo derecho inferior de cualquier número de dicha revista leemos la fecha de 1587.

MUNDO NUEVO

REVISTA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

*Es una idea grandiosa pretender formar
de todo el **Mundo Nuevo** una sola nación
con un solo vínculo que ligue sus partes
entre sí y con el todo*

Simón Bolívar



UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA
Caracas, Venezuela. Año VI, N° 14 (Enero-Junio) 2014

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

Rector:

Enrique Planchart

Vicerrector académico:

Rafael Escalona

Vicerrector administrativo:

William Colmenares

Secretario:

Cristian Puig

FUNDACIÓN BICENTENARIO
DE SIMÓN BOLÍVAR

Junta Directiva:

Enrique Planchart

Guillermo Álvarez

Héctor Maldonado Lira

María de la Fe López

Guillermo Aveledo

Oscar Vallés

Aníbal Romero

DIVISIÓN DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora:

Sandra Pinardi

INSTITUTO DE ALTOS
ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA

Director:

Héctor Maldonado Lira

Centros adscritos al IAEAL:
Centro de Estudios Estratégicos (CEE)
Centro Latinoamericano de
Estudios de Seguridad (CLES)
Centro de Investigaciones Críticas
y socioculturales (CICS)
Centro de Estudios de Género (CEG)
Centro de Estudios e Investigaciones
para la Integración Regional (CENIR)

“MUNDO NUEVO”

REVISTA DE ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

Director:

Héctor Maldonado Lira

Consejo Editorial:

Eleonora Cróquer (Venezuela)

Makram Haluani (Venezuela)

Christine Hunefeldt (EE.UU.)

Francine Jácome (Venezuela)

Alberto Navas (Venezuela)

Orlando Pérez (EE.UU.)

Sandra Ornés (Venezuela)

Alfredo Ramos (Venezuela)

Carlos Romero (Venezuela)

Andrés Serbin (Argentina)

José E. Übeda-Portugés (España)

Edgard Yerena (Venezuela)

Editora:

Ana Carrillo G.

MUNDO NUEVO

REVISTA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

- Javier Aoiz** ¿Epicúreos y justos?
- Javier Peña Echeverría** La aspiración a la autonomía como soporte de la disposición cívica
- Gustavo Sarmiento** Algunas consideraciones acerca de las condiciones de la comprensión de sí mismo como "yo"
- Maximiliano Hernández Marcos** Teocentrismo, naturaleza inhóspita y autoafirmación humana. La génesis del estilo de vida moderno según H. Blumenberg
- Luciano Espinosa Rubio** Realidades sociales dislocadas, estilos de vida precarios. Notas para una antropología de la crisis económica y simbólica
- Sandra Pinardi** Acercamiento a una posible desarticulación del lenguaje, desde y en una posible "animalidad" de la imagen
- Fernando Longás** El imperativo de la rebeldía
- Vicente Sanfélix** Praxis y realidad
- Reynner Franco** La apariencia de lo real y el uso de la intuición



UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA
Caracas, Venezuela. Año VI, N° 14 (Enero-Junio) 2014

El Instituto de Altos Estudios de América Latina de la **Universidad Simón Bolívar** realiza actividades de investigación, docencia y extensión referidas a la realidad de América Latina y a la que, fuera del área, afecta a su desenvolvimiento. **Mundo Nuevo** Revista de Estudios Latinoamericanos es una publicación cuatrimestral del Instituto y, si bien difunde los resultados de sus propias investigaciones y actividades académicas, acoge con beneplácito los aportes científicos que le sean enviados en forma de artículos o notas. Las opiniones en ellos vertidas no comprometen necesariamente la del Instituto.

La correspondencia deberá dirigirse a: **Instituto de Altos Estudios de América Latina**. Universidad Simón Bolívar. Campus universitario. Edificio Biblioteca Central. Nivel jardín. Planta baja. Oficina BIB-106. Sartenejas, Baruta. Estado Miranda.

Los artículos en su versión electrónica deben ser enviados al siguiente correo: mundonuevo-iaéal@usb.ve. Para cualquier información adicional puede comunicarse a los teléfonos: 0212-9063116, 9063117.

Dirección electrónica: www.iaéal.usb.ve.

Director IAEAL: iaéal@usb.ve.

Mundo Nuevo: mundonuevo-iaéal@usb.ve.

Secretaria: sec-iaéal@usb.ve. Sistemas, logística y comunicaciones electrónicas: sistemas-iaéal@usb.ve.

Revisor Lingüístico: Dra. Marina Meza S., Departamento de Idiomas. Asesor editorial: Profesora Daniela Díaz, Departamento de Lengua y Literatura. Control de calidad e indexación: Profesor Jesús María Alvarado Andrade. Departamento de Ciencias Sociales.

Todos los artículos publicados en **Mundo Nuevo** Revista de Estudios Latinoamericanos han sido sometidos a arbitraje conforme a sus normas internas. Incluida en los Índices REVENCYT y LATINDEX.

Edición financiada por la Fundación Bicentenario de Simón Bolívar
Depósito Legal: P.P. 78-0075

LOS AUTORES

Javier Aoiz es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca, obtuvo el Grado en Filosofía en la Universidad del País Vasco, en la que también realizó Cursos de Doctorado. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Ha sido profesor del Seminario Mayor San José de Cumaná, director de Babel Libros S.A., profesor invitado en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad de los Andes. Desde 2005 es profesor en la Universidad Simón Bolívar de Caracas. Ha publicado *Alma y tiempo en Aristóteles* (Equinoccio, 2007), y con los Profesores Deyvis Deniz y Blas Bruni Celli, la edición bilingüe comentada *Hierocles el Estoico, Elementos de Ética. Fragmentos de Estobeo* (Salamanca, 2014). Es autor igualmente de diversos artículos y capítulos de libros que se ocupan del tiempo, la justicia, la evidencia, la percepción y la conciencia en Platón y Aristóteles, en las filosofías helenísticas y en los comentaristas griegos de Aristóteles.

Luciano Espinosa Rubio es 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” (2011), “La percepción social del medio ambiente: disociaciones peligrosas” (2012), “Algunas reflexiones sobre saber, querer y poder. Notas para una antropo-socio-política del conocimiento en el siglo XXI” (2013) y “Variaciones biopolíticas sobre naturaleza y vida” (2013).

Reynner Franco es Profesor de Teoría del Conocimiento y Metafísica en la Universidad de Salamanca. Sus principales campos de investigación son: epistemología, ontología, metafísica e intersubjetividad. Ha publicado, entre otros trabajos, el libro *Lógica subjetiva y sistema de relaciones* (Bern/New York 2007) y los artículos “La ansiada apariencia de lo real” (*Argos* 58, 2013); “Presentación: el problema de la percepción” (*Azafea* 14, 2012); “Ontologie des Lebens als unmittelbare Wahrheit des Denkens” (*Hegel-Jahrbuch*, 2007); “O trânsito vida-conhecer na Ciência da lógica de Hegel” (Boa Vista, 2010). Es coordinador en España del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL y director del Máster (Inter)Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid.

Maximiliano Hernández-Marcos es Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Salamanca, y un miembro del DGE18J (Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts). Es autor de numerosos artículos acerca de las siguientes líneas de investigación: La filosofía de Kant y la Ilustración, la ley natural y el código prusiano, y la filosofía política alemana de la era de Weimar. Sus libros más importantes incluyen su tesis doctoral *La Crítica de la razón pura como proceso civil* (Universidad de Salamanca, 1994); la edición de los textos de *Hermann Heller, El sentido de la política y otros ensayos* (Pre-Textos, 1996); *Kant II* (Gredos, 2010); y la co-edición de los volúmenes colectivos *Literatura y política en la época de Weimar* (Verbum, 1998), y *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)* (Universidad de Salamanca, 2012).

Fernando Longás Uranga es Magíster y Doctor en Filosofía y su campo de investigación es la Ética y la Filosofía Política. En esta área tiene varios artículos publicados y dos libros, *La moderna condición humana* (2003) y *La libertad en el Laberinto del Minotauro* (2007). Ha sido profesor en varias universidades chilenas entre las que destacan la Universidad Católica de Chile, la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación y la Universidad Alberto Hurtado. Ha ejercido cargos de Dirección tanto de Departamento como de Proyectos de Reformas de Planes de Educación. También fue presidente del Consejo Nacional de Filosofía desde donde desempeñó una importante labor en la defensa de la enseñanza de la Filosofía en Chile. Actualmente es

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, España.

Javier Peña Echeverría es catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valladolid. Su investigación y publicaciones se han dedicado, por una parte, a la historia del pensamiento político moderno (especialmente a Spinoza y al pensamiento hispánico de los siglos XVI y XVII), y por otra a temas de filosofía política contemporánea como la ciudadanía, el republicanismo y el cosmopolitismo. Es autor de *La filosofía política de Spinoza* (Universidad de Valladolid, 1989), *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas* (Universidad de Valladolid, 2000) y *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita* (Intervención Cultural, 2009).

Sandra Pinardi es Doctor en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (2000). Coordinador del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (USB). Profesor de “Filosofía Contemporánea” en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). 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. Entre sus publicaciones podemos contar: *Espacio de ceguera, espacio no presencial*, publicado por la 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*. Museum of Modern Art. New York, 2008; *La obra de arte moderna: su consolidación y su clausura*, publicado por la Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2010 y *Avila*, elaborado en conjunto con Luis Lizardo y Luis Pérez Oramas, publicado en conjunto por la Sala Mendoza y Carmen Araujo Arte, Caracas, 2012.

Vicente Sanfélix Vidarte es Catedrático de la Universidad de Valencia, España. Editor de una edición bilingüe español/inglés de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume (Istmo, 2004), y de una nueva edición español/alemán del Cuaderno de notas 1914-16 de Ludwig Wittgenstein (Síntesis, 2009). Sus campos de interés filosófico son fundamentalmente la epistemología y su historia

Gustavo Sarmiento es Doctor en Filosofía (1998), Magíster en Ciencia Política (1990) y Licenciado en Física (1980) por la Universidad Simón Bolívar (USB). 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). Líneas de Investigación: Filosofía Moderna: 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 y un libro sobre la filosofía de Kant: *La Aporía de la División en Kant* (Equinoccio, 2004).

EDITORIAL

Con este nuevo monográfico de *Mundo Nuevo*, titulado "Concepciones de lo real y estilos de vida" y coordinado por la profesora Sandra Pinardi, cumple la revista una vez más el propósito para el que fue creada.

El Instituto de Altos Estudios de América Latina (IAEAL) tiene como objetivo fundamental promover y difundir los resultados de las investigaciones desarrolladas por los profesores e investigadores de la Universidad Simón Bolívar y en especial por los Centros adscritos al Instituto, y para ello ha concebido la revista. Esta actividad la entendemos en un sentido amplio, pues no solo se trata de publicar lo producido dentro de la USB, sino también de fortalecer las alianzas internacionales que surgen a partir del esfuerzo de nuestros investigadores.

En los últimos años su ámbito de acción ha girado en torno al análisis de las políticas públicas relacionadas con asuntos ambientales, desarrollo urbano, integración continental o perspectivas de género. En este caso se recoge el producto del trabajo del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL, constituido en 2010 por investigadores de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) y de la Universidad de Salamanca (España). Sirve así el monográfico para que *Mundo Nuevo* se introduzca en un área poco frecuentada durante su ya larga historia. Cabe mencionar que, como todos los artículos han sido escritos por especialistas, hemos decidido respetar en cada caso las distintas modalidades de citación y referencia de fuentes.

Nos complace entonces introducir la presentación que, para este nuevo número de la revista, ha escrito el profesor Reynner Franco, quien además es autor de uno de los artículos del monográfico.

Héctor Maldonado Lira. Ph.D.
Director IAEAL

PRESENTACIÓN

El presente número monográfico, sobre *Concepciones de lo real y estilos de vida*, recoge nueve contribuciones desarrolladas en el marco de las actividades del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL, constituido en 2010 por iniciativa conjunta de investigadores de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) y la Universidad de Salamanca (España). El proyecto general del Grupo persigue ofrecer una visión de conjunto, entre distintas disciplinas y tradiciones filosóficas, de las principales dimensiones de la racionalidad humana: subjetiva, objetiva e intersubjetiva, vinculadas especialmente con el problema de la percepción y las distintas concepciones de lo real derivadas. En las dos primeras fases del proyecto, el Grupo se ha ocupado de los problemas centrales de la percepción y el concepto de evidencia; y, seguidamente, de los presupuestos que dan forma a distintas concepciones de lo real. Los resultados de ambas se han publicado en números monográficos de las revistas *Argos* (vol. 30. nº 58, Caracas 2013), *Azafea* (nº 14, Salamanca 2012) y *Euphyia* (nº 9, Aguascalientes 2011).

En la tercera fase, cuyos primeros resultados se publican en este número, se investigan los problemas e implicaciones de la percepción y comprensión de una “realidad global”, ineludiblemente inmersa en contextos particulares y dinámicos en los que se alternan distintos tipos de presupuestos, los cuales cumplen una función determinante en la configuración de los diferentes estilos de vida.

Es probable que en la actualidad (al menos parece una tendencia) los estilos de vida se adopten cada vez más de un modo consciente –como, en general, era lo habitual en la antigüedad–. Lo que quizá resulta más difícil de captar es el modo en que se van

homogenizando hasta conformar un único modo de expresión de la forma de vida humana, cuya complejidad –y complicación progresiva– no parece reducible a unos pocos modos de expresión, menos aún a uno global. Algo parecido –tomando prestada una metáfora de Russell– a la sensación de estar tranquilo en una bañera que se va llenando y calentado lentamente hasta el extremo, sin que nos demos cuenta hasta que ya es demasiado tarde. Sea como fuere, lo que resulta más interesante de los estilos de vida es que en ellos se expresan concepciones y visiones del mundo que se hacen evidentes no de un modo teórico, sino a través del “compromiso” expreso (pretendido o no, individual y colectivo) con contenidos, usos y modos de comunicación específicos, correspondientes a una práctica general ya dada (como recoge la noción wittgensteiniana de “forma(s) de vida”).

Las diversas percepciones del riesgo, la seguridad, el sufrimiento, la felicidad, lo justo y lo injusto, lo natural, lo razonable, lo sagrado, lo calculable, lo inexpresable, lo privado, lo público, entre muchas otras, conforman catalizadores frecuentes de la vida cotidiana, en mayor o menor medida conscientes de sí y de sus repercusiones públicas o incluso “globales”. A ello han podido contribuir, en gran medida, al menos dos puntos de vista que han alcanzado cierta relevancia en los distintos modelos de sociedad actual, a saber: la perspectiva psicosocial (o cuasi-etnográfica) y la sanitaria.

El punto de vista psicosocial considera, en general, aspectos morales y estéticos como los principales elementos de evaluación de una sociedad, cultura o subcultura determinada, y ofrece un enfoque descriptivo aplicado a estilos de vida que son considerados, a partir del *ethos* de un colectivo o grupo, como expresiones de visiones del mundo, racional o emocionalmente aceptadas, que a su vez configuran modos de relación tanto entre los individuos como con el entorno. Expresiones que se manifiestan en su “tono, carácter y calidad de vida, su estilo estético y moral y estado de ánimo”, en suma, como una “actitud de un colectivo ante sí mismo y ante el mundo que refleja la vida”, ampliando ligeramente, si es posible, el alcance

de la definición de *ethos* de un pueblo planteada por Clifford Geertz (en *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973: 127).

Por otro lado, la perspectiva sanitaria (o epidemiológica) que, desde un interés por la salud colectiva –habitualmente en función del gasto público que generan–, recomienda a la población seguir pautas de estilos de vida saludables que preserven la salud física y mental de una sociedad o región. Aunque esta perspectiva parte de un contexto práctico y de criterios sectoriales razonables, incide también en la recuperación de la visión ideal o esencialista de la búsqueda (o desarrollo) de la forma de vida más adecuada o “auténtica” de la verdadera humanidad (como recoge, por ejemplo el proyecto de Husserl), reforzando la idea de que ineludiblemente existen, dentro de la forma de vida humana, estilos de vida mejores y peores, mas allá de la deplorable medicalización de la existencia.

Sin duda ambas perspectivas generales han contribuido a la percepción de nuestros estilos actuales de vida, favoreciendo el acceso de un mayor número de personas a elementos de diagnóstico sobre sus principales problemas, que a su vez conforman buena parte de los temas filosóficos más relevantes: el fundamentalismo egocéntrico, el provincialismo epistémico, la autoafirmación arbitraria, la ignorada reflexión sobre nuestros límites, la autonomía sin autogobierno, la sobresaturación de imágenes y discursos, la anulación de la creatividad, la manipulación mercantil de las emociones, etc. Desde distintos enfoques (ético, sociopolítico, epistemológico, estético y ontológico) y tradiciones filosóficas, estos aspectos –sobre los que gravitarán los aportes de este número– contribuyen de un modo especial al análisis y comprensión de las concepciones de lo real predominantes en la actualidad.

Dos de los aspectos más aludidos y vinculados en las valoraciones y críticas –especialmente ético-filosóficas y psicosociales– de los estilos actuales de vida son el hedonismo y el egoísmo. Por mencionar un ejemplo reciente, Slavoj Žižek recupera la idea nietzscheano-freudiana de que la justicia como igualdad

se funda en la “envidia” –concepto que sitúa en la base de la distinción rousseauniana de “amor de sí” (egoísmo entendido como amor y cuidado natural de sí) y “amor propio” (preferencia perversa de uno mismo, en el sentido heredado de Pascal)–, para proponer un modo extremo de egoísmo, en principio característico de la sociedad actual, comprendido como “envidia de sí mismo”. Un tipo de envidia que estaría propiciado por el imperativo del “¡goza!” proveniente del superyó, que justamente por ello “envidia el éxito de su yo” (cf. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Madrid: Austral, 2009: 111ss), en el cumplimiento del mandato, aunque sin conseguir la autorrealización personal.

En este monográfico, las contribuciones de Javier Aoiz, Javier Peña Echeverría y Gustavo Sarmiento examinan, respectivamente y desde enfoques distintos y complementarios, algunas implicaciones morales, políticas y ontológicas de las nociones de *hedonismo*, *autonomía* y *yo*. Javier Aoiz vindica (contra las interpretaciones de Cicerón y Plutarco) el sentido moral, naturalista, prudencial e incluso filantrópico del hedonismo y el modo de vida epicúreo. Javier Peña Echeverría, por su parte, sostiene que las disposiciones y virtudes cívicas que requieren las sociedades democráticas no pueden fundarse en el propio interés o en las disposiciones emocionales de los individuos y en su lugar propone como base la aspiración a la autonomía entendida como autogobierno. Gustavo Sarmiento ensaya una descripción ontológica y antropológica de las condiciones que hacen posible la identificación y comprensión del hombre como un “yo” y como un ente más del mundo.

Los trabajos de Maximiliano Hernández y Luciano Espinosa ofrecen una perspectiva antropológica y sociopolítica: por un lado, M. Hernández trata el paso del teocentrismo al estilo de vida que perfila el comienzo de la modernidad occidental, a saber, el de un ser humano desolado e indigente en una naturaleza que percibe como inhóspita, insegura y amenazante; por el otro, L. Espinosa examina la dislocación social y los estilos de vida precarios que se identifican con una situación de crisis que mani-

pula las emociones (“capitalismo emocional”) y destruye la legitimidad institucional y las formas de representación simbólicas.

Desde un punto de vista estético, Sandra Pinardi examina el problema actual de la sobresaturación de la imagen y los discursos, y justifica la necesidad de recuperar la dimensión creadora o poética tanto de la palabra como de la imagen. Fernando Longás, por su parte, propone una interpretación de las implicaciones morales y políticas del imperativo de la rebeldía de Albert Camus.

Las contribuciones de Vicente Sanfélix Vidarte y Reynner Franco presentan un enfoque epistemológico de problemas vinculados, por un lado, con la relación entre las nociones de praxis y objetividad y, por el otro, con la conformación de intuiciones básicas que dan forma a las creencias que tenemos del mundo y de la realidad. Vicente Sanfélix ensaya un esclarecimiento de la relación entre las nociones de praxis y realidad como un modo de dar sentido a la idea de una pluralidad de mundos y su mutua relación, donde propone comprender “lo dado” como formas de vida, evitando así tener que asumir compromisos resbaladizos con el realismo metafísico y el cientificista. Reynner Franco, por su parte, busca una aclaración de la idea de que la mente “accede” al mundo, a partir de las explicaciones disyuntivistas e intuicionistas sobre la pretensión de objetividad de la experiencia perceptual.

La preocupación que vertebra todas las contribuciones es examinar las concepciones de lo real predominantes en la actualidad desde un punto de vista crítico, y orientarlo hacia la mejora de la capacidad del ser humano para realizar dos tipos de actos: ser consciente a la vez de sí mismo y de su entorno, y desenvolverse en coherencia con ello.

Reynner Franco

Salamanca, abril de 2015

Javier Aoiz

Universidad Simón Bolívar. faoiz@usb.ve

¿EPICÚREOS Y JUSTOS?

Resumen: El objeto del trabajo es mostrar que los procedimientos interpretativos utilizados por Cicerón y Plutarco desfiguran los planteamientos políticos y éticos del epicureísmo y los aíslan de la tradición filosófica griega. Expongo, en primer lugar, cómo absolutizan meros lemas, interpretan tesis epicúreas a partir de los virtuales gérmenes de peligro social que encierran y banalizan el hedonismo. Muestro, seguidamente, que las principales razones que alegaron para descalificarlos como apolíticos requieren importantes matizaciones, pues revelan una total omisión del naturalismo griego, la tradición prudencial, el socratismo y la inclusión de la filantropía en el modo de vida epicúreo. Finalmente, destaco que Epicuro cifra el vivir placenteramente en un vivir prudente, noble y justamente que, contra lo que Cicerón y Plutarco pretenden mostrar, carece de motivaciones para cometer actos injustos e incluso para realizar acciones autorizadas por las leyes que responden a motivaciones ajenas al sabio epicúreo.

Palabras clave: epicureísmo, justicia, Cicerón, Plutarco.

EPICUREANS, JUST PEOPLE?

Abstract: The aim of this paper is to show how the political and ethical approaches of Epicureanism are disfigured and isolated from the Greek philosophical tradition by Cicero and Plutarch's interpretative procedures. In the first place, I expose the way how both of them absolutize simple sentences, interpret epicurean tenets on the basis of the germen of social danger they carried within, and trivialize hedonism. Secondly, I show that

the main reasons they plead to disqualify epicureans as apolitical subjects require major nuances, for they reveal the complete omission of the presence in the epicurean way of life of elements related to the Greek naturalism, the prudential tradition, socratism and philanthropy. Finally, I underline the fact that Epicurus encode the life of pleasure in the fact of living prudently, nobly and justly against what Cicero and Plutarch propose, showing that the epicurean way of life lacks motivations to commit unjust deeds and even to perform actions prescribed by law if they are alien to the motivations of the epicurean sage.

Keywords: epicureanism, justice, Cicero, Plutarch.

Una de las características más notables del estudio del pensamiento griego en las últimas décadas es el interés por las filosofías helenísticas. La exigüidad de los textos helenísticos conservados, la total dependencia de doxógrafos en buena medida hostiles y, probablemente también, ciertos prejuicios acerca de su originalidad y valía la habían mantenido alejada del interés general de historiadores y filósofos. Es innegable sin embargo que se ha producido un cambio de apreciación, que seguramente tiene que ver con las inquietudes y los intereses de la filosofía del presente, cuya mejor prueba es la calidad y la cantidad de la bibliografía sobre la filosofía helenística producida desde los años setenta del siglo pasado. En lo que respecta al estudio del epicureísmo, uno de sus logros ha sido la recuperación de un tono de análisis equilibrado y respetuoso, alejado de la agresividad y menosprecio de Cicerón, Plutarco y los apologetas cristianos y de su impronta en la tradición interpretativa, al que han contribuido también los trabajos de los historiadores del mundo helenístico de las últimas décadas, quienes, sin negar en absoluto los grandes cambios suscitados con la instauración de las monarquías helenísticas, han destacado, contra las interpretaciones prevalecientes desde el XIX, la vitalidad de la polis en el helenismo, la persistencia de sus relaciones sociales y su mundo mental, y

la inexistencia de una conciencia exacerbada de la turbulencia de los tiempos, a la que se apelaba desde el XIX para explicar y, en verdad, minimizar las filosofías helenísticas, que bajo este aspecto los diferenciaría particularmente de otros momentos de la historia de Grecia¹.

Estas nuevas aproximaciones han propiciado un tratamiento legítimo del epicureísmo y el reconocimiento tanto de su conexión con los problemas tradicionales de la filosofía griega como de las particulares directrices y procedimientos interpretativos desde las que los principales adversarios de la antigüedad, en especial Cicerón y Plutarco, se refieren a las consideraciones éticas y políticas del epicureísmo. El silencio de Cicerón y Plutarco sobre las reflexiones naturalistas de los epicúreos en torno al origen de la justicia y la noción de seguridad, ἀσφάλεια, su simplificación de las relaciones entre la filosofía y la polis en el mundo griego, la banalización del hedonismo epicúreo y la desatención de la tradición prudencial en la que se inscribe, son algunas de sus principales características.

Analizaré, en primer lugar, los procedimientos interpretativos de los que se sirvieron Cicerón, Plutarco y Lactancio para abordar esta filosofía con el propósito de mostrar cómo se constituyó la imagen tradicional del epicureísmo y el relegamiento de su reflexión política. La reconstrucción de planteamientos epicúreos a partir de la absolutización de meros lemas descontextualizados o mutilados del texto del que provenía, la consideración de planteamientos epicúreos a partir de los virtuales gérmenes de peligro que encierran y sus repercusiones en el plano de la práctica social y la banalización del hedonismo son los tres recursos interpretativos más utilizados por Cicerón, Plutarco y Lactancio a la hora de considerar el epicureísmo. Si nuestro conocimiento de la filosofía epicúrea dependiera exclusivamente de ellos prácticamente nos sería desconocida su fundamentación en la *fisiología* y en la tradición prudencial griega.

1 Cf. Green (1990) pp. 52-64. Price (1986) pp. 315-338. Hammond (1993) pp. 12-23. Lane (2011) pp. 29. Chamoux (2002) pp. 165-213. Roskam (2007) pp. 64-65.

Mostraré, en segundo lugar, que las principales razones que los adversarios de los epicúreos alegaron para calificarlos de apolíticos fueron la recomendación de abstenerse de participar en política, las burlas sobre grandes políticos y legisladores del pasado y la incapacidad de realizar hazañas o aportes en beneficio de la comunidad. El análisis de los textos epicúreos y la doxografía evidencia que la primera razón alegada no puede afirmarse taxativamente y requiere importantes matizaciones relacionadas con la tradición prudencial en la que se inscribe el epicureísmo. La segunda revela una total omisión de la tradición socrática y la tercera relega asimismo la inclusión de la filantropía en el modo de vida epicúreo.

Estudiaré, en tercer lugar, la relación del sabio epicúreo con la justicia y las leyes a través del análisis de las interpretaciones de Cicerón y Plutarco de un pasaje de las *Diaporiai* de Epicuro en el que este se pregunta si el sabio, sabiendo que no será descubierto, realizará acciones contrarias a las leyes. Epicuro cifra el vivir placenteramente en un vivir prudente, noble y justamente que, contra lo que Cicerón y Plutarco pretenden mostrar, carece de motivaciones para cometer actos injustos e incluso para realizar determinadas acciones autorizadas por las leyes que para los epicúreos responden a motivaciones ajenas al sabio epicúreo.

I

De acuerdo a la tradición, el mismo Epicuro habría contribuido a relegar su vinculación con el pasado al declararse discípulo de sí mismo (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 13), autodidacta, αὐτοδίδακτος, y formado por sí mismo, αὐτοφυής, en palabras de Sexto Empírico (*Contra los profesores* I 3), con intención de destacar su independencia intelectual del pasado y desvincularse destempladamente de los filósofos que le precedieron, algo que parece haber representado un elemento importante de la imagen de Epicuro que construyeron sus discípulos. Diversos trabajos de los últimos años han matizado, no obstante, el alcance de estas apreciaciones, poniendo

de relieve que en ellas pesa más la animadversión y la maledicencia que una comprensión ecuaníme del autodidactismo de Epicuro y de su relación con los filósofos del pasado y los rivales contemporáneos².

A través del análisis de las referencias al autodidactismo en Heráclito (DK 22A), Hesíodo (*Trabajos* 293-295), la *Odissea* (22 347-348, 8 44-45, 480), el homérico *Himno a Hermes* (489) y la *Retórica* (I 7 1365a 29-30) de Aristóteles, Erler ha mostrado que la proclamación de autodidactismo de Epicuro no posee el carácter extraordinario que los detractores le otorgan sino que se inscribe en una tradición concerniente a la relación entre autoformación (τὸ αὐτοδίδακτον) e instrucción externa (διδασχὴ) que no implica disyunción entre originalidad y receptividad respecto a los predecesores y contemporáneos ni tampoco da lugar a un ejercicio dogmático de la filosofía por parte de los discípulos de Epicuro³. En Epicuro, al igual que en los otros autores estudiados por Erler, la independencia no se manifiesta en un intento radical de novedad sino más bien en la reivindicación de haber transformado lo tradicional en algo nuevo y perfeccionado⁴. En su caso, la apelación a la inmediatez provista por la evidencia⁵, ἐναργεία, de la percepción, las afecciones y las prolepsis, constituía un argumento adicional para el autodidactismo⁶.

En un pasaje del libro XIV de *Sobre la naturaleza*, Epicuro se ha referido a los requerimientos que debe cumplir la recepción de planteamientos de otros filósofos. Epicuro señala que solo puede aceptarse lo que es internamente consistente, τὸ ἀκόλουθον, y coherente, τὸ σύμφωνον, con la filosofía propia, de lo contrario se corre el riesgo de propiciar un amasijo de doctrinas

2 Cf. Sedley (1976). Erler (2011).

3 Erler (2011) pp. 10-14.

4 *Ibidem*, pp. 11-12.

5 Sobre la función de la ἐναργεία en la epistemología epicúrea y la crítica de Sexto Empírico a la idea de ἐναργεία Cf. Aoiz (2012).

6 Erler (2011) pp. 14-15.

incoherentes (*De la naturaleza* XIV Col. 40 1-17)⁷. Esta misma actitud hermenéutica parecen haber observado los epicúreos frente al fundador de la escuela y los filósofos rivales. Las evidencias conservadas, como subrayó Furley, no sugieren que Epicuro se haya reclamado como un profeta divinamente inspirado con un mensaje absolutamente nuevo⁸. El *ad unum referre* que Séneca (*Epístolas Morales a Lucilio* 33, 4 y 81, 10-11) atribuye a los epicúreos no debe, en consecuencia, ser entendido en un sentido negativo, pues en realidad parece responder más bien a la dinámica autodidactismo-receptividad que los epicúreos han compartido con otros filósofos como los seguidores de Platón, como se puede comprobar en Plotino⁹.

No es, desde luego, la imagen de Epicuro y del epicureísmo que proponen Furley, Sedley y Erler la que se extrae de sus adversarios. Rechazo de toda *paideia*, afán desmedido de originalidad, estilo tosco, incultura, crítica destemplada e ignorante de los filósofos del pasado y carencia de originalidad, divinización del fundador y dogmatismo doctrinal, son algunas de las descalificaciones mediante las que la tradición hostil de la antigüedad se ha eximido de enmarcar el epicureísmo en los problemas tradicionales de la filosofía griega. Este proceder parece responder a la animadversión de los intérpretes y a los procedimientos usuales en las diatribas helenísticas pero, en el caso de Cicerón y Plutarco, responde también a su peculiar abordaje de la filosofía griega, el cual se puede constatar en la idealización de “los antiguos” de Plutarco o en la forma como este, al igual que Cicerón, integra la filosofía en el desempeño de la actividad política real.

“Los antiguos” son para Plutarco expresión de excelencia y constituyen modelos educativos y morales. “Los antiguos” son los pensadores y autores anteriores al helenismo. Plutarco menciona

7 Erler (2011) pp. 19-22, ve en Sócrates un ejemplo del principio de selección e incorporación de planteamientos ajenos formulado por Epicuro en *Sobre la naturaleza* XIV.

8 Furley (2007) p. 163.

9 Cf. Erler (1996) pp. 521-526 y (2011) p. 27. Beierwaltes (1967) pp. 148-149.

a Tales, Bías, Licurgo, Anaxágoras, Ferécides, Anaxímenes, Parménides, Heráclito, Empédocles, Demócrito, Meliso, Sócrates, Platón, Aristóteles, Estilipón¹⁰. Es obvio que el agrupamiento de tan heterogéneos y dispares personajes y planteamientos filosóficos bajo la figura normativa de “los antiguos” solo se puede sustentar al precio de su completa nivelación que, en verdad, Plutarco lleva a cabo a partir de una versión desvaída de Platón. Tal nivelación resulta particularmente nítida cuando se compara, por ejemplo, con el significado que la figura de Sócrates tuvo para la ética helenística, quien, como observa Long, más que una herencia doctrinal representó una particular visión de la tarea de la ética: el cuestionamiento de las convenciones, la eliminación de temores y deseos que carecían de fundamento racional y una radical reordenación de prioridades en torno a la noción de la salud del alma¹¹.

Este legado no se reconoce en el enaltecimiento de Plutarco, dirigido contra los epicúreos, de la contribución de Platón, de su discípulo Aristóteles y de la Academia, que prácticamente presenta como una escuela de formación de políticos, a la vida política del mundo griego (*Contra Colotes* 1126B-D)¹². La compleja y problemática relación entre la vida filosófica y la

10 Sobre la figura de “los antiguos” en Plutarco Cf. Kechagia (2011) pp. 25-28. De entre los tratados antiepicúreos de Plutarco el titulado *De si está bien dicho lo de “vive ocultamente”* es el que exhibe mayor descuido y desinterés por desarrollar una aproximación filosófica al epicureísmo, por lo que resulta interesante reparar en la directriz que sigue el tratado. Plutarco, como señaló Goldschmidt (1977) p. 113, prácticamente se limita a oponer al epicureísmo una especie de canto homérico compuesto por todas las hazañas de las glorias nacionales.

11 Long (1993) p. 141.

12 La literatura actual sobre la actividad política de académicos y peripatéticos contradice la imagen que ofrece Plutarco. Espeusipo, Jenócrates y Polemón parecen haber llevado una vida tranquila en compañía de sus discípulos y solo de manera excepcional haberse implicado personalmente en política. Cf. Scholz (1998) pp. 186-204. Es significativo que Plutarco omita a Arcesilao al referirse a la Academia. Diógenes Laercio subraya su alejamiento de la política (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* IV 39).

vida política, tan claramente documentada en la comedia¹³, en la vida y muerte de Sócrates, en los discursos de Isócrates¹⁴, en la propia biografía y obra de Platón o en las consideraciones de Aristóteles sobre la primacía de la vida contemplativa, sobre el verdadero político y la ocupación teórica del filósofo con la política, quedan totalmente relegadas en aras de una edificante integración de la filosofía en el ejercicio de la política real que Plutarco al igual que Cicerón proyectan al pasado de la filosofía griega¹⁵.

Lévy destaca que en el caso de Cicerón tal integración se trata de realizar a partir de modalidades extremadamente vagas de la filosofía¹⁶. Cicerón relega, como Plutarco, la compleja y problemática relación entre la vida filosófica y la vida política griega, aunque no deja de destacar, sin comprender plenamente su sentido, a juicio de Campos Darocca¹⁷, la defensa de la preeminencia de la *vita activa* del peripatético heterodoxo Dicearco.

13 Scholz (1998) pp. 11-71.

14 *Ibidem*, pp. 47-49.

15 Roskam (2007) pp. 3-5, ha llamado la atención sobre las dos tradiciones contrapuestas en torno a la participación política de los siete sabios y los presocráticos en general. Obviamente Cicerón y Plutarco se apegan a una y omiten la otra. Como mostró Jaeger (2002) pp. 467-515, ambas tradiciones se remontaban en realidad a las discusiones de académicos y peripatéticos en torno a los ideales de la *vita activa* y la *vita contemplativa* y, a su juicio, la coloración netamente política de los primeros sabios era obra de Dicearco.

16 Lévy (2012) p. 65.

17 Campos Darocca (1999) pp. 56-59, 64-67, ha puesto de relieve que la interpretación de la figura de Dicearco como un defensor, contra Teofrasto, de la preeminencia de la *vita activa*, no hace justicia a su posición en la contienda *vita activa-vita contemplativa*, pues su apología del modo de vida de los primeros sabios y de Pitágoras y Sócrates no ha de entenderse como una reivindicación de la *vita activa*, específicamente, como quiere Cicerón, del ejercicio de la política, sino como la apelación a un modo de vida anterior a la profesionalización de la filosofía y la política que da lugar a la disyunción *vita activa-vita contemplativa* y representa para Dicearco una degradación cuya incipiente historiografía “arqueológica” pretende poner de relieve. Campos Darocca sugiere por

Al comienzo de *Acerca de la república*, que, como ha indicado Roskam, constituye una especie de *apologia pro vita sua*¹⁸, Cicerón afirma orgullosamente lo que ni Sócrates, ni los académicos o los peripatéticos, ni mucho menos los escépticos, epicúreos o estoicos, suscribieron: la supremacía del ejercicio de la política real sobre la vida teórica (*Acerca de la república* I 2 2-3). Cicerón dirige esta afirmación contra los filósofos en general e incluso repite las mismas expresiones (*Acerca de la república* I 2 2) con las que Calicles en *Gorgias* se mofaba de la dedicación de Sócrates a la filosofía. La revalorización del ejercicio de la política real da lugar en Cicerón a una elocuente reformulación “romana” del tópico del *asemejarse a dios*, ὁμοίωσις θεῷ, que se aleja de las versiones que encontramos en Platón, Aristóteles, los epicúreos o los estoicos¹⁹. Para Cicerón el hombre se aproxima a los dioses en la fundación y conservación de los estados. Nadie es más grato al dios supremo que quienes rigen y conservan la patria (*Acerca de la república* I 7 12). En el célebre *Sueño de Escipión* Cicerón reitera que la piedad hacia la patria es el mejor camino a la bienaventuranza celeste pues los desvelos por su salvación constituyen la ejercitación más excelsa del alma y el camino más expedito al cielo (*Acerca de la república* VI 16, 29).

Como observa Lévy, la *voluntas* de Cicerón estaba en verdad mucho más determinada por un comportamiento mimético del *mos maiorum* y de quienes lo habían encarnado que por la asunción de las conclusiones de la razón y la filosofía²⁰. No es de extrañar, por consiguiente, que en ninguno de los textos en que Plutarco y Cicerón se ocupan de los epicúreos tengan en cuenta las dos tradiciones filosóficas que, a mi modo de ver, se

ello que Dicearco estaría más próximo al rigorismo de Antístenes y las propuestas de cínicos, estoicos y epicúreos respecto a la concordancia entre palabra y acción que a una supuesta defensa de la supremacía del ejercicio de la política. Las apreciaciones de Scholz (1998) pp. 206-211, sobre Dicearco convergen con la interpretación de Campos Darocca.

18 Roskam (2007) p. 52. Lévy (2012) p. 65.

19 Cf. Erler (2002) pp. 159-167.

20 Lévy (2012) p. 74.

conjugan en sus planeamientos políticos: la larga tradición del naturalismo y el establecimiento, por parte del Sócrates platónico, de la filosofía, entendida como cuidado del alma, como la verdadera política.

Las obras de los adversarios del epicureísmo contienen importante doxografía y críticas relevantes, pero cuando se enfrentan a lo que califican de hedonismo epicúreo su oposición, como señala el historiador P. Green²¹, adopta una suerte de histeria que en buena medida tiñó la interpretación tradicional del epicureísmo y respaldó procedimientos interpretativos, que en el caso de otros filósofos de los que se han conservado pocos textos o solo fragmentos, se estiman de plano inaceptables. Me refiero, en primer lugar, a la reconstrucción de planteamientos epicúreos a partir de la absolutización de meros lemas extraídos de la doxografía sin soporte en textos epicúreos o descontextualizados y mutilados del texto original del que provenían²². Tal es el caso de los célebres lemas “vive escondidamente”, *λάθε βιώσας*, y “no participar en política”, *μὴ πολιτεύεσθαι*, de los que me ocuparé más adelante, que sirvieron en la antigüedad y sirven aun hoy en día en numerosas exposiciones contemporáneas de expresión de la filosofía política epicúrea, o quizás habría que decir mejor, de su supuesta carencia de filosofía política, su apoliticismo o antipolítica, sin reparar siquiera en que ninguno de los dos aparece en las *Máximas Capitales*, o, lo que es más sorprendente, esgrimiendo esta ausencia como prueba de que la recopilación de las *Máximas Ca-*

21 Green (1990) p. 623. Reinhardt (2005) p. 174, habla del irracionalismo que exhibe Cicerón al tratar de Epicuro y el placer y muestra cómo se refleja incluso en contextos teóricos como el abordaje del atomismo. A juicio de Lledó (1995) p. 26, los escritores latinos realizaron con el pensamiento de Epicuro una de las más sorprendentes hazañas de manipulación intelectual de la historia.

22 Plutarco recrimina este proceder al epicúreo Colotes (*Contra Colotes* 1108 A, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1086 C) pero, como es común en las diatribas helenísticas, incurre reiteradamente en él al criticar a epicúreos y estoicos. Un caso emblemático al respecto es el tratado de Plutarco *Si está bien dicho lo de “vive ocultamente”*.

pitales fue obra de un epicúreo tan poco versado en la doctrina que los dejó fuera²³.

No es difícil reconocer en este tipo de proceder un ejemplo del aislamiento de los problemas de la filosofía griega al que los adversarios del epicureísmo, como señalé, sometieron su interpretación. Como es sabido, las formulaciones de Epicuro sobre el fin último de la vida humana, *τέλος*, no son fáciles de conciliar, pues señalan que el *τέλος* lo constituyen la aponía del cuerpo, la ataraxia del alma y el placer, lo que parece implicar que aponía y ataraxia constituyen el placer buscado y que, de alguna manera, el epicureísmo postula determinadas calificaciones del placer que permiten esa formulación. A ese propósito apunta, según algunos autores, la distinción entre placeres cinéticos y placeres catastemáticos. Resulta en verdad peliagudo calificar de hedonista una teoría que hace de la aponía y la ataraxia el más alto bien, pues pareciera tratarse propiamente, como ha señalado Wolfsdorf, de un hedonismo analgésico²⁴.

Estas dificultades no pasaron inadvertidas a los adversarios del epicureísmo en la antigüedad quienes las destacaron como una de sus inconsistencias fundamentales. A Cicerón y Plutarco les corresponde el doble papel de ser fuentes principales de estas controversiales formulaciones epicúreas y, a la vez, sus más célebres críticos, lo cual ha dado lugar a un amplio debate en torno a la objetividad, profundidad y completud de sus testimonios y la pertinencia de sus críticas²⁵. No obstante, en el marco de este debate, incluso los intérpretes más benévolo de Cicerón y Plutarco reconocen que ambos se sirvieron de lo que, a mi parecer, constituye otra táctica fundamental de los

23 Cf. Usener (1887) p. XLIV.

24 Wolfsdorf (2013) p. 147.

25 Wolfsdorf (2013) p. 284, contiene bibliografía actualizada. Bonelli (1979) pp. 19-44, expone y defiende enfáticamente los argumentos de Cicerón dirigidos a evidenciar las incoherencias de la teoría epicúrea del placer. Boulogne (2003) pp. 151-182, presenta los de Plutarco. Aproximaciones filosóficas más consistentes contienen los estudios de Hossenfelder (1986), Striker (1996) pp. 196-208, y Stokes (2002).

enemigos del epicureísmo: contraponer la intención y la teoría de Epicuro a su *ultimate effect*²⁶, es decir, los virtuales gérmenes de peligro que encierra y sus repercusiones en el plano de la práctica social²⁷.

Los adversarios del epicureísmo se valieron de las dos estrategias interpretativas que he indicado para enfrentar la ética epicúrea, pero su utilización es especialmente virulenta cuando se ocupan de los planteamientos políticos de los epicúreos, como se puede apreciar en los textos de Cicerón y Plutarco, ambos platónicos, activos políticos e ilustres prohombres de su sociedad. Aún en mayor medida que al afrontar la ética epicúrea, ambos asimilan el epicureísmo por su *ultimate effect* al hedonismo vulgar, al βίος ἀπολαυστικός, y comprenden los planteamientos políticos del epicureísmo como una consecuencia necesaria de este. El camino queda así abierto para reducir tales planteamientos a la absolutización de lemas como los ya mencionados “vive escondidamente”, λάθε βιώσας, y “no participar en política”, μὴ πολιτεύσεσθαι, y oponerles argumentos antihedonistas tradicionales, en especial la calificación del βίος ἀπολαυστικός como animalidad, envilecimiento y abdicación de la racionalidad²⁸, calificaciones que la propia tradición antiepicúrea, iniciada aparentemente con el apóstata Timócrates, se encargó de difundir maliciosamente, con gran éxito al parecer, e incrementar²⁹.

Según Cicerón³⁰, el hedonismo epicúreo implica el derrumbe de todo el sistema social e incluso la imposibilidad misma de

26 Stokes (2002) p. 170.

27 Boulogne (2003) pp. 144, 152-153, 166, 170, 181, 195, 197. Lactancio en *Instituciones Divinas* III 35-43, reconoce explícitamente este proceder interpretativo y ofrece un interesante ejemplo de su utilización en la apologética.

28 Cf. Boulogne (2003) pp. 141-144.

29 Sedley (1976) pp. 127-132.

30 Cicerón vio en los epicúreos sus mayores oponentes y no cesó de criticarlos, aunque también los elogió reiteradamente a través del pseudo-encomio que Lévy (2001) denominó “l’éloge paradoxal”. Cuando Cicerón

la sociedad, pues, como repite en el libro segundo de *Acerca de los fines*, si se hace del placer el sumo bien, toda virtud, todo decoro y toda gloria deben ser abandonados, ya que toda acción mirará únicamente a la utilidad y el provecho propio, resultando imposible cualquier vínculo de concordia entre los hombres (*Acerca de los fines* II 37, 44, 58, 72, 76, 78, 80, 85, 109, 117. *Acerca de los deberes* I 2). Para Cicerón los epicúreos son responsables del abandono de la sociedad humana, con la que no colaboran prestándole su amor, su industria y talentos (*Acerca de los deberes* I 9).

Plutarco expone al final de *Contra Colotes* sus críticas a las consideraciones políticas de los epicúreos al comentar el pasaje de Colotes que cité anteriormente. En este pasaje (*Contra Colotes* 1124D) Colotes parece aludir a planteamientos filosóficos que, a su juicio, acarrearán la destrucción de las leyes y la vida civilizada y el retorno a la primitiva vida bestial del hombre. Algunos intérpretes han sugerido que el destinatario de la crítica de Colotes sería Arcesilao, aunque, como ha indicado Roskam, el hecho de que en la réplica de Plutarco no sea mencionado, a diferencia de numerosos filósofos atacados por Colotes, parece sugerir que la crítica se dirigiría hacia los filósofos no epicúreos en general³¹. Plutarco trata de mostrar, sirviéndose, como subraya Kechagia, de una estrategia tradicional de las diatribas filosóficas, que en realidad es a los propios epicúreos a quienes se les debe acusar de destruir las leyes y el sistema social y propiciar el retorno a una vida salvaje.

Plutarco se pregunta qué ocurriría con los epicúreos y con los seguidores de otros filósofos como Heráclito, Sócrates o Platón si se abolieran las leyes. A su parecer en el caso de los segundos

considera el hedonismo de los epicúreos se hace particularmente evidente que filosóficamente podrá ser adscrito a la academia escéptica, pero su vida real, sus convicciones en ética y sus intereses y juicios filosóficos están constantemente influenciados por su identidad romana como orador, hombre de Estado y consistente pilar del *mos maiorum*, Cf. Powell (2002) pp. 22, 31. Lévy (2012) pp. 72-74.

31 Roskam (2013) p. 5.

no ocurriría nada, no se produciría ningún retorno a la vida animal, pues “*aborreceríamos y honraríamos*³² *la justicia por su propia bondad, considerando que tenemos en los dioses unos buenos gobernantes y en los démones los guardianes de nuestra vida (...)*” (Contra Colotes 1124E). En cambio, a su juicio, en el caso de los epicúreos, quienes no creen en la providencia, desprecian la virtud si no está unida al placer, y piensan que el bien se encuentra en el vientre, estos necesitan “*ley, miedo y golpes y de algún rey o gobernante que tenga en sus manos la justicia para que su glotonería envalentonada por su ateísmo no los lleve a devorar a sus vecinos*” (1125A). En otras palabras, quienes se atienen al βίος ἀπολαυστικός no pueden controlarse a sí mismos y por ello requieren leyes y autoridades. Sin ellas su comportamiento sería salvaje. El epicúreo solo actúa justamente por miedo a las leyes y sanciones y según Plutarco, como mostraré más adelante, incluso el sabio epicúreo cometerá injusticia si tiene certeza de que su delito quedará oculto.

Plutarco entiende que la base y cohesión de una sociedad y del ordenamiento legal es la creencia en los dioses, como ya subraya Platón en las *Leyes*. A su juicio los epicúreos la destruyen y

32 Como ha señalado Roskam (2013) p. 6, el sujeto de estos verbos en primera persona del plural es ambiguo pues no se ve con claridad a quién se refiere Plutarco, si a “nosotros” los filósofos seguidores de Parménides, Sócrates o Platón o a los hombres en general. Si se trata de lo primero, los epicúreos podrían fácilmente argüir que nada impediría que otros individuos, no seguidores de tales filósofos, los agredieran. Si se trata de lo segundo cabría igualmente argüir que no solo los epicúreos sino Platón y Aristóteles estuvieron muy lejos de sostener que las teorías filosóficas o las creencias bastaran por sí solas para que **todos** los individuos se comportaran racionalmente, a lo que, claro está, los platónicos podrían replicar que es preferible sufrir la injusticia que infringirla, lo cual, sin embargo, no evitaría tener que reconocer la existencia de un estado de brutalidad colectiva. Como destacó Goldschmidt (1977) pp. 34-35, la insistencia de los epicúreos en la seguridad, ἀσφάλεια, provista por la justicia contractualista pudiera representar también una crítica implícita a la figura del sabio estoico, que ni causa ni sufre daño alguno. Esto último, alegarían los epicúreos, en todo caso no se debería a las hiperbólicas facultades y sublimes cualidades del sabio sino simplemente a la existencia del derecho positivo.

destruyen así toda posibilidad de autoridades, instituciones y ordenamiento legal. Lactancio repite en el marco de la apologética cristiana el mismo argumento. Para Lactancio los epicúreos representan la síntesis del mal y el error pagano. En su hedonismo ve la consecuencia necesaria de la negación de la providencia y, al igual que Cicerón y Plutarco, sostiene que hace imposible cualquier comunidad, a no ser la de individuos dedicados al robo y al pillaje (*Instituciones divinas* III 17 39-43).

Lo primero que llama la atención si se confrontan las críticas de Cicerón y Plutarco, especialmente sus comentarios al pasaje de Colotes extractado en *Contra Colotes* 1124 A, con las *Máximas Capitales*, el fragmento de Hermarco o el libro V de Lucrecio es la ausencia de referencias a las explicaciones naturalistas del origen de la justicia y las leyes que constituyen, como es sabido, la aplicación de la *fisiología* al análisis de la justicia y las leyes. En ellas se inscriben las consideraciones del epicureísmo sobre la seguridad, ἀσφάλεια, y la apología de las leyes y la vida civilizada. Quizás Plutarco se exime de considerarlas, pues, como para él el fundamento de la justicia y las leyes es la divinidad, pudiéramos entender, benévolamente, que a su juicio la negación epicúrea de la providencia, que Plutarco equipara al ateísmo, las resume. Pero ni siquiera esta licencia le permitiría atribuir al epicureísmo, al igual que Cicerón, una teoría hedonista desprovista de reflexiones sobre la distinción entre los deseos naturales y los deseos vanos, la seguridad, ἀσφάλεια, y de la *fisiología* que provee las explicaciones naturalistas del origen de la justicia y las leyes. El *molescere* del rudo hombre primitivo (*De la naturaleza de las cosas* V 1014), los pactos para mutuo beneficio que los animales –con quienes compara Plutarco torpemente a los epicúreos– no pueden suscribir (*Máximas Capitales* XXXII), la utilidad común o la prolepsis de lo justo destacadas en las *Máximas Capitales*, temas que ninguno de los dos ni siquiera menciona, desempeñan un papel fundamental en estas reflexiones. Algo ya de por sí bastante problemático, y siempre cuestionable, es juzgar determinados planteamientos filosóficos por sus hipotéticas consecuencias prácticas, pero escamotear teorías es ya otra cosa. A mi parecer, Cicerón y

Plutarco³³ escamotean en buena medida la reflexión política del epicureísmo e incluso cabría preguntarse si no hacen lo mismo respecto a la tradición naturalista de “los antiguos” en general.

El hedonismo y el ateísmo epicúreos evidencian, a juicio de Plutarco, la falsedad de la apología de las leyes de Colotes. Plutarco la califica además de deshonesto e hipócrita, pues, a su juicio, los epicúreos, dicen defender leyes e instituciones pero recomiendan abstenerse de participar en política, se burlan de los más célebres políticos y legisladores del pasado y no pueden exhibir hazaña o aporte alguno de los miembros de su escuela en beneficio de la sociedad (*Contra Colotes* 1125 C-1127 C). El epicúreo, según Plutarco, es incapaz de humanidad, ἀφιλόανθρωπος³⁴ (*Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1098D) y se comporta como un aprovechado, un parásito, ἄσυμβολος, que se beneficia de las ventajas de la vida en sociedad sin aportar la menor contribución (*Contra Colotes* 1127A). Cicerón (*Sobre el orador* 3 64) y Epicteto (*Disertaciones* 2 20, 6 20 y 17 19) repiten esta misma acusación.

II

Como señalé, Plutarco opone al epicureísmo las grandes contribuciones a la vida política griega de filósofos no epicúreos y, en especial, de Platón y sus discípulos (*Contra Colotes* 1126A-E). Aunque más que mostrar que estas contribuciones se fundamentan en planteamientos filosóficos aduce meros

33 En lo que respecta a la teoría política epicúrea *Contra Colotes* está muy lejos de ofrecer, como pretende Kechagia (2011) p. 94, en las conclusiones de su investigación sobre este tratado, una clase magistral acerca de cómo leer críticamente las teorías filosóficas del pasado.

34 Llama la atención la persistencia de este tópico antiepicúreo en intérpretes contemporáneos. Konstan (2008) pp. 29-37, ha hecho un análisis magistral de un caso emblemático de ello: la lectura del proemio del libro II de Lucrecio. La mayoría de los intérpretes ven en esos versos (*De la naturaleza de las cosas* II 1-13) una prueba del cruel egoísmo de los epicúreos. Konstan ha puesto de relieve que bastaba una cuidadosa aproximación filológica al texto y reparar en los recursos tradicionales de los que se sirve Lucrecio para disipar tal interpretación.

hechos, alguno claramente distorsionado, como la supuesta liberación de Sicilia por el discípulo de Platón Dión de Siracusa (*Contra Colotes* 1126 C). La aproximación edificante de Plutarco a “los antiguos” y la animadversión hacia los epicúreos parecieran explicar que, al igual que banaliza su hedonismo y lo despoja de una teoría política que prolongaba una importante tradición del pensamiento griego, trivialice su “apoliticismo” y lo aísle de una problemática filosófica a la que, como platónico, no era ajeno.

El término apoliticismo cubre una amplia gama de actitudes. Ya he mencionado las que Plutarco resalta al criticar a los epicúreos: la recomendación de abstenerse de participar en política, las burlas sobre grandes políticos y legisladores del pasado y la incapacidad de realizar hazañas o aportes en beneficio de la comunidad. Me referiré en primer lugar a los dos últimos aspectos para centrarme posteriormente en el primero.

Es comprensible que en las diatribas filosóficas los contendientes no sean excesivamente acuciosos al presentar al adversario. Sin embargo llama la atención que un heredero de Sócrates y Platón como Plutarco establezca una contraposición tan radical entre “los antiguos” y las actitudes que atribuye a los epicúreos, pues basta reparar en el *Gorgias* –diálogo de Platón que Dodds, siguiendo a Schleimarcher, calificaba de *apologia pro vita sua*³⁵– para comprender su desproporción y, sin duda, también las facetas de la figura de Sócrates que omite Plutarco. En *Gorgias* Sócrates no solo se excluye expresamente de entre los políticos (*Gorgias* 473e) y se burla de grandes hombres del pasado como Temístocles, Pericles o Cimón (*Gorgias* 519a), sino que además se define a sí mismo como el verdadero político (521d) pues, a diferencia de estos, busca, no en las asambleas, sino en diálogo con cada uno, transformar los deseos y hacer mejores a los hombres a través del cuidado del alma (*Gorgias* 517b). Todavía en Aristóteles, como ha destacado E. Schütrumpf, resuena esta reivindicación socrática del

35 Dodds (1959) p. 31.

verdadero político y el escepticismo sobre los alcances de la política para mejorar a los hombres presente en el *Gorgias*³⁶.

Sócrates, los cínicos y el libro X de las *Filípicas* de Teopompo parecen representar ejemplos de la tradición en la que se inscriben las invectivas de los epicúreos sobre grandes figuras del pasado de Grecia. Fowler ha destacado que sería errado asimilarla a una tradición historiográfica antidemocrática³⁷. Su impronta filosófica, en efecto, es innegable, como ya el *Gorgias* deja entrever. Un aspecto central de esta tradición parece haber sido el cuestionamiento del carácter moral y las motivaciones de grandes personajes de Grecia. En la literatura cínica, por ejemplo, la contraposición entre la figura de Heracles, paradigma del buen gobierno para los cínicos³⁸ y los malos gobernantes enmarca una presentación completamente negativa de Alejandro, a quienes sus aduladores comparaban y aun ponían por encima de Heracles. Alejandro es visto en la tradición cínica como un claro exponente de la vanidad, τῦφος, del tirano. A Alejandro se le tacha de insaciable, ambicioso y depravado, apreciaciones que repite Séneca, llegan hasta Epicteto y Plutarco, como señalaba Eicke, trató de rebatir: *omnibus fere vitiis Alexander <a Plutarcho> erat absolutus*³⁹.

A juicio de Buchheit⁴⁰ cuando Lucrecio, provocativamente, se apropia para ensalzar a Epicuro del modelo latino de encomio del *imperator*, heredado, a su vez, de los encomios griegos de Alejandro, uno de los principales elementos en los que hace recaer la superioridad de sus hazañas sobre la de los grandes

36 Schütrumpf (1991) pp. 75-80.

37 Fowler (2007) pp. 401-402. Cf. igualmente las observaciones de Pownall (2003) pp. 172-173 y Connor (1967) pp. 147-151, contra la interpretación de von Fritz de Teopompo como un reaccionario. Connor, como ya a finales del XIX lo había hecho Hirzel, y más recientemente Murray, relaciona las duras valoraciones de Teopompo de personajes de la historia de Grecia con Antístenes.

38 Cf. el relato de Pródico en los *Recuerdos de Sócrates* II 21-34.

39 Eicke (1909) p. 69.

40 Buchheit (2006) pp. 106-107, 120.

emperadores es que las realizó con palabras, no con armas, *dictis non armis* (*De la naturaleza de las cosas* V 50). Para Buchheit se trata de una antítesis recibida de la tradición cínica. También Teopompo, cuya proximidad a Antístenes –el único discípulo de Sócrates que Teopompo admiró según Diógenes Laercio (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* VI 14)– subrayó Hinze a finales del XIX, parece haber orientado sus severos juicios sobre políticos y figuras de Grecia a mostrar la disparidad entre excelencia moral y éxito político y militar, uno de cuyos ejemplos parece haber visto en Filipo⁴¹. Diógenes Laercio (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* VI 84) atribuye a Onesícrito un encomio de Alejandro en el que parece haber tratado de inmortalizar *al hombre en armas que filosofa*⁴² y aproximar su figura al ideal cínico del buen gobernante, aunque los cínicos, en realidad, considerando a Alejandro y las armas de muy distinta manera. Antístenes, según señala Diógenes Laercio, presenta la virtud como el arma que no se arrebata y hace de la *frónesis* el baluarte más firme, pues ni se derrumba ni se entrega a traición (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* VI 12-13). Diógenes se refirió asimismo en la *Politeia* a la inutilidad de las armas⁴³ (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* IX 123). La antítesis entre poder y razón que sugieren todas estas referencias encontraron en el epicureísmo un terreno apropiado.

Plutarco conocía la literatura cínica y estoica mencionada, al igual que la obra de Teopompo, uno de los principales historiadores del siglo IV, pero al fustigar las críticas de los epicúreos a políticos y legisladores del pasado como expresión de su apoliticismo egoísta omite cualquier tipo de vinculación con una tradición que se podía remontar fácilmente a Sócrates, uno de “los antiguos” por excelencia para Plutarco. Plutarco acusó a Epicuro de incapaz de humanidad, ἀφιλόανθρωπος (*Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epi-*

41 Cf. Connor (1967) p. 146. Pownall (2003) p. 175.

42 Cf. Buchheit (2006) p. 122.

43 *Ibídem*, p. 123.

curo 1098D) y de aprovechado, ἄσυμβολος, (*Contra Colotes* 1127A). Paradójicamente, como he indicado, de esta tradición parece haberse valido Lucrecio para subrayar, en sus hiperbólicos encomios de Epicuro (*De la naturaleza de las cosas* I 62-79, V 1-54 y VI 1-42), la superioridad de su filantropía –*dictis non armis*–, filantropía que insistentemente Cicerón y Plutarco negaban a los epicúreos. Si Sócrates abogaba en el *Gorgias* por transformar los deseos como único modo en que el verdadero político puede hacer mejores a los ciudadanos, Lucrecio no deja asimismo de repetir en estos encomios que el gran don de Epicuro a los hombres fue que con palabras verídicas, *veridictis dictis* (*De la naturaleza de las cosas* VI 24), es decir, mediante la *fisiología*, estableció un límite al deseo y al temor, *et finem statuit cupedinis atque timoris* (VI 25).

La filantropía, entendida como la propagación y desarrollo de una filosofía que trae la serenidad a los hombres, parece haber sido integrada en la concepción epicúrea de la vida placentera, quizás, como ha sugerido Long⁴⁴, inspirando comportamientos que en la *Carta a Meneceo* 132 y en *Máximas Capitales* V tienen cabida bajo la expresión καλῶς ζῆν. Long recoge una de las inscripciones de Diógenes de Enoanda que, en verdad, alecciona a ese noble comportamiento⁴⁵.

Resulta francamente irónico que la interpretación tradicional del apoliticismo o antipolítica de los epicúreos repose en las descalificaciones de autores antiepicúreos como Cicerón que antes que filósofos eran comprometidos políticos. Sus motivaciones y ambiciones de *homo novus* representaban precisamente el modo de vida que la *fisiología* y la delimitación de deseos y temores, en las que sintetizaba Lucrecio acertadamente la filosofía de Epicuro, sometían a una evaluación descarnada, prolongando planteamientos que, al menos desde Sócrates, no eran marginales sino inherentes al proceso de autodefinición de la filosofía en Grecia.

44 Long (2006) pp. 190-193.

45 *Ibidem*, p. 193 nota 26.

Tradicionalmente, el aspecto más destacado del apoliticismo de los epicúreos fue el rechazo a participar en la actividad política. En esta dirección interpretaron Cicerón y Plutarco los célebres lemas epicúreos “vive escondidamente”, λάθε βιώσας, y “no participar en política”, μὴ πολιτεύσεσθαι, sin ofrecer, por lo demás, información alguna sobre el contexto en que se enmarcaban. El opúsculo de Plutarco *De si está bien dicho lo de “vive ocultamente”* es desde este punto de vista especialmente decepcionante, aunque muy ilustrativo, en verdad, de cómo se conformaron algunos tópicos sobre el pensamiento antiguo. Plutarco, en efecto, no solo no ofrece información alguna sobre el contexto de la expresión λάθε βιώσας sino que prácticamente hace de ella el lema apropiado para un modo de vida oculto debido a su perversidad (*De si está bien dicho lo de “vive ocultamente”* 1128D-E).

Temistio (Usener 551) interpretó la máxima λάθε βιώσας como una muestra de que los epicúreos negaban que el hombre poseyera una naturaleza social que le impulsaba a la actividad política, lo que resultaba inaceptable desde su aristotelismo. Filóstrato vinculó la máxima con la fórmula complementaria λάθε ἀποβιώσας (*Vida de Apolonio* VIII 28). Su filiación epicúrea es incierta y parece tratarse más bien, en opinión de Roskam, de una *amplificatio* retórica de Filóstrato, tan chocante para la mentalidad griega tradicional como la propia máxima epicúrea⁴⁶.

La máxima λάθε βιώσας presenta claras similitudes formales con conocidas expresiones gnómicas tradicionales (“conócete ti mismo”, “nada en demasía”) como el uso del aoristo gnómico, la concisión y expresividad, aunque su contenido debía resultar chocante, pues el ocultamiento podía evocar fácilmente modos de vida dudosos e incluso delictivos. Epicuro parece haber transformado dichos tradicionales y expresiones de filósofos del pasado para adaptarlos a su filosofía mediante alteraciones ingeniosas e impactantes. Este pudiera ser también el caso de la expresión λάθε βιώσας. Su carácter chocante representa-

46 Roskam (2007) pp. 60-62, observa que, en cualquier caso, la máxima λάθε ἀποβιώσας no estaba alejada de la actitud de los epicúreos ante la muerte.

ba un excelente instrumento para la difusión y memorización. No obstante, no se encuentran precedentes de la máxima *λάθε βιώσας*, aunque el rechazo de la dedicación a la política y la defensa de la conveniencia de circunscribirse a la vida privada no fueron temas ausentes en la filosofía y en la literatura e incluso en determinados círculos sociales de finales del siglo V.

La doble tradición acerca de la vida política de los siete sabios y los presocráticos, aun cuando deba ser evaluada con las reservas que indiqué, recoge elementos que revelan divergencias y tensiones respecto al tópico. A juicio de Roskam⁴⁷, que hasta la fecha es quien ha estudiado la cuestión con mayor detenimiento, la tradición democrítea pareciera ser la que ofrece planteamientos más cercanos a la máxima epicúrea, aunque no deja de contener también planteamientos ambivalentes al respecto.

Algunos historiadores⁴⁸ han destacado también la existencia a finales del siglo V de la figura de los *ἀπράγμονες*, ciertos personajes de la clase alta que manifiestan rechazo a participar en política. Las razones para su inhibición no son filosóficas sino la prevención y el miedo a las posibles consecuencias que el ejercicio de la política pudiera acarrearles, lo que por cierto coincide, como se verá, con argumentos que los epicúreos alegan para su rechazo.

En la literatura son destacables diversos pasajes de Eurípides que valoran positivamente la vida tranquila alejada de los peligros de la vida pública. Quizás los más célebres sean los versos de *Antiope* que contiene el debate entre los dos hermanos Zetos y Anfión. El primero defiende el modo de vida del hombre público. Anfión llama loco a quien prefiera tal modo de vida y exalta la placentera vida del *ἀπράγμων* (*Antiope* Fr. 123). En *Ion* (578-644) y en el prólogo de *Filoctetes* (Fr. 787) se encuentran planteamientos parecidos.

Ni en Platón ni en Aristóteles se encuentran formulaciones que pudieran rotularse estrictamente bajo el lema *λάθε βιώσας*,

47 Roskam (2007) pp. 17-28.

48 Green (1990) pp. 56-57. Roskam (2007) p. 19.

aunque, como he señalado, las reservas “socráticas” hacia el ejercicio de la política real en ambos son múltiples. Hay, sin embargo, señalamientos puntuales que no dejan de tener interés, como por ejemplo la reiterada observación de Platón de que el filósofo no atiende voluntariamente sino forzado al ejercicio del gobierno (*República* 347c, 519c-520e, 540a) o el pasaje del final de *República* en el que el alma de Odiseo, dejando de lado su deseo de fama por el recuerdo de sus anteriores trabajos, busca la vida de un hombre común y desocupado, ἀπράγμων (*República* 620c).

Al referirse a la concepción común de la *frónesis*, Aristóteles subraya que esta es vista como algo que concierne a lo que le atañe a cada uno, y por eso los políticos son considerados como individuos no prudentes sino entrometidos, πολυπράγμονες (*Ética a Nicómaco* 1141b29-1142a2). En este contexto (1142a2-6) Aristóteles se hace eco de las palabras del prólogo de *Filoctetes* de Eurípides, que, como indiqué, constituye otro interesante testimonio de la defensa de la vida retirada.

La máxima λάθε βιώας, en consecuencia, no carece de precedentes pero, como ha subrayado Roskam, su explícita formulación y contextualización en planteamientos desarrollados como elementos centrales de una teoría filosófica parece ser obra del epicureísmo. Desde esta perspectiva la pérdida del escrito de Epicuro *Acerca de los modos de vida* es especialmente lamentable, pues de su primer libro procede, según Diógenes Laercio, la afirmación de que el sabio no se dedicará a la política (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 119). Asimismo, en el segundo libro, también de acuerdo a Diógenes Laercio, Epicuro señalaba que el sabio no será tirano ni llevará la vida de los cínicos (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 119). Muy probablemente en *Acerca de los modos de vida* Epicuro desarrolló consideraciones que permitirían contextualizar la máxima λάθε βιώας con precisión.

No obstante, el análisis de las *Máximas Capitales* permite diversas consideraciones al respecto. Por de pronto, como he mostrado, sería completamente errado pensar que las máximas λάθε

βιώσας y μὴ πολιτεύσεσθαι reflejan, como ha sido a veces alegado, el total desinterés de los epicúreos por la naturaleza de la justicia, la polis y las leyes. La reiteración del tema de la seguridad, ἀσφάλεια, en las *Máximas Capitales* es una clara prueba de lo contrario. Pero las *Máximas Capitales* ofrecen además consideraciones específicas para enmarcar con mayor precisión el significado y alcance de estas máximas, pues señalan, en efecto, que la aspiración al poder político y su logro constituye un modo efectivo de alcanzar la seguridad entre los hombres, si bien ni constituye la vía más cierta para ello ni refleja el logro de la mejor modalidad de seguridad (*Máximas Capitales* XIV, XL). En *Acerca de los fines* I 35 el epicúreo Torcuato subraya que las motivaciones de las heroicas acciones patrias de sus antepasados estaban dirigidas a tal propósito, que efectivamente alcanzaron. Como observa Fish podría incluso aceptarse que los epicúreos hayan visto en la figura de un monarca esclarecido por el epicureísmo un ejemplo excepcional de la seguridad, ἀσφάλεια, provista por el ejercicio del poder⁴⁹. No obstante, el modo de vida epicúreo aparece claramente en las *Máximas Capitales* como la modalidad óptima de seguridad.

Podría objetarse que estas observaciones sobre el significado y el alcance de la máxima λάθῃ βιώσας son muy limitadas, pues conciernen únicamente al comportamiento de los hombres en general, mientras que la máxima pareciera estar dirigida, como lo indica su vinculación con la máxima μὴ πολιτεύσεσθαι, a los epicúreos. Usener, como señalé, veía precisamente la ausencia de ambas máximas en las *Máximas Capitales* como una prueba del pobre conocimiento de la filosofía epicúrea de su recopilador.

Los testimonios de Cicerón (*Acerca de la república* I 10), Séneca (Usener 7) y Plutarco (*Acerca de la tranquilidad de ánimo* 465F-466A) convergen en un aspecto relevante, pues indican que los epicúreos reconocían que hay circunstancias que implican reservas a la aplicación de las máximas λάθῃ βιώσας y μὴ πολιτεύσεσθαι. Las excepciones apuntan en dos direcciones:

49 Fish (2011) pp. 103-104.

circunstancias externas y situaciones personales. Entre las primeras parecieran englobarse aquellas circunstancias excepcionales en las que la seguridad de la sociedad, y con ella la de la comunidad epicúrea y del sabio, resultan comprometidas, como por ejemplo, la guerra o estados de emergencia en que las leyes y el orden se ven amenazados⁵⁰. En tales casos la prudencia y el sobrio razonamiento hedónico aconsejarían la participación política. Cicerón se burla de este planteamiento, pues a su juicio cae en el absurdo de aconsejar la actividad política, precisamente en situaciones difíciles, a quienes carecen totalmente de experiencia en ello (*Acerca de la república* I 10). Entre este primer tipo de excepciones pudieran incluirse también los casos en los que determinadas circunstancias ponen en riesgo a la comunidad epicúrea y aconsejan que algunos de sus miembros intervengan en política para salvaguardar, por ejemplo, la vida de alguno de sus miembros o los bienes y la continuidad de la escuela⁵¹.

Las excepciones referidas a las circunstancias personales son ilustrativas del peso que las facticidades tienen en la *frónesis* epicúrea y en el sobrio razonamiento en que se concreta. Algunos testimonios parecen indicar que Epicuro habría aconsejado a determinadas personas, ávidas por su constitución de fama y honor, que les sería preferible dedicarse a la política que abstenerse de hacerlo, pues ello les supondría mayores turbaciones y deterioro (Plutarco, *Acerca de la tranquilidad de ánimo* 465F-466A). Plutarco replica que pudiera decirse entonces que Epicuro recomienda ejercer la política no a los más hábiles sino a los incapaces de llevar una vida tranquila. Pero hay otra explicación más específica de este tipo de excepciones. Quizás se trataría no de individuos ávidos por su carácter de fama y honor sino de personas que por su linaje ya tienen fama y honor. En su caso no participar en política supondría mayores inconvenientes que hacerlo. Como ha mostrado Fish, la comparación de Lucrecio de los políticos con Sísifo no responde a la extendida

50 Brown (2009) p. 181, interpreta en este sentido el pasaje del *Acerca del ocio* III 2 de Séneca.

51 *Ibídem*, pp. 181-182.

interpretación “existencialista” de estos versos sino que Lucrecio se refiere específicamente a los políticos que una y otra vez fracasan en la búsqueda del poder⁵². Los versos de Lucrecio y los otros testimonios indicados evidencian así matices del “apoliticismo” de los epicúreos que ayudan a comprender por qué las expresiones *λάθε βιώσας* y *μὴ πολιτεύσεσθαι* no aparecen incluidas en la *Máximas Capitales*. La inmersión del epicureísmo en la tradición prudencial y en la conceptualización socrática de la filosofía como la verdadera política muestran que su “apoliticismo” respondía en realidad a una posición mucho más matizada y anclada en los problemas tradicionales de la filosofía griega de lo que adversarios como Cicerón, Plutarco o Lactancio reconocían.

III

Voy a referirme, a modo de colofón del análisis de las directrices interpretativas de Cicerón y Plutarco, a los comentarios que ambos dedican a un pasaje proveniente de un escrito incluido por Diógenes Laercio entre las obras de Epicuro: *Διαπορίαι* (*Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* X 27). La única versión de este pasaje se encuentra en Plutarco quien lo recoge al final de *Contra Colotes* (1092D). Tras referirse a las burlas de Metrodoro contra los sabios que vanidosamente se pretenden legisladores, Plutarco subraya que los epicúreos están en realidad en guerra contra las leyes, como se puede comprobar, a su juicio, en los propios escritos de Epicuro. Plutarco pasa así a citar el pasaje indicado: *este <Epicuro>, en efecto, se pregunta si el sabio, sabiendo que no será descubierto, hará algo de lo prohibido por las leyes y responde: no es aquí viable una afirmación categórica* (1092 D), *ἐρωτᾷ γὰρ αὐτὸν ἐν ταῖς διαπορίαις εἰ πράξει τινὰ ὃ σοφὸς ὦν οἱ νόμοι ἀπαγορεύσιν, εἰδὼς ὅτι λήσει, καὶ ἀποκρίνεται ὅτι οὐκ εὖ οὐδὲν τὸ ἀπλοῦν ἐπικατηγόρημα* (1027 D)⁵³.

52 Fish (2011) pp. 76-81.

53 La consideración de las acciones que el hombre realiza ocultamente, sin testigos, fue un tema del que los filósofos griegos se ocuparon

Boulogne subraya que Plutarco conocía bien las Διαπορίαι de Epicuro, ya que se refiere a esta obra en varias ocasiones, y considera que sus omisiones del contexto, de la respuesta o de otros posibles elementos relevantes del texto de Epicuro no obedecen a un propósito deliberado sino a la plena convicción de Plutarco acerca de la continuidad doctrinal entre lo que presenta como la respuesta de Epicuro y las tesis fundamentales de su filosofía acerca de las leyes⁵⁴. En verdad, es difícil ser más generoso con Plutarco y más aun si se toma en cuenta cómo interpreta Plutarco la supuesta respuesta de Epicuro. En efecto, tras la afirmación “*no es aquí viable una afirmación categórica*”, οὐκ εὔοδον τὸ ἀπλοῦν ἐπικατηγόρημα, comenta Plutarco: “*es*

recurrentemente al abordar el actuar humano. Baste recordar como muestra varios fragmentos de Demócrito (DK 244, DK B 264, DK 68 B 264), los pasajes conservados del *Acerca de la verdad* de Antífonte (Cf. Pendrick (2002) pp. 160-163, 323-324), o el célebre relato del anillo de Giges de la *República* de Platón. Como destacó Goldschmidt (1977) pp. 95-96, la distancia entre crimen y pena es una experiencia fundamental de la teodicea desde los poemas homéricos. De Romilly (1968) pp. 33-57, mostró que uno de los elementos fundamentales de la paulatina personificación del tiempo a través de la poesía y la tragedia fue su figura de testigo escrutador que tarde o temprano revela la verdad. En el drama satírico *Sísifo*, Critias (o Eurípides) sugirió que la creencia en los dioses fue inventada precisamente con el propósito de disuadir del crimen en ausencia de testigos. Lactancio presenta una curiosa génesis psicológica del pensamiento de Epicuro que tiene que ver precisamente con la experiencia de la distancia entre crimen y pena. A su juicio Epicuro fue llevado a la negación de la providencia y a los consiguientes errores de su filosofía por “la injusticia de los hechos”, pues vio que los crímenes quedaban impunes y los malos salían triunfadores mientras que los buenos e inocentes eran desgraciados (*Instituciones Divinas* III 17 8-16).

- 54 Boulogne (2003) p. 195. Extrañamente Boulogne no utiliza ninguno de los trabajos más conocidos sobre el pasaje de las Διαπορίαι, como, por ejemplo, Vander Waerdt (1987), Seel (1996) y Cosenza (1996), ni toma en cuenta los análisis de Goldschmidt (1977), al que sin embargo cita en el capítulo sobre la interpretación de Plutarco de la teoría del derecho de los epicúreos en el que incluye la referencia al texto de las Διαπορίαι. La consideración de esta literatura le hubiera permitido evaluar más atinadamente la interpretación que Plutarco hace del tópico considerado.

decir, lo haré pero no quiero reconocerlo, τουτέστι, 'πράξω μὲν, οὐ βούλομαι δὲ ὁμολογεῖν.'(*Contra Colotes* 1127 D).

Boulogne pareciera interesarse más en la sinceridad de las convicciones que guían el proceder interpretativo de Plutarco que en la validez de su interpretación de Epicuro. Para esclarecer sus directrices es preciso analizar el pasaje de Epicuro y poner de relieve qué destaca y qué omite Plutarco del epicureísmo al derivar la supuesta repuesta de Epicuro de su doctrina sobre las leyes y la conducta del sabio. También Cicerón tomó en cuenta el pasaje de Epicuro de las Διαπορίαι por lo que consideraré asimismo qué destaca y qué omite al comentarlo.

Einardson-De Lacy defendieron una lectura de la aporía del pasaje, avanzada en cierto modo por Philippson⁵⁵, que pareciera eludirla. Sostuvieron que, puesto que Epicuro en las *Máximas Capitales* XXXVII y XXXVIII destacaba que lo legal no se identificaba con lo justo, pues en la medida que lo legal dejaba de ser útil dejaba asimismo de ser justo, el sabio, ante leyes que han dejado de ser justas, no tendría problema alguno en obrar ilegalmente⁵⁶. El inconveniente de esta respuesta tan expedita, como observó Goldschmidt, es que no explicaba por qué entonces el propio Epicuro parecía enfatizar la dificultad del asunto y lo incluía precisamente entre las Διαπορίαι⁵⁷. Además, cabría objetar que esta solución no constituía sino una precisión respecto a la formulación del problema, que debiera, en consecuencia, simplemente reformularse en estos términos: *si el sabio, sabiendo que no será descubierto, hará algo de lo prohibido por las leyes* <justas>. Ni Cicerón ni Plutarco toman en cuenta en absoluto al ocuparse del pasaje planteamientos

55 Philippson (1983) pp. 40-41.

56 Einardson-De Lacy (1967) pp. 312-313. Goldschmidt (1977) p. 119. Cosenza (1996) p. 368 n. 17, objeta a Goldschmidt que la distinción entre leyes justas y leyes no justas no es obvia ni banal y podía resultar relevante para el problema contenido en el pasaje, pues también la transgresión de leyes injustas desencadena el temor y la angustia de poder ser descubierto y castigado por el poder penal asociado a ellas.

57 Sobre el posible sentido de las aporías en Epicuro Cf. Seel (1996) pp. 342-343.

como los de Einardson-De Lacy ni sugieren que lo haya hecho Epicuro o alguno de sus discípulos.

Goldschmidt, apoyándose en la lectura tradicional τὸ ἀπλοῦν ἐπικατηγόρημα⁵⁸, sitúa el núcleo del problema del pasaje en el carácter contrafactual de la cláusula condicional “*sabiendo que no será descubierto*”. Ni el sabio, paradigma del conocimiento, ni el no sabio pueden alcanzar certeza al respecto, porque, como Epicuro subraya, no hay posibilidad de estar cierto respecto a lo futuro (*Máximas Capitales* XXXIV), de modo que Epicuro no puede dar una respuesta simple porque la aporía incorpora presuposiciones imposibles⁵⁹.

En *Acerca de los deberes* III 38-39, Cicerón resume el mito de Giges de Platón (*República* II 359b-360d) y comenta que ciertos filósofos no malos pero sí poco sutiles –obviamente los epicúreos– desestiman su valor porque consideran el supuesto que el relato de Giges pretende ilustrar imposible en el mundo de las acciones humanas. Los epicúreos se resisten tercamente a considerar la hipótesis y no avanzan más allá porque, según

58 Los editores se debaten entre la lectura del *hápx* ἐπικατηγόρημα de los códices y la conjetura de Estienne ἐστὶ κατηγόρημα. En la edición del *Contra Colotes* de la Loeb, Einardson-De Lacy (1967) pp. 312-313, se inclinan por la primera, al igual que Goldschmidt (1977) pp. 119-121, y Seel (1996) p. 343, y traducen “*the inqualified predication*”. Usener siguió la propuesta de Estienne. También la acepta Arrighetti (1960) pp. 521-522, quien recoge la indicación de Diano acerca del carácter de *vox technica* de κατηγόρημα para significar la atribución del *proprium* del sujeto. Goldschmidt defiende la lectura ἐπικατηγόρημα y remite para aclarar su significado a *Primeros Analíticos* I 38 49a25, pasaje que concierne al término del silogismo al que debe aplicarse una condición del tipo “*en tanto que...*”. Besnier (2001) p. 136 nota 17, desestima la interpretación de Goldschmidt y remite al uso del término en Demetrio Lacón y Sexto Empírico. A su juicio el término ἐπικατηγόρημα no apunta a la función de un predicado sino al hecho de poder aplicar una rúbrica a un conjunto de designaciones, por ejemplo, si la noción de “todo” puede aplicarse tanto al vacío como a los cuerpos, o la de “verdadero” o “real” a los sensibles y a los inteligibles. Sobre la interpretación del término ἀπλοῦν cf. *infra* nota 74.

59 Goldschmidt (1977) pp. 121-122.

Cicerón, en realidad no entienden la cuestión. En todo caso, a su juicio, responderla les pondría en un verdadero aprieto, porque si responden que sí realizarían malas acciones *sabiendo que no serán descubiertos* se confesarían facinerosos y si respondieran que no, admitirían que las malas acciones deben ser evitadas por sí mismas, que es precisamente la tesis de la sección precedente de *Acerca de los deberes* a propósito de la cual introduce Cicerón el relato de Giges y la interpretación epicúrea, que representa un comentario al pasaje de las Διαπορίαι.

Goldschmidt insiste en la ceguera de Cicerón respecto a la posición de Epicuro, pero pareciera que su peculiar disolución de la aporía relega, como las increpaciones de Cicerón, tesis fundamentales que los epicúreos pudieran ofrecer como respuesta a la cuestión contenida en el pasaje de las Διαπορίαι. Al concentrarse en el condicional contrafáctico Goldschmidt implícitamente parece dejar intacta la tesis de Cicerón y Plutarco de que la única razón por la cual los epicúreos se abstienen de determinadas acciones es el miedo al castigo, de cuya escapatoria nunca se puede estar cierto, incertidumbre que ya de por sí constituye un castigo (*Máximas Capitales* XXXIV).

Los epicúreos, por ejemplo, pudieran comenzar por objetar las expresiones “acciones intrínsecamente buenas o malas” y “acciones realizadas por sí mismas o evitadas por sí mismas”, a cuya aceptación pretenden Cicerón y Plutarco forzarles, declarándolas falaces. De hecho, lo hace Torcuato en el libro I de *Acerca de los fines*. Cicerón, hábil retórico, trata de avergonzarle contraponiendo a sus explicaciones hedonistas y utilitaristas de las acciones, las nobles y heroicas hazañas patrias realizadas por los propios antepasados de Torcuato (*Acerca de los fines* I VII 23-25). Torcuato no se intimida y pregunta si acaso se lanzaron a esas grandes hazañas, siempre realizadas, por cierto, ante los ojos de multitudes, como animales, sin conciencia de sus efectos y consecuencias. Como es obvio que no, resulta más que dudoso que la *exclusiva* motivación de esos héroes patrios fuera la realización de acciones intrín-

secamente buenas⁶⁰ (*Acerca de los fines* I X 34-36). Cicerón achaca al hedonismo epicúreo irracionalidad y animalidad. Torcuato le devuelve la descalificación: si las hazañas patrias se realizaron *exclusivamente* por atenerse al deber constituyen comportamientos irracionales, animales, impropios de seres racionales⁶¹.

Pero quizás la mejor argumentación de los epicúreos consistiría en subrayar que la cuestión concierne al sabio epicúreo, como afirman claramente Plutarco (*Contra Colotes* 1092D) y Cicerón (*Acerca de los deberes* III 9), probablemente con el propósito retórico de resaltar la ignominia del epicureísmo a través del comportamiento de su representante más calificado. La cuestión concierne, en consecuencia, al representante emblemático de la posesión de la *fisiología* y la *frónesis* que el epicureísmo propugna. Esta precisión es central, pues obliga a considerar si entre las motivaciones que Cicerón alega para efectuar malas acciones sabiendo que no serán descubiertas y en el consiguiente modo de decidir que presenta se reconoce la figura del sabio epicúreo. Cicerón reseña las primeras en estos términos: *divitiarum, potentiae, dominationis, libidinis causa* (*Acerca de los deberes* III 39). Respecto a lo segundo, Cicerón trata de mostrar, como he indicado, que o bien los epicúreos son unos

60 Por quitar el collar a un gigantesco galo enemigo, su antepasado homónimo, observa Torcuato, alcanzó alabanza y afecto, que son firmísimas garantías para pasar la vida sin miedo. Por castigar a su hijo con la muerte, logró contener al ejército en medio de una gravísima guerra y mediante el miedo al castigo miró por la salvación de sus conciudadanas, que era también la suya (*Acerca de los fines* I X 35).

61 Que la objeción hace mella en Cicerón lo prueba el que este, en *Acerca de los fines* II XIX 61, acepta que quizás Torcuato realizó las hazañas mencionadas en el libro I para su propia utilidad, aunque Cicerón destaca también que esta explicación resulta inaceptable en el caso de su colega Publio Decio, que se lanzó contra las tropas enemigas sabiendo que ello supondría su muerte. Curiosamente uno de los argumentos que dirige Plutarco contra los epicúreos en *Que no es posible vivir placenteramente siguiendo a Epicuro* es que los placeres que experimentan los grandes hombres de acción al realizar sus hazañas superan los placeres exaltados por estos (1098A-1100D).

facinerosos (pues obran mal cuando se saben ocultos) u obran bien (pues se abstienen de realizar malas acciones aun sabiendo que permanecerán ocultas) y, por consiguiente, aceptan que las malas acciones han de ser evitadas por sí mismas. Lo segundo significaría que acusa a los epicúreos de inconsecuentes, lo primero, de perversos. Ya al comienzo del párrafo da una pista al respecto, pues los califica de no malos pero no muy sutiles⁶².

Plutarco en cierto modo trata de llevar la lectura del pasaje de las Διαπορίαι a planteamientos similares a los de Cicerón, pues hace ver que la negativa de Epicuro a responder, realmente, refleja hipocresía y vergüenza en reconocer que las hará, vergüenza que implica aceptar que realiza acciones que *sabe* malas, es decir, que lo son independientemente de si permanecen ocultas o no. Plutarco, como Polo en *Gorgias* 474c, pareciera apelar a la vergüenza como prueba de la efectiva aceptación de valoraciones desestimadas argumentativamente.

Las consideraciones de Cicerón y Plutarco despojan al sabio epicúreo de sus notas definitorias: la *fisiología* y la *frónesis*. Uno de los propósitos de la primera es alcanzar lo que Epicuro denomina, con una expresión propia que Erler ha interpretado convincentemente⁶³, una firme teoría, ἀλπανῆς θεωρία (*Carta*

62 Pareciera tratarse de otro ejemplo más de “l’éloge paradoxal” (Cf. Lévy 2001) que Cicerón dirige frecuentemente a los epicúreos. Reconocerles buenos no responde a un elogio moral sino a la estrategia de presentarlos, contra las tesis que ellos mismos defienden, como una prueba de que en el hombre es innata una probidad desinteresada, no provocada por los placeres ni atraída por la recompensa (Cf. *Acerca de los fines* II 99). La vida de los epicúreos, en una palabra, desmiente su filosofía y confirma el innato reconocimiento del valor intrínseco de las virtudes.

63 Erler (2012) pp. 45-55, ve en la expresión una reformulación de impronta epicúrea del planteamiento platónico de la ὁμοίωσις θεῷ de *Timeo* 90c ss., que también se sirve del adjetivo ἀλπανῆς. Ζεωρία y ἀλπανῆς son expresiones que en Platón tienen que ver con el mundo inteligible. Epicuro retoma la connotación de conocimiento empírico que poseía el término θεωρία y le anexa además el adjetivo ἀλπανῆς que para Platón no tenía cabida en el mundo sensible. El resultado antiplatónico de la reformulación es claro: la ἀλπανῆς θεωρία epicúrea está dirigida a la felicidad del hombre como ser mortal en la tierra, a que viva como un dios en la tierra.

a Heródoto 128), que discrimina y jerarquiza los deseos y explica y disipa los que tienen su origen en temores y opiniones vanas. La segunda remite toda elección y evitación a lo que Epicuro llama, con una expresión también acuñada por él, un sobrio razonamiento, νήφων λογισμός (*Carta a Heródoto* 132).

Cicerón, al igual que Plutarco, ni siquiera menciona al analizar el pasaje de las Διαπορίαι el papel de la *fisiología* y la *frónesis* en las motivaciones y decisiones del sabio epicúreo, ni mucho menos captan ninguno de los dos la interesante conjunción de teoría y praxis que reflejan las expresiones acuñadas por Epicuro ἀλπανῆς θεωρία y νήφων λογισμός. A ello están obligados, desde luego, por su malintencionada identificación del modo de vida epicúreo con el que la tradición denominaba βίος ἀπολαυστικός⁶⁴.

Ninguna de las motivaciones que Cicerón alega para efectuar malas acciones sabiendo que no serán descubiertas (*divitiarum, potentiae, dominationis, libidinis causa*) es asumida como valedera en la jerarquía de los deseos que la ἀλπανῆς θεωρία epicúrea discrimina como propulsora de serenidad, ataraxia y aponía. Dicho de otro modo, no solo no constituyen motivaciones de un sabio epicúreo, sino que además, fundamentalmente las tres primeras enumeradas, son analizadas por los epicúreos como deseos vanos suscitados por el temor⁶⁵. Epicuro sabe que

64 Quizás esta malintencionada reducción refleja también ceguera para la comprensión de la *frónesis*, que la tradición griega, como mostró Aubenque (1999) pp. 176-201, asumió como un saber de los límites humanos. A partir del estudio de la ética aristotélica Heidegger subrayó que correspondía a la *frónesis* y no a la *sofía*, que tiene por objeto lo eterno, constituir el saber que le descubría al ser humano su finitud y se anclaba en ella. Los estudiosos han destacado que Heidegger alcanzó esta comprensión de la *frónesis* aristotélica a partir del estudio de autores cristianos, Cf. Vigo (2008) pp. 223-228. La carnalidad –un término plenamente epicúreo– de la que dota Epicuro en su pensamiento a la *frónesis* pudiera haber constituido otra excelente vía para ello. Desde esta perspectiva pudiera decirse que no sin razón Kant hizo del epicureísmo la ética por antonomasia de la *frónesis*

65 A juicio de Konstan (2008) pp. 53-55, la doctrina epicúrea de que el temor o, más propiamente, la ansiedad es la causa de deseos ilimitados marca

la polis establece cauces legales para su satisfacción. Sin embargo, a su juicio, ello en absoluto las acredita como constituyentes del *vivir prudente, honorable y justamente*, φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως en el que cifra el vivir placenteramente, es decir, la ataraxia (*Carta a Meneceo* 132, *Máximas Capitaless* V). De ahí que las acciones que se derivan de las motivaciones enumeradas por Cicerón, sean injustas o justas, permanezcan ocultas o no, no corresponden a un sabio epicúreo.

El vivir justamente del sabio epicúreo no responde al temor al castigo de las leyes, como ocurre a muchos de sus conciudadanas, sino a su atenuamiento a los deseos naturales necesarios que no solo no promueve acciones injustas sino que incluso desestima acciones que la ley autoriza, porque tienen su origen en deseos vanos que el sabio ha desechado⁶⁶. En este sentido el adverbio *justamente*, δικαίως (*Carta a Meneceo* 132, *Máximas Capitaless* V), contra lo que pretenden hacer ver Cicerón y Plutarco, califica la vida del sabio epicúreo en términos más restrictivos que los que circunscribe el apego a las leyes. Ello no supone, como sugirió Mitsis⁶⁷, que exista tensión entre la impronta relacional de la justicia “contractualista”, que se circunscribe a la estructura de las obligaciones mutuas (*Máximas Capitaless* V), y el alcance aparentemente intrínseco, personal, del adverbio *justamente*, δικαίως en la *Carta a Meneceo* 132 y *Máximas Capitaless* V, entre otras razones porque ambos casos convergen, a juicio de los epicúreos, en el propósito de la felicidad del hombre. Tal convergencia, además, posee una interesante estructura causal. Por un lado, el vivir justamen-

una diferencia notable respecto a los planteamientos de Platón y Aristóteles acerca de las pasiones inmoderadas como la avaricia o la ambición.

66 Uno de los mejores ejemplos de esto lo ofrece la *Sentencia Vaticana* 43: *Codicilar el dinero cometiendo injusticia es impío. Codicilarlo siendo justo es vergonzoso, pues es inconveniente acumular avariciosamente incluso cuando se obra justamente*. El uso del adverbio *honorablemente*, καλῶς, coordinado a *justamente*, δικαίως, en la *Carta a Meneceo* 132 y *Máximas Capitaless* V, pareciera estar dirigido a precisar lo que significa para el sabio epicúreo *vivir justamente*.

67 Mitsis (1988) pp. 67-68.

te del sabio requiere la seguridad, ἀσφάλεια, provista por la justicia “contractualista”. Cabe interpretar precisamente en este sentido un fragmento de Estobeo (Usener 530) en el que se señala que las leyes están establecidas en favor de los sabios, χάριν τῶν σοφῶν, no para que no cometan injusticia, sino para que no la sufran⁶⁸. Por otro lado, el vivir justamente del sabio propicia asimismo la disminución de causales del dañar y ser dañado, a cuya evitación, como es sabido, está orientado el advenimiento del pacto y la justicia (*Máximas Capitales* XXXIII), hasta el punto de que algunos epicúreos pensaran, como indiqué, que la universalización del epicureísmo traería como consecuencia la eliminación de leyes y penas por resultar innecesarias.

Cabe preguntarse, para agotar las posibilidades interpretativas que permite el pasaje de las Διαπορίαι, si Epicuro pudiera haber tenido en cuenta también el caso en que el sabio se enfrenta a situaciones en las que la satisfacción de los deseos naturales necesarios o la conservación de la vida implica cometer injusticia. Como es sabido, en las disputas helenísticas la alegación de situaciones límite y la casuística⁶⁹ jugó un papel importante para refutar formulaciones éticas. Es célebre, por ejemplo, el caso de los dos naufragos que disponen de un solo flotador, que los adversarios de los estoicos alegaron para desestimar su fundamentación de la justicia en la teoría de la *oikeiosis*⁷⁰.

Algunos intérpretes conjeturan que, dado su gran reconocimiento de la amistad⁷¹, Epicuro pudiera estar pensando en el caso del sa-

68 Sobre las dificultades de la expresión χάριν τῶν σοφῶν Cf. Goldschmidt (1977) p. 97 nota 1. Besnier (2001) p. 133 nota 11.

69 Besnier (2001) p. 136 nota 17, encuentra en el pasaje de las Διαπορίαι una típica cuestión casuística concerniente al conflicto entre dos deberes y considera que los epicúreos se hallaban desprovistos de recursos retóricos para afrontarla.

70 Cf. Pembroke (1971) pp. 128-129.

71 Seel (1996) pp. 345-346. Seel destaca que no tenemos ningún testimonio de que Epicuro se haya ocupado del caso en que el sabio deba cometer injusticia para salvar la vida de un amigo, pero llama la atención sobre

bio que para salvar la vida de un amigo ha de actuar injustamente⁷², aunque parece más convincente que el conflicto concerniera a la conservación de la vida del propio sabio⁷³. Vander Waerdt observa que como el sabio epicúreo no teme la muerte, no es fácil representarse en qué particulares circunstancias preferiría morir a conservar la vida cometiendo injusticia. Quizás la posibilidad de este tipo de casos excepcionales también motivó la reserva de la respuesta de Epicuro a la cuestión que recoge Plutarco. Para Seel⁷⁴ es precisamente lo que explica la presencia de la expresión ἀπλοῦν, que traduce por “*senza ulteriore precisazione*”, en la circunspecta respuesta de Epicuro, o más precisamente, en lo que Plutarco transmite como tal: *no es aquí viable una afirmación categórica sin ulteriores precisiones*, ὅκ εὖοδον τὸ ἀπλοῦν ἐπικατηγόρημα (Contra Colotes 1127 D). Pero esta interpretación, en cierto modo, rebajaría la coloración epicúrea del pasaje de las Διαπορίαι pues, como subrayó Strauss⁷⁵, es un lugar común desde las exiguas consideraciones de Aristóteles sobre la ley natural, el reconocimiento, de filiación platónica, de que incluso ella está sujeta a excepción en casos extremos (Ética a Nicómaco V 1134b18-1135a5), aunque también es verdad que Epicuro, como creo haber mostrado, en absoluto fue ciego ante las facticidades, excepciones y singularidades con las que el sobrio razonamiento prudencial debe contar⁷⁶.

el testimonio de Aulo Gelio acerca de que Estilipón, legendario rey de Esparta y uno de los siete sabios, se encontró frente a tal dilema. Aulo Gelio subraya asimismo que la cuestión *an pro utilitatibus amicorum delinquendum aliquando* ocupó a muchos filósofos entre los cuales refiere Teofrasto y Cicerón. Seel no excluye que Epicuro fuera también uno de ellos, Cf. Seel (1996) p. 345 nota 15.

72 Es, por ejemplo, como señala Seel (1996) pp. 359-360, una transgresión de la ley que el propio Cicerón acepta (*Acerca de la amistad* XVII 61).

73 Vander Waerdt (1987) pp. 416-418.

74 Seel (1996) p. 367.

75 Strauss (1952) pp. 158-163.

76 Roskam (2007) p. 57, sugiere que quizás Epicuro daría el mismo tipo de respuesta que ofrece en el pasaje analizado de las Διαπορίαι a la “imaginaria” cuestión de si el sabio aceptará honores no solicitados.

Referencias

- Aoiz, J. (2012) “La evidencia en la filosofía antigua” en *Azafea Revista de Filosofía*, 14, Universidad de Salamanca, pp. 167-179.
- Arrighetti, G. (1960) *Epicuro Opere*, Torino: Einaudi.
- Aubenque, P. (1999) *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica.
- Auvray-Assayas, C. et Delattre, D. (eds.) (2001) *Cicéron et Philodème*, Paris: Rue D'Ulm.
- Baier, Th. und Amerise, M. (eds.) (2008) *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Beierwaltes, W. (1967) *Plotin Über Ewigkeit und Zeit* Text Übersetzung Kommentar, Berlin: Klostermann.
- Bénatouïl, Th. and Bonazzi, M. (eds.) (2012) *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden: Brill.
- Besnier, B. (2001) “Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse a Elizabeth Asmis” en Auvray-Assayas-Delattre (eds.), pp. 129-157.
- Bonelli, G. (1979) *Aporie etiche in Epicuro*, Bruxelles: Latomus.
- Boulogne, J. (2003) *Plutarque dans le miroir d' Epicure*, Villeneuve d'Ascq: P.U. de Septentrion.
- Brown, E. (2009) “Politics and society” en Warren (ed.), pp. 179-196.
- Buchheit, V. (2007) “Epicurus Triumph of the Mind” en Gale (ed.), pp. 104-131.
- Campos Darocca, J. (1999) “Formas de vida, política y filosofía en Dicearco de Mesina” en *Praesentia* 2, pp. 43-69.
- Chamoux, F. (2002) *Hellenistic Civilization*, Melbourne: Blackwell.
- Connor, W. R. (1968) *Theopompus and Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Cosenza, P. (1996) “La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella *Rata Sententia* XXXIV di Epicuro” en Giannantoni-Gigante (eds.), pp. 361-376.
- De Romilly, J. (1968) *Time in Greek Tragedy*, Ithaca (NY): Cornell University Press.

- Dodds, E. R. (1959) *Plato Gorgias A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon.
- Eicke, L. (1909) *Veterum philosophorum qualia fuerint de Alexandro Magno iudicia*, Rostock, Prike: Universität Rostock.
- Einardson, B. and De Lacy, Ph. (1967) *Plutarch Moralia* Vol. XIV, London: Harvard University Press.
- Erler, M. (1996) “Philologia *Medicans*. La Lettura delle Opere di Epicuro nella sua Scuola” en Giannantoni-Gigante (eds.), pp. 513-526.
- _____ (2002) “Epicurus as deus mortalis: Homoiosis theoi and Epicurean Self-cultivation” en Frede-Laks (eds.), pp. 159-181.
- _____ (2008) “Utopie und Realität. Epikureische Legitimation von Herrschaftsformen” en Baier-Amerise (eds.), pp. 39-54.
- _____ (2011) “Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition” en Fish-Sanders (eds.), pp. 9-28.
- _____ (2012) “APLANES THEORIA. Einige Aspekte der epikureische Vorstellung vom BIOS THEORETIKOS” en Bénatouïl-Bonazzi (eds.), pp. 41-55.
- Erskine, A. and Llewellyn-Jones, L. (eds.) (2011) *Creating a Hellenistic World*. London: Classical Press of Wales.
- Fish, J. and Sanders, K. (eds.) (2011) *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2011) “Not all politicians are Sisyphus” en Fish-Sanders (eds.), pp. 72-104.
- Fowler, D. (2007) “Lucretius and Politics” en Gale (ed.), pp. 397-431.
- Frede, D. and Laks, A. (eds.) (2002) *Traditions of Theology Studies in Hellenistic Theology, Its Background, and Aftermath*, Leiden: Brill.
- Furley, D. J. (2007) “Lucretius the Epicurean: On the History of Man” en Gale (ed.), pp. 158-181.
- Gale, M. (ed.) (2007) *Lucretius*, Oxford: Oxford University Press.
- Giannantoni, G. and Gigante, M. (eds.) (1996) *Epicureismo Greco e Romano*, Napoli: Bibliopolis.
- Goldschmidt, V. (1977) *La Doctrine d’ Epicure et le Droit*, Paris: J. Vrin.

- Green, P. (1990) *Alexander to Actium the Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley: University of California Press.
- _____ (ed.) (1993) *Hellenistic History and Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Hammond, N. G. (1993) "The Macedonian Imprint on the Hellenistic World" en Green (ed.), pp. 12-23.
- Hirzel, R. (1887) *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie Schriften I*, Leipzig: S. Hirzel.
- Hossenfelder (1986) "Epicurus-hedonist malgré lui" en Schofield-Striker (eds.), pp. 245-263.
- Jaeger, W. (2002) *Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kechagia, E. (2011) *Plutarch Against Colotes A Lesson in History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Konstan, D. (2008) *A Life Worthy of the Gods The Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Lane, R. (2011) "The First Hellenistic Man" en Erskine-Llewellyn-Jones (eds.), pp. 1-31.
- Lévy, C. (2001) "Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal" en Auvray-Assayas-Delattre (eds.), pp. 61-76.
- _____ (2012) "Cicéron et le problème des genres de vie: une problématique de la voluntas" en Bénatouïl-Bonazzi (eds.), pp. 57-74.
- Lledó, E. (1995) *El epicureísmo*, Madrid: Taurus.
- Long, A. (1993) "Hellenistic Ethics and Philosophical Power" en Green, Peter (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley: University of California Press, pp. 138-156.
- _____ (2006) *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Clarendon.
- Mitsis, P. (1988) *Epicurus' Ethical Theory*, London: Cornell University Press.
- Pembroke, S. G. (1971) "Oikeiosis" en Long, A., *Problems in Stoicism*, London: Athlone, pp. 114-149.
- Pendrick, G. (2002) *Antiphon The Sophist The Fragments*, Edited with Introduction, Translation and Commentary, Cambridge: Cambridge University Press.

- Powell, J. (ed.) (2002) *Cicero the Philosopher*, Oxford: Clarendon.
- (2002) “Cicero’s Philosophical Works and their Background” en Powell. (ed.), pp. 1-36.
- Pownall, F. (2003) *Lessons from the Past: the Moral Use of History in Fourth-Century Prose*, Michigan: University of Michigan Press.
- Philippson, R. (1983) *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim: George Olms.
- Price, S. (1986) “The History of the Hellenistic Period” en Murray, O. (ed.) *The Oxford History of the Ancient World*, London: Oxford University Press, pp. 315-338.
- Reinhardt, T. (2005) “The Language of Epicureanism in Cicero” en Reinhardt, T. and Lapidge, M. (eds.) *Aspects of the Language of Latin prose*, London: Oxford University Press.
- Roskam, G. (2007) *Live unnoticed (Λάθρῃ βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden: Brill.
- (2013) “Plutarch’s polemic against Colotes’ view on legislation and politics. A reading of *Adversus Colotem* 30-34 (1124D-1127E)” en *Aitia* 3, pp. 2-15.
- Schofield, M. and Striker, G. (eds.) (1986) *The Norms of Nature Studies in Hellenistic Ethics*, London: Cambridge University Press.
- Scholz, P. (1998) *Der Philosoph und die Politik*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Schütrumpf, E. (1991) *Aristotles Politik Buch I Übersetz und Erläutert*, Berlin: Akademie.
- Sedley, D. (1973) “Epicurus, On Nature Book XXVIII” en *Cronache Ercolanesi* 3, pp. 5-83.
- (1976) “Epicurus and His Professional Rivals” en *Cahiers de Philologie* 1, pp. 121-159.
- Seel, G. (1996) “Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano, sapendo che no sarà scoperto?” en Giannantoni-Gigante (eds.), pp. 341-360.
- Strauss, L. (1952) *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago.
- Stokes, M. (2002) “Cicero on Epicurean Pleasures” en Powell (ed.), pp. 145-170.
- Striker, G. (1996) *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Vander Waerdt, P. A. (1987) "The Justice of the Epicurean Wise Man" en *Classical Quarterly* 37, pp. 402-422.
- Vigo, A. (2008) *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos.
- Warren, J. (ed.) (2009) *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, D. (2013) *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

MUNDO NUEVO. Caracas, Venezuela

Año VI. N° 14. 2014, pp. 61-88

Javier Peña Echeverría

Universidad de Valladolid. javierp@fyl.uva.es

LA ASPIRACIÓN A LA AUTONOMÍA COMO SOPORTE DE LA DISPOSICIÓN CÍVICA

Resumen: En este artículo se sostiene que las virtudes cívicas que requieren las sociedades democráticas no pueden fundarse en el propio interés o en las disposiciones emocionales de los individuos. Su base es más bien la aspiración a la autonomía, entendida no como ausencia de constricciones normativas sino como autogobierno, tanto de los ciudadanos en la esfera pública como de los individuos en su vida privada.

Palabras clave: autonomía, virtud cívica, autogobierno, emociones, libertad.

THE ASPIRATION TO AUTONOMY AS BASIS OF CIVIC VIRTUES

Abstract: In this paper I defend that the civic virtues required by democratic societies can be grounded neither on self-interest nor on the emotional dispositions of individuals. They are based, instead, on the aspiration to autonomy, this understood not as lack of normative constraints but rather as self-government, of citizens in the public sphere as well as of individuals in their private life.

Keywords: autonomy, civic virtue, self-government, emotions, freedom.

Es una cuestión esencial para la filosofía política determinar cuáles son las virtudes cívicas que requiere la convivencia pública, cuestión que a su vez nos lleva a la de cómo es posible obtenerlas, en qué pueden fundarse estas disposiciones. En otras palabras, dando por supuesto que las sociedades necesitan ciudadanos dispuestos a participar en la vida pública, a cooperar en condiciones de reciprocidad, a respetarse mutuamente, a ceder algo de sus intereses particulares en provecho de los bienes públicos, queda por explicar qué puede moverles a tener las actitudes correspondientes y a actuar en consecuencia.

Aristóteles y los estoicos daban por descontada la existencia de una disposición social que vincula espontáneamente a cuantos forman parte de una comunidad política, o incluso, en el caso de los estoicos, a todos los humanos, en tanto que dotados de razón. Pero buena parte de la teoría política moderna, siguiendo a Maquiavelo y Hobbes, consideró que la realidad de la coexistencia social desmiente semejante hipótesis, y prefirió rebajar al máximo el umbral de sociabilidad necesaria para lograr la convivencia pacífica. En último término, el Estado republicano sería posible incluso en un pueblo de demonios, según dijo Kant en *La paz perpetua*: un sujeto racional no necesitaría estar dotado de benevolencia alguna para comprender que es preciso aceptar la limitación del propio arbitrio para que pueda coexistir con el de los demás. Y una vez que aceptara esto, aceptaría el entramado normativo jurídico que, de estar bien diseñado, hará posible que funcione la convivencia sin virtud alguna.

Pero no parece que baste con un buen diseño institucional, al menos en las sociedades humanas. Se necesita que haya ciudadanos dispuestos a cooperar sin exigir contraprestaciones inmediatas, a no actuar únicamente movidos por el cálculo de costes y beneficios o por el temor a la coacción, a considerar que hay un vínculo entre el bien público y su bien privado. De lo contrario, las instituciones se corromperán, porque todos tratarán de forzar las reglas en su beneficio.

Por otra parte, parece difícil explicar cómo alguien puede contribuir a la adquisición o conservación de bienes públicos

—aquellos cuyo uso es por definición indivisible, por lo que todos se benefician de ellos con independencia de su contribución—; cómo alguien puede interesarse por las generaciones futuras, o por promover una sociedad que con toda seguridad no alcanzará a ver; por qué habría de arriesgarse nadie a alzar la voz ante lo que considera injusto, cuando lo más seguro es aceptar las cosas como son y tratar de sacar el mejor partido posible a la situación que a cada uno le toca. En cambio, la hipótesis de que el motivo que guía las conductas humanas es el propio interés (sea este torpe o ilustrado) resulta plausible, porque no obliga a demandar disposiciones heroicas y desinteresadas de nadie, ni exige de cada uno nada más que una persecución racional de su propio beneficio. Parece un supuesto razonable desde el punto de vista teórico y realista desde el punto de vista práctico.

Sin embargo, en este artículo se opondrá a esta hipótesis hoy generalizada sobre el motivo dominante en la conducta pública un viejo ideal de la filosofía clásica y la tradición republicana, el de la autonomía —entendida en su acepción clásica de autogobierno, conforme a su etimología—. Sostendré que la aspiración a la autonomía puede (y debe) impulsar una ciudadanía activa en una sociedad democrática. Pero además defenderé que esta aspiración al autogobierno en el espacio público se asienta en último término en una disposición análoga al gobierno de sí en el ámbito personal. En la vida privada, podemos decir, siempre que no olvidemos que lo privado y lo público están comunicados.

1. La autonomía “negativa” liberal y sus límites

Referirse a la autonomía como un ideal antiguo no equivale a afirmar que la autonomía sea un objetivo ausente en la vida social de las sociedades contemporáneas. El valor de la autonomía, sea expresado con este u otros términos equivalentes, es invocado dondequiera, tanto en los discursos públicos como en los privados.

Pero entre los diferentes sentidos en que ha sido y es interpretado ese término, probablemente domina en nuestras sociedades aquel que entiende la autonomía negativamente, como independencia frente a la interferencia ajena, sea la de las autoridades de todo tipo, la de las leyes, las costumbres o las convenciones externas. En una palabra, como sinónimo de libertad negativa, definida según la conocida clasificación de Berlin en su ensayo “Dos conceptos de libertad” (1998). Un individuo es autónomo, en este sentido, en la medida en que otros no se opongan a que “haga su vida”, en tanto le dejen “hacer su vida” como le parezca o desee. Adviértase que el énfasis no se pone aquí en la connotación de actividad que sugiere el verbo “hacer”, pues el quehacer de ese individuo puede muy bien consistir en un dejarse llevar por sus deseos inmediatos, sin un plan de vida coherente (Valdecantos, 1995: 110).

Desde luego, no es forzoso que así sea, y bastaría para comprobarlo traer a colación aquí la figura de Mill, para quien esta demanda de libertad negativa tenía como objeto reivindicar el derecho de cada cual a buscar su bien por su propio camino; a su juicio, la libertad es la condición del pleno desarrollo de las capacidades humanas. Pero lo cierto es que también para el filósofo inglés la libertad misma se cifra en la exclusión de cualquier control o restricción externa de las opciones individuales, sean cuales sean estas. Como afirma en el pasaje tantas veces citado de su ensayo *Sobre la libertad*:

Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. (...) Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano (Mill, 1988: 65-66).

En otras palabras, lo que cada uno haga con su vida es cosa suya, y a los demás no les importa o, cuando menos, no tienen ningún derecho a entrometerse en sus decisiones. Al fin y al cabo, ¿quién mejor que uno mismo para juzgar sobre sus preferencias? Preferencias, propósitos, deseos, intereses e ideales son propiedad de cada uno, que puede disponer de ellos como guste (Veca, 1990: 64).

Esta reivindicación de la *autonomía de las preferencias*, como la denomina Salvatore Veca (1990: 63), que es de estirpe reconociblemente liberal, se alza en rebeldía frente a cualquier paternalismo, frente a la pretensión de tantas autoridades del pasado y del presente de imponer a los individuos una norma de conducta para sus vidas, en nombre del Bien o la Verdad (con mayúsculas) de los que dichas autoridades se consideran depositarias. Frente a ese paternalismo, el liberalismo reivindica el derecho de cada cual a ser juez de su propio bien, y a elegir o tomar decisiones, resulten acertadas o erróneas, por sí mismo. Las preferencias de cada cual deben ser respetadas, sean las que sean, salvo si dañan a los demás; no es preciso que sean razonables o que los fines perseguidos sean valiosos. Además, para que una opción sea valiosa es necesario que el sujeto la elija por propia convicción: nadie puede optar por una creencia movido por la coacción o por un cálculo de utilidad.

Puede comprender bien esta demanda de autonomía negativa quien ha vivido o vive, en tantos lugares, bajo la dictadura pedagógica de autoridades dispuestas a guiar la vida de las personas a su cargo hacia ese bien que al parecer ellas no son capaces de ver o seguir por sí mismas. Sobre todo, cuando ese dictamen moral se convierte en norma legal que alcanza hasta la vida íntima de los ciudadanos.

Por eso, la mayoría de los liberales recelan del *perfeccionismo*. Quien esté dispuesto a reconocer la pluralidad y complejidad de las sociedades democráticas actuales –el “hecho del pluralismo”, como lo denomina Rawls (1996)– no puede dar por descontado que todos los ciudadanos puedan espontáneamente adoptar como propio un modelo común de vida buena, un con-

junto de convicciones, y menos aún de sentimientos, compartidos por los ciudadanos respecto a los valores y prácticas de su sociedad política. El temor a la imposición de una “política del bien común” explica la tendencia típica de los filósofos políticos liberales a eludir, o al menos a dejar en un segundo plano, los aspectos morales de la política, incluido el trasfondo moral del propio liberalismo. Puesto que su prioridad es la libertad negativa, estos teóricos tratan de excluir cualquier iniciativa, por razonable que parezca, que se entrometa en la libre elección por cada individuo de sus propios fines, proyectos o asociaciones. La neutralidad liberal requiere, no solo que las autoridades se abstengan de prohibirle aquellas opciones y conductas que elija, incluso si parecen estúpidas o despreciables a los sabios o expertos, sino que el Estado se abstenga de promover o subvencionar doctrina o concepción del bien alguna.

Por eso el liberalismo político se ha presentado a menudo en una versión “minimalista”, declarando su “ceguera” ante las concepciones religiosas y morales en conflicto, su disposición tolerante respecto a cualquier forma o estilo de vida, y su carácter de propuesta meramente política (compatible por tanto con presupuestos morales diversos, o tal vez incluso no necesitada de ninguno)¹:

El Estado debería ser neutral en lo referente a las concepciones del bien, en el sentido de que no debería justificar su codificación legal apelando a alguna jerarquía del valor intrínseco de los conceptos particulares del bien. El papel del Estado consiste en proteger la capacidad que tienen los individuos de juzgar por sí mismos el valor de los distintos conceptos de la vida buena y proporcionar una justa distribución de los derechos y los recursos que permiten a las personas perseguir su concepto del bien (Kymlicka, 2003: 390-391).

1 “La popularidad del discurso de la neutralidad es la consecuencia, pienso, de dos factores: una loable preocupación por respetar a personas razonables que difieren profundamente en sus concepciones de la vida buena, y un deseo de facilitar el acuerdo describiendo el liberalismo de forma modesta y no controvertida” (Macedo, 1991: 262).

Este énfasis en salvaguardar la autonomía negativa de las preferencias tiene sin embargo su contrapartida. Al poner en primer plano el derecho de cada individuo a elegir sus fines, se corre el riesgo de reducir el valor de los mismos al hecho mismo de la elección, cualquiera que sea su contenido. Charles Taylor ha llamado la atención sobre este peligro con notable perspicacia:

En algunas de sus formas este discurso [de la autenticidad, *JP*] se desliza hacia una afirmación de la elección misma. Toda opción es igualmente valiosa, porque es fruto de la libre elección, y es la elección la que le confiere valor” (1994: 73).

Si aceptamos esto, lo que importaría no sería la calidad de las preferencias –en rigor, no habría criterios para compararlas, porque su valor estribaría solo en que alguien las hubiera considerado valiosas– sino simplemente la ausencia de obstáculos o restricciones para darles cauce. Para ser autónomo en este sentido no se requiere una particular disposición psicológica o moral, ni la realización de una tarea o un esfuerzo de ascesis. Se necesita únicamente ausencia de prohibiciones y que exista un coto vedado de derechos que coloque las iniciativas de cada sujeto a salvo de la intromisión ajena.

Por lo tanto, cuando en las sociedades liberales modernas se invoca la autonomía, de lo que se trata ordinariamente es de la autonomía privada de individuos que reclaman su derecho a vivir como quieran, libres de cualquier exigencia y obligación, salvo la de no entrometerse en las vidas de los demás ni juzgarlas. Pocos como Lipovetsky han descrito esta sociedad “post-moralista” que “repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad” (1994: 13). Una sociedad en la que “sólo reconocemos el valor de los *deberes débiles*, concomitantes de la preponderancia del derecho individualista a vivir aparte” (1994: 204).

No es que esta cultura de la autonomía se reduzca necesariamente a un puro hedonismo pasivo². Al menos una de sus vertientes propugna el cuidado o la creación de sí mismo: tal es el caso de Nietzsche o de Rorty. Estos proponen como modelo un yo que se inventa a sí mismo, que se crea en la experimentación y en el juego, como el artista de vanguardia. En tal caso, la tarea de ser autónomo puede ser exigente e imponer una dura ascesis, como ya advirtió el mismo Nietzsche, alejada de la conformidad burguesa. No obstante, la autonomía sigue siendo vista en estos autores en términos negativos, como ausencia de barreras y normas para el deseo, que solo es disciplinado por la voluntad estética del sujeto, quien se concibe a sí mismo de manera radicalmente individualista, narcisista y que, desde luego, no reconoce obligaciones públicas.

Lo cual, dicho sea de paso, resulta problemático: la liberación del deseo, o la ascesis que trata de construir una vida rica en experiencias satisfactorias, no son tareas que conciernan solo al individuo que se ejercita en ellas. Cada individuo trata de afirmarse y de satisfacer sus deseos, de desplegar su voluntad de poder, entre, y junto a, otros que tienen análogas pretensiones. Pero la satisfacción de los deseos o intereses es irremediablemente particular; los modos y objetos con los que se alcanza no se entrelazan y armonizan espontáneamente. Por lo cual, si el único principio rector de la acción es la afirmación de sí mismo, la voluntad de poder, la coexistencia social corre el riesgo de convertirse en una guerra sin cuartel entre deseos antagónicos, en la que está vedado el recurso a cualquier límite o criterio normativo, porque no hay un valor o sentido superior a la irrefrenable ambición de la vida por imponerse a todo obstáculo. Con estas premisas, la política se resume en la dialéctica amigo-enemigo, como apuntó Schmitt, y se despliega en el horizonte de la guerra. Es continuación de la guerra por

2 “El neoindividualismo no se reduce al hedonismo y al psicologismo, sino que implica cada vez más un trabajo de construcción de sí, de toma de posesión del propio cuerpo y la propia vida. Lo que caracteriza al neoindividualismo es el rechazo prometeico del destino y la invención de uno mismo sin vía social trazada de antemano” (Lipovetsky, 2003: 27).

otros medios³. Porque no tiene que ver con lo que es racional, verdadero o justo, sino con el poder; no hay otra alternativa que dominar o ser dominado.

Pero no solo el hedonista o el artista posmoderno coinciden en la visión negativa de la autonomía de las preferencias. También el *homo oeconomicus* que sirve de presupuesto a buena parte de la teoría social contemporánea es un sujeto para quien la autonomía consiste en la ausencia de interferencia en sus elecciones. En cuanto a sus preferencias, hay que considerarlas como dadas: no se contempla la posibilidad de reformarlas o transformarlas, sino que las que tiene son, por el mero hecho de tenerlas, las adecuadas –siempre que estén bien informadas–. La idea de una autonomía interna, de un gobierno de las propias preferencias, no se toma aquí en consideración.

Si de verdad fuese posible que un adecuado diseño de las instituciones públicas y de las reglas jurídicas pudiera suplir por completo la disposición de los individuos a la cooperación social, a la virtud cívica, o si al menos bastase con recurrir a una minoría de virtuosos voluntarios, sería irrelevante el trasfondo antropológico y moral de las sociedades. Se podría practicar la “estrategia de la separación” entre la moral privada y la conducta pública: bastaría con obtener la obediencia externa de los ciudadanos a un mínimo de normas de coexistencia, sin que fuera necesario exigir ninguna modificación de su natural egoísmo.

Pero no es así: las sociedades no pueden subsistir sin una disposición interna a la obediencia –a falta de la cual sería necesario un costoso recurso a la coacción constante–, sin respeto a las normas, sin disposición a la cooperación equitativa, al intercambio de razones, a la tolerancia, etc. Y entonces se hace difícil explicar cómo sujetos socializados en el propio interés como motivo último, y reacios a tener que justificar sus preferencias, podrían situarse en el espacio político con una actitud cívica, esto es, atenta al interés público.

3 Como advierte Foucault: *Hay que defender la sociedad* ([1976] 2003: 47).

No se ve por qué tendría que cooperar ese sujeto centrado en sí mismo. Ni siquiera podemos explicar por qué habría de respetar los derechos de los demás, o ser tolerante. Quizá se pueda replicar que se trata, al fin y al cabo, de una cuestión de interés propio bien entendido. Pero es difícil que un sujeto egoísta sea capaz de sacrificar su interés particular inmediato a cambio de beneficios futuros que no es seguro que vaya a obtener; aún menos cuando no se trata de un intercambio instrumental con otro individuo concreto, sino con alguien indeterminado, y menos aún si ha de poner límites a su interés en favor de las generaciones futuras o de otros lejanos por los que no siente, no puede sentir, ninguna simpatía espontánea⁴.

Por consiguiente, si los motivos de las acciones han de reducirse al placer o al cálculo del beneficio esperado, las perspectivas para la convivencia social no son halagüeñas, porque está claro que la “mano invisible” no funciona en el mercado, y menos aún en la vida política.

2. La solución naturalista y sus límites

Resulta por tanto difícil explicar, al menos con el trasfondo de las sociedades capitalistas modernas, qué puede mover a los ciudadanos a comportarse cooperativamente, a desarrollar una disposición cívica, sin obtener a cambio un beneficio para sí

4 En su libro sobre *La Democracia en América*, Tocqueville observa ya agudamente cómo en la sociedad norteamericana la virtud se justifica por su utilidad, y prevé que “el interés individual se irá convirtiendo cada vez más en el principal, si no en el único, móvil de los hombres”, y considera por eso aceptable la doctrina del “interés bien entendido”, que implica que los individuos cooperen y sacrifiquen parte de su tiempo y sus bienes al Estado para el provecho propio. Pero el pensador francés advierte también que la búsqueda a ultranza del interés privado lleva a la pérdida del bien más fundamental: la autonomía. Esos ciudadanos preocupados únicamente por hacer fortuna no advierten el vínculo existente entre su fortuna individual y la prosperidad de todos, de modo que “el ejercicio de sus deberes políticos les parece un enojoso contratiempo que les distrae de su actividad”. Y así “para velar mejor por lo que ellos llaman sus asuntos, descuidan el principal, que es seguir siendo dueños de sí mismos” (1980, II: 109).

mismos. ¿Cómo puede explicarse un compromiso cívico no instrumental?

A menudo se ha buscado una respuesta a esta cuestión por la vía del *naturalismo*. No tendríamos por qué apelar a una improbable virtud cívica generalizada, y ni siquiera a una disposición cívica supuestamente inherente a la naturaleza (metafísica) humana, pero que no encontramos de hecho en las sociedades reales, puesto que bastaría con remitirse a las disposiciones emocionales de las que, como animales sociales, estamos dotados.

El recurso a las emociones como base de nuestras evaluaciones morales se ha generalizado en la filosofía moral y política de nuestros días, animada por los progresos de la neurobiología; pero en rigor no es una novedad. Podemos remontarnos a los filósofos morales de la Ilustración escocesa (si no queremos ir aún más atrás en el tiempo)⁵, los cuales aducen la existencia de un sentimiento espontáneo de simpatía hacia nuestros congéneres como clave de explicación de nuestras disposiciones altruistas. O bien recurrir a la explicación naturalista de Darwin sobre el origen de la moral: los instintos sociales comunes al hombre y a otros animales son capaces de mover a los individuos a realizar acciones que favorecen la supervivencia del grupo antes que la propia.

La ventaja de explicaciones de este tipo es que proporcionan una base realista para la conducta virtuosa sin necesidad de remitirse a una misteriosa condición metafísica humana o a un improbable altruismo incondicionadamente desinteresado. “Las emociones proporcionan un eslabón intermedio entre la biología y las normas, un cimiento realista a los vínculos entre las gentes, que nos pone en camino de abordar el problema de la disposición social sin recurrir a estrategias calculadoras, trascendentales o a un irreal *pactum societatis* sobre el que edificar un *pactum subiectionis*. No faltan resultados de la etología o de la neurobiología que muestran cómo las emociones aseguran la coordinación, evitan el conflicto y hacen posible

5 A las teorías de las pasiones del siglo XVII, o incluso a los epicúreos.

la valoración moral” –escribe Félix Ovejero (2008: 264). Además, no necesitamos vincular las acciones movidas por las emociones a un interés: cumplimos las normas de convivencia o desarrollamos actitudes cooperativas en virtud de nuestros sentimientos, no por los resultados que proporcionan. Desde luego, las emociones pueden ser promovidas, educadas o corregidas socialmente; pero están ahí antes de que entren en acción nuestros intereses.

Sin embargo, cabe dudar de la suficiencia de esta solución. Nuestra dotación emocional es, seguramente, condición de posibilidad de nuestras disposiciones sociales, y también un refuerzo indudable de nuestras actitudes cívicas. Pero es necesario reconocer que ese sustrato afectivo proporciona solamente matrices genéricas de orientación social, las cuales pueden conducir a desarrollos normativos bien diversos. Los impulsos sociales espontáneos favorecen el desarrollo de las conductas cooperativas en el seno de los grupos humanos; pero también la xenofobia. Ya había advertido Hume a sus lectores respecto de los límites del sentimiento natural de simpatía, que no va más allá de los próximos, y que necesita ser complementado con una virtud artificial, la justicia, fundada en el motivo racional de la utilidad para el propio agente⁶. Además, no todas las emociones favorecen la convivencia social: el odio o la envidia son tan naturales al menos como el amor o la compasión, y desde luego no favorecen la convivencia y la cooperación social.

En suma, hay un largo trecho desde las emociones sociales a las normas morales y políticas de las distintas sociedades. En primer lugar, porque las condiciones sociales dificultan o favorecen el desarrollo de las disposiciones psíquicas cooperativas o egoístas “naturales”. Después, porque las disposiciones han de orientarse y especificarse mediante los procesos de socia-

6 “En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, Parte 2°, Sección I, p. 704).

lización, en particular a través de la educación. Es a través de estos procesos como se forma el juicio práctico y el carácter del agente moral y cívico, y se desarrollan las virtudes cívicas propiamente dichas.

Por tanto, hemos de traspasar el plano emocional y entrar en el espacio social en el que se entrecruzan los motivos afectivos con las razones para establecer los criterios intelectuales de normas y acciones. El motor de la disposición cívica ha de situarse en el nivel de la reflexión surgida en un marco social y cultural dado, por más que no pueda separarse de sus raíces afectivas.

3. La autonomía como autogobierno

Como se dijo al inicio, aquí se sostendrá que el principio normativo para impulsar la vida cívica debe ser la aspiración a la autonomía, entendida esta como autogobierno, o más precisamente aún, como condición de quien se da la ley a sí mismo, en lugar de depender de órdenes externas.

Esta noción de autonomía se corresponde con la concepción de la libertad propia del republicanismo clásico, que la entiende como un estatus opuesto a la servidumbre, a la condición del esclavo. La plenitud de esa libertad es recogida en el Derecho romano privado con la expresión *sui iuris esse*, que podríamos traducir como “estar bajo jurisdicción propia”. Otras fórmulas clásicas expresan, con matices diferentes, lo que supone esa condición. Es propio del ciudadano libre, en palabras de Aristóteles, “vivir como se quiera” (a diferencia del esclavo)⁷; o, como apunta Marx muchos siglos después en su *Crítica del programa de Gotha*, vivir sin permiso. Ser libre significa no estar sujeto a dominación arbitraria, afirma el filósofo neorrepblicano Pettit (1999: 77); pero a mi juicio es preferible el término “autonomía” que, a diferencia de “no dominación”, tiene una clara connotación afirmativa. Autonomía significa capacidad y ejercicio de autodeterminación, creación de las reglas de acción y dirección de la propia vida en el mundo social.

7 Aristóteles, *Política*, VI: 1317 b.

Esta noción republicana de la libertad como autonomía es también la base del *Contrato social* de Rousseau, para quien los ciudadanos participan de la soberanía en tanto son autores conjuntamente de aquellas leyes a las que se someten. Como es sabido, fue Kant quien trasladó este concepto del terreno político al moral, convirtiendo la autonomía en la noción central de su ética. Y está presente también en la que Berlin llama, en el ensayo arriba citado, “libertad positiva”, si bien él la interpreta críticamente, contraponiéndola a la concepción liberal de la libertad.

Si a primera vista podría parecer que esta autonomía “positiva” no es sino la otra cara de la autonomía negativa liberal, una consideración algo más cuidadosa nos revela una diferencia fundamental. Ciertamente, ambos conceptos implican el rechazo de una autoridad que decida por uno mismo, incluso si para ello invoca su bien; en ambos casos hay una clara oposición al paternalismo (bien patente en Kant: cf. Kant, 1986: 28). Pero mientras la autonomía negativa, particularmente en su versión ordinaria, trivial, se alza frente a cualquier pretensión de regulación, se define por la ausencia de leyes, en su versión positiva la autonomía se refiere a la decisión de sujetos que se consideran responsables de las reglas por las que quieren regir sus acciones; responsables ante los demás, y también ante sí mismos, de su validez para todos los afectados. En otras palabras, la autonomía no equivale a un subjetivismo arbitrario.

Lo ha expresado muy bien Alain Renaut (1993), al distinguir dos formas en la constitución moderna de la subjetividad: el individualismo subjetivista y el humanismo de la autonomía. El primero resalta la independencia del sujeto frente a su contexto, su afirmación frente a toda norma e imposición general, y su fidelidad a sus deseos privados; el segundo, en cambio, se caracteriza por la fundamentación propia de los juicios y acciones, por la autorregulación.

Observemos además que en la creación autónoma de normas está implícita la demanda de razones y la exigencia de imparcialidad y generalidad. El sujeto que afirma orgullosamente

su singularidad no necesita justificar sus deseos ni la voluntad de satisfacerlos; tampoco tiene por qué atender a los deseos de los demás, ni esforzarse en hacerlos compatibles con los suyos. Pero el sujeto legislador, en particular si es un legislador entre y para iguales, como el de las sociedades democráticas, está lógica y moralmente obligado a proponer normas que puedan ser válidas (esto es, aceptables) para todos y cada uno de los miembros de su comunidad: no en vano se considera, desde la antigua Grecia, que la universalidad es un rasgo inherente a toda ley, a diferencia de la particularidad del decreto. A su vez, esa pretensión de validez universal tiene que poder apoyarse en razones que la sostengan, razones que han de aspirar también a poder ser aceptadas por los demás, y ser independientes por tanto de los deseos e intereses de los sujetos particulares.

Vemos por consiguiente cómo, conforme a este significado, la autonomía no puede ser comprendida como un asunto meramente privado. La representación de los individuos como átomos independientes que pueden afirmarse en solitario, construir un reino independiente para la realización de sus deseos, con tal de estar protegidos por una empalizada de derechos, es falsa. En rigor dicha representación no vale siquiera para la autonomía negativa, puesto que la posibilidad de satisfacer las propias preferencias está inextricablemente ligada a la situación de cada individuo en un contexto social que le precede y le sostiene, y a la compatibilidad de sus deseos con los del resto de los miembros de la sociedad: incluso las libertades negativas dependen del vigor y estabilidad del espacio público. Pero mucho menos vale para la autonomía positiva, puesto que nadie puede autodeterminarse en solitario, construir su libertad por sí solo. El autogobierno —esto lo sabía muy bien la tradición republicana— es una meta que solo se puede alcanzar junto con otros, es empresa colectiva. Lo cual no excluye, sino todo lo contrario, como se expondrá a continuación, que haya una estrecha conexión entre la autonomía en la actitud y la acción social y el autogobierno interno de los sujetos, que la sustenta y alienta.

Se esboza igualmente a partir de aquí una concepción del espacio público democrático como ámbito de deliberación entre iguales para la formación de opinión y la creación conjunta de normas. Puesto que la autonomía solo se da junto con otros y en interacción con ellos, requiere la disposición a someter las propias preferencias e intereses –y las interpretaciones de los mismos– al debate en el que se proponen y contrastan argumentos y convergen las opciones en conflicto. Mientras que el modelo de la autonomía negativa nos conduce a una visión de la democracia como agregación de preferencias no reformables conforme a la regla de la mayoría, en el mejor de los casos, la noción de autonomía como auto-legislación racional está en el núcleo de una concepción deliberativa de la democracia.

En la base de semejante concepción de la vida pública está, por consiguiente, un compromiso con el autogobierno. O si se quiere, está un cierto tipo de ciudadanos. Ciudadanos vigilantes ante la propensión de los poderes públicos a disociar sus intereses particulares del interés común; ciudadanos que no están dispuestos a obedecer pasivamente a cambio de una retribución en tranquilidad o bienestar. Ciudadanos preparados para intervenir reflexivamente en la deliberación común sobre los asuntos públicos. Ciudadanos decididos a participar en la vida pública. Todo eso, porque buscan y aprecian sobre todo su autonomía.

Se dirá tal vez que lo que se ha descrito aquí es una representación idealizada de la democracia y de la ciudadanía, que necesitaríamos asentar la disposición cívica sobre bases más realistas. Más adelante trataré de responder a esta objeción; por el momento me limitaré a expresar mi convicción de que, para que la demanda de virtud cívica pueda apoyarse en bases sólidas, es necesario que los ciudadanos estén internamente convencidos del valor que tiene gobernarse a sí mismos, tanto en su vida interior como en el mundo social⁸. A esta demanda de autonomía personal como condición y soporte de la autonomía pública,

8 He defendido ya antes esta tesis en algunos trabajos. Cf. por ejemplo Peña, 2005.

recogida desde la Antigüedad clásica en la filosofía práctica, se dedica el próximo apartado.

4. La autonomía interna

Me referiré por tanto en lo que sigue a la autonomía en el sentido clásico de gobierno o dominio de sí mismo.

Me parece que el presupuesto de la autonomía así concebida es el reconocimiento de que habita en el interior de los sujetos humanos un complejo de impulsos, deseos o preferencias de diverso origen y alcance, y de que es necesario introducir orden, jerarquía y acuerdo entre ellos (e incluso excluir alguno en ciertos casos). En una palabra, de que es necesario gobernar los afectos; y ese gobierno corresponde a la razón.

Hay aquí una clara analogía entre el concepto de libertad pública como condición opuesta a la esclavitud, y este gobierno de la razón sobre los afectos o pasiones. Para ser internamente libres hemos de tener el control racional de nuestros afectos, evitar ser gobernados por ellos.

La analogía se aprecia, por ejemplo, en estas palabras de Spinoza:

Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente [*sui iuris*] sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor⁹.

El filósofo holandés era bien consciente de que alcanzar ese gobierno de la razón sobre los propios afectos no es una tarea fácil, porque a su juicio no es posible suprimirlos o acallarlos, como habían pretendido los estoicos¹⁰, sino que requiere un

9 Spinoza (1987) *Ética*, IV Parte, “Prefacio”. Cito por la traducción de Vidal Peña.

10 Al menos según la interpretación común de su pensamiento, probablemente demasiado genérica (pues ¿a qué estoicos se refiere?) y falta de matices.

paciente y continuado esfuerzo para invertir su signo, convirtiéndolos en disposiciones activas. Pero más allá de las estrategias psicológicas empleadas, de lo que se trata es de orientar apropiadamente nuestra manera de considerar la realidad y las propias metas, de manera que seamos causa adecuada de nuestra vida en la medida en que sea posible, y no esclavos de nuestros deseos, a merced de los acontecimientos.

El problema del gobierno de sí mismo aparece con claridad en la ética de Aristóteles, donde el sujeto capaz de gobernar sus afectos es el “*enkratés*”; es decir, aquel que tiene fuerza moral, el “empoderado”. Esta figura encarna un ideal de autogobierno, que hace frente a una dificultad planteada ya antes por Platón y los cínicos. La “*enkráteia*”, capacidad del sujeto moral de comportarse de acuerdo con los criterios y objetivos que considera racionalmente preferibles, se opone a la impotencia moral o “*akrasía*”, la condición del sujeto que sabe dónde está el bien y quiere actuar bien, pero que sin embargo obra mal por falta de control de sí mismo, sea por apresuramiento –porque es arrastrado por su deseo inmediato–, o por debilidad –porque no es capaz de atenerse a sus resoluciones. Esta fortaleza moral no consiste en una resistencia meramente reactiva al placer, como la del *karterikós* u obstinado, sino en la capacidad de control del deseo mediante la deliberación reflexiva sobre la ordenación de los fines que en su conjunto constituyen una vida buena. En otras palabras, la *enkráteia* va unida a la prudencia, y se alcanza cuando el carácter llega a modelarse en disposiciones virtuosas: no basta el conocimiento meramente teórico.

Harry Frankfurt (1971) expuso en términos contemporáneos la esencia de este dominio de sí en un famoso artículo sobre la libertad: la libertad de un sujeto supone la capacidad de reflexión crítica sobre las preferencias, deseos y voliciones de primer orden, y la de corregirlas a la luz de sus preferencias de segundo orden, identificándose con estas. El sujeto es libre en tanto es capaz de jerarquizar sus preferencias y de actuar conforme a esa jerarquía¹¹.

11 Por ejemplo, alguien tiene deseos de fumar, pero tiene también el propósito de cuidar su salud, y es capaz de imponerle a sus preferencias

Y siguiendo esta pista hace Antoni Domènech una sugerente lectura de las visiones de la razón y del sujeto en el mundo clásico y en el moderno:

Llamo racionalidad práctica “inerte” al conformismo filosófico con los deseos y preferencias “dados”, a la concepción “plana” del aparato motivacional humano (con un primer orden de preferencias ingobernables) y a la pretensión de que, por decirlo con Hume, la razón humana no sea sino “su obediente sierva”. Llamo racionalidad “erótica” –en el sentido de Platón– a la que aspira a criticar racionalmente los deseos y las preferencias, a la que es capaz de reconocer profundidad (con órdenes de preferencias de grados superiores a uno) en el alma humana, a la que es capaz no sólo de elegir el mejor curso de acción, sino también el mejor deseo (1989: 22-23).

Así pues, la racionalidad clásica arraiga en una voluntad de autogobierno que el hombre virtuoso aristotélico no se deja arrebatar. Ni siquiera en esas situaciones desventuradas a las que ningún ser humano puede sustraerse; aun entonces conserva la serenidad y la estabilidad fundamental, porque es dueño de sí¹².

Lo que no quita para que este virtuoso aspire a ser autónomo, no solo en su ciudadela interna, sino en el mundo social en el que despliega su actividad. Pues su autosuficiencia, expresión de soberanía, no es la de quien vive al margen de la ciudad, como proponían los cínicos, sino la del animal cívico que es. La ciudad le proporciona la base material de su actividad virtuosa,

inmediatas. Dejo aquí a un lado los problemas y objeciones planteados: regreso infinito en la jerarquía de preferencias, autenticidad de las preferencias (racionalizaciones, distorsiones sociales), excesivo racionalismo de la representación.

- 12 “Lo que andamos buscando se dará en el hombre feliz y será tal a lo largo de su vida. Pues siempre, o antes que nada, obrará y contemplará lo que concierne a la virtud; y sobrellevará los cambios de fortuna de la mejor manera y siempre de manera completamente armoniosa (...). Incluso en estos casos se abre paso la luz del bien cuando uno soporta con dignidad muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino porque es noble y magnánimo (...) Quien de verdad es bueno y sensato sobrelleva todos los golpes de fortuna con buena compostura y saca el mejor partido de lo que hay en cada momento” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: 1100b 17-1101 a 3).

y la relación con sus conciudadanos el modelo y el aprendizaje de una vida libre¹³. A ese “peculiar equilibrio que consigue el ciudadano de la *pólis* entre sus metas y objetivos privados y los fines o bienes públicos” lo llama Domènech “tangente ática” (1989: 83).

Sabido es que las filosofías helenísticas, y en particular el estoicismo, se desarrollan en un marco social más inestable y convulso que el de la época clásica, en un mundo en el que los individuos tienen más dudosa oportunidad de ser políticamente autónomos. En tales circunstancias parece razonable que el sujeto se proponga como objetivo el gobierno de su propia intimidad, evitando la dependencia de todos aquellos factores que no está a su alcance controlar, resistiendo atrincherado los embates de la fortuna y las vicisitudes de una vida social inestable¹⁴. Es necesario profundizar en el conocimiento del yo complejo, poner en cuestión los deseos ordinarios y las creencias en las que se fundan, someter el espacio interior al orden de la razón del mismo modo que lo está el espacio cósmico, desarraigar la visión distorsionada de las cosas y por consiguiente la infelicidad a que inducen las pasiones.

Cabe poner en cuestión la posibilidad y la conveniencia de la supresión de los afectos, pero es indudable que el objetivo sigue siendo el examen crítico y la modelación de las preferencias y valoraciones, teniendo la racionalidad como criterio y guía¹⁵. No son estrategias psicológicas de autoayuda lo que propone el estoicismo, sino el autogobierno interior, que es a

13 “Mas la autosuficiencia la referimos no a uno en soledad, al que vive una vida solitaria, sino también a sus padres, hijos, esposa y, en general, a sus seres queridos y conciudadanos, puesto que el hombre es un ser político por naturaleza” (*Ética a Nicómaco*: 1097 b 8-11).

14 “En un contexto en el que difícilmente pueden realizarse los deseos de primer orden, la felicidad no puede fiarse a la satisfacción de ellos, sino que ha de resultar más bien de una vida conforme a la naturaleza y a la razón (exteriores) guiada por preferencias de órdenes superiores (la ley interior, la “naturaleza”, la “razón” propias)” (Domènech, 1989: 114).

15 Esto es lo que diferencia al estoicismo de otras *techniques de soi* terapéuticas, observa Nussbaum (2003).

su vez condición para el apropiado ejercicio de la actividad política, cuando esta es posible.

Ese modelo de un individuo que es libre en la medida en que tiene el gobierno de sí mismo y es capaz de vivir con una austera y digna autosuficiencia se transmitió a través de los escritores estoicos y republicanos romanos (Séneca, Cicerón, Epicteto, Marco Aurelio), para pasar a formar parte de la educación de los europeos modernos, nutridos en el cultivo de las Humanidades hasta la época ilustrada. Por eso creo que no es difícil reconocer en Kant y en su noción de autonomía las huellas del pensamiento clásico, pese a las obvias diferencias que cabe reconocer entre la filosofía práctica de la Modernidad y la de la Antigüedad clásica.

Pues la noción kantiana de autonomía tiene como premisa la representación de un ciudadano que no obedece sino a sus propias leyes, y que no está dispuesto a ceder en su propósito de ser rector de su vida por obtener un beneficio o disfrutar de un placer. El sujeto moral kantiano se ve a sí mismo revestido de la dignidad del ciudadano republicano que no tiene precio, que no es esclavo de su agrado o su interés. Se podrá decir que su representación del sujeto moral como pura razón práctica desinteresada exagera el trazo hasta hacerlo irreal; pero en todo caso Kant deja clara su oposición a una sociedad en la que todo tiene precio de mercado o de satisfacción sensorial, en la que la utilidad es el criterio de valor. Es la capacidad de adoptar esa perspectiva racional lo que permite al sujeto moral reconocer la dignidad de los otros como conciudadanos del ideal “reino de los fines”, y proponer normas que aspiran a ser aceptables para todos y cada uno.

5. Objeciones y respuestas

La propuesta que hace de la autonomía como autogobierno un principio y propósito central de la vida moral y política es una aspiración a la que cabe oponer, y de hecho se han opuesto, objeciones de peso en el pensamiento contemporáneo. Apuntaré aquí tres, así como el núcleo de algunas posibles respuestas a ellas.

La primera objeción viene a decir que este gobierno de sí mismo se funda en la *represión*. El gobierno de la razón se funda, según esta objeción, en la escisión interna del sujeto entre lo racional y lo emocional, y en la sumisión o aniquilación de sus deseos más profundos a los dictados de un supuesto mejor yo, una imagen idealizada y descarnada de la propia identidad. Es una objeción que se alza desde perspectivas muy diferentes, como el psicoanálisis freudiano, la crítica nietzscheana y post-nietzscheana de la razón, y la crítica frankfurtiana de la dialéctica de la Ilustración¹⁶, a lo que podríamos añadir el rechazo de las figuras de autoridad en la cultura popular de las últimas décadas, que clama contra la socialización autoritaria a la que fueron sometidas varias generaciones en las sociedades occidentales y reivindica la libre expresión de cualquier deseo. Por cierto, Berlin también hace uso de esta objeción en su famoso ensayo sobre la libertad, asociando subrepticamente la libertad positiva a la dictadura pedagógica de quienes se consideran conocedores y apóstoles de la verdad y el bien.

Cabe responder a esta objeción que el autogobierno no tiene por qué ser represivo; pero eso no significa que no haya otra alternativa posible a la represión que la mera yuxtaposición anárquica de los deseos. Se ha aludido más arriba a la propuesta spinozista de transformación reflexiva de los deseos, de las preferencias. La autonomía así entendida supone conocimiento de sí mismo, distancia reflexiva, consideración de las preferencias en relación con los propios fines y los de aquellos con quienes convivimos, jerarquización de criterios y metas. Todo lo cual requiere de la razón, incluso para hacerse consciente de las propias emociones y poder expresarlas.

Una segunda objeción, de origen bien distinto, es la que denuncia el *orgullo* desmedido, la “*hybris*” que subyace a la noción de autonomía, particularmente en su versión moderna, ilustrada, de aspiración a vivir según normas propias. Según esta objeción, la visión prometeica o fáustica del hombre como un sujeto que no reconoce valores u órdenes trascendentes a sí mismo lleva la confianza en la capacidad de la razón para desentrañar

16 Cf. Wellmer, 1993: 51-113.

todo misterio y construir un mundo a su medida hasta el punto de negar todo valor, salvo la pura afirmación de autonomía, que se queda sin otro punto de apoyo que la voluntad de dominación¹⁷. La demanda de autonomía sería la expresión humana del blasfemo “*Non serviam*”, proferido por Lucifer. Ahora bien, al fundarse solo sobre una orgullosa voluntad de poder, el sujeto pretendidamente autónomo se verá condenado a una lucha sin reglas y sin cuartel frente a otros análogos a él.

Pero la demanda de autonomía no implica la afirmación de uno mismo como medida de toda verdad o valor. Supone simplemente el rechazo de la dominación arbitraria y el acatamiento pasivo de órdenes e instrucciones ajenas, sin que hayan sido previamente sometidas al examen crítico de quien las recibe. Quien se resiste a la obediencia ciega no lo hace por vanidad, sino por la imposibilidad de renunciar a su capacidad de pensar, de dudar y de convencerse. En último término, la aspiración a la autonomía revela la incompatibilidad entre el argumento de autoridad y el uso de la razón práctica.

Plantearé por último la objeción de la *dependencia*. En síntesis, sostiene que en realidad no existe el sujeto autónomo, porque los individuos humanos reales están ligados de antemano a condiciones que determinan quiénes pueden ser y qué pueden hacer. Podemos incluir aquí la crítica comunitarista que sostiene que nuestras opciones y elecciones solo pueden realizarse y tener sentido en un marco previo de tradiciones, prácticas y vocabularios que configuran nuestra identidad moral: la misma capacidad de razonamiento práctico (de autonomía, en el sentido de distanciamiento de los deseos inmediatos), se debe a la enseñanza y ejemplo de otras personas de los que hemos dependido y seguimos dependiendo (MacIntyre, 2001). En parte, y desde otra perspectiva, coincide con este énfasis en la dependencia Nussbaum (2007) cuando reprocha a la teoría neokantiana de la justicia de Rawls que solo tenga en cuenta en su visión de la sociedad como esquema de cooperación a los sujetos racionales, libres e independientes, que cooperan entre sí para obtener

17 Véase por todos MacIntyre (1987).

beneficios mutuos. Las partes de la posición original conciben el contrato para sujetos como ellos mismos, racionales, iguales, independientes y capaces de colaboración productiva. Quedarían excluidos, o al menos no se les tiene suficientemente en cuenta, los humanos discapacitados, los habitantes de las naciones pobres y los animales no humanos.

La respuesta a esta objeción ha de recordar el carácter normativo de la autonomía. Ser autónomo no es un dato; es la aspiración de un sujeto con cierta dotación personal –ser capaz de reflexión y de distanciamiento respecto al propio contexto– que puede ver lograda esa aspiración en mayor o menor medida, e incluso malograda. Hay personas que están temporal o permanentemente incapacitadas para desenvolverse autónomamente (y en consecuencia necesitan tutores). En muchos otros casos, se da la capacidad personal de autonomía, pero no el marco social que la haga posible; y a menudo, el contexto en el que crecemos, la educación que recibimos, obstaculiza, más que propicia, la autonomía. Pero que seamos dependientes, al menos parcialmente, no significa que debemos renunciar a la pretensión de autonomía. Antes bien, demanda de nosotros un esfuerzo por lograrla, junto con todos aquellos respecto a los que somos interdependientes, tratando en lo posible de remover los obstáculos y promover el desarrollo de la autonomía de todos en lo que es posible.

6. Conclusión: la voluntad de autonomía

Ahora bien, de vuelta a nuestra cuestión inicial –qué puede movernos a tener una disposición cívica–, el balance sigue siendo problemático.

Sería fácil explicar la disposición cívica si pudiéramos probar que la aconseja el interés propio bien entendido, porque la cooperación redunda siempre en bien para los individuos cooperantes. La virtud cívica sería en tal caso una virtud estratégica (si es que se puede decir tal cosa sin contradicción). Pero si toda acción ha de explicarse y justificarse por el rendimiento que produce al agente,

es difícil comprender por qué se esforzarán individuos humanos en contribuir a la realización de bienes que pueden obtener sin su sacrificio personal, o cuya repercusión en sus vidas es lejana o improbable.

Tampoco podemos explicar la disposición cívica como consecuencia de una disposición natural al autogobierno, a querer ser dueños de nuestras vidas. Pues si encontramos en la conducta humana signos de un impulso de independencia, muchas experiencias muestran igualmente la tendencia de las personas a la conformidad, a la obediencia sumisa, a cambio de seguridad. Es verdad que puede decirse también que no somos irremediablemente egoístas en todas las circunstancias; que hay igualmente en nosotros, en determinadas circunstancias, una disposición a la reciprocidad. Que la virtud cívica no es imposible. Todo esto no es poco, pero no es suficiente.

La aspiración y la contribución al autogobierno se explican mejor sobre la base del convencimiento de que vivir libremente es algo valioso en sí mismo, que no tiene relación con ninguna recompensa posible, a no ser la satisfacción inherente a vivir como corresponde a la propia dignidad¹⁸. Bien sé que 'dignidad' es un término de difícil y disputada definición, que en último término nos remite a la comprensión de uno mismo como alguien que no es siervo o súbdito de otros, mercancía o instrumento suyo. Que, en cualquier circunstancia, es señor de sí mismo. Lo que nos remite de nuevo irremediablemente, cerrando el círculo, a la noción de autonomía.

Llegamos a un punto en el que no es posible avanzar más. Aquí, como afirmó Kant a propósito del imperativo categórico, la filosofía no puede pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra¹⁹: ni pretender una fundamentación metafísica ni asentarse en una justificación naturalista.

18 Aristóteles escribe que el valiente sufre y actúa como la razón lo ordena y por razón de la dignidad (*kat'axían*). (*Ética a Nicómaco*: 115 b 15-20).

19 "Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra" (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 60 [110-111]).

A falta de otra prueba, tal vez sería de tanto o más provecho, en lugar de bucear en la psicología humana, acudir a las lecciones de la Historia, que nos muestran cómo a lo largo de los siglos ha sido el impulso de emancipación, la aspiración a sacudirse la explotación, opresión y humillación de los individuos y grupos dominantes lo que ha movido, más que cualquier ideal consciente de autorrealización, las luchas históricas de los dominados en busca del reconocimiento y el autogobierno (de los *sans-culottes*, del movimiento obrero, de las sufragistas, de las minorías de todo tipo). Este impulso emancipador no siempre se impone: es susceptible de distorsión o anulación por el miedo o por la ideología. También puede errar en su realización. Pero arraiga mejor en un estilo de vida en el que la autonomía es presupuesto de cualquier otro bien o meta.

Referencias

- Aristóteles ([s. IV a. n. e.] 1986) *Política*. Traducción de C. García Gual y A. Pérez Jiménez. Madrid: Alianza.
- ([s. IV a. n. e.] 2001) *Ética a Nicómaco*. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (1998) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Domènech, A. (1989) *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. ([1976] 2003) *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Frankfurt, H. (1971) "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*, vol. 68, nº 1, pp. 5-20.
- Hume, D. ([1739] 1977) *Tratado sobre la naturaleza humana*. Edición de Félix Duque. Madrid: Editora Nacional.
- Kant, I. ([1793] 1986) "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", en *Teoría y Práctica*. Traducción de F. Pérez López y R. R. Aramayo. Madrid: Tecnos.

- _____ (2002) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Kymlicka, W. (2003) *La política vernácula*. Barcelona: Paidós.
- Lipovetsky, G. (1994) *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2003) *Metamorfosis de la cultura liberal*. Barcelona: Anagrama.
- Macedo, S. (1991) *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, A. (1987) *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- _____ (2001) *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- Mill, J. S. (5ª reimpresión 1988) *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M. (2003) *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2007) *las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Ovejero, F. (2008) *Incluso un pueblo de demonios. Democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz.
- Peña, J. (2005) “Ciudadanía republicana y virtud cívica”, en M. J. Bertomeu, A. Domènech, A. de Francisco, *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pettit, P. (1999) *Republicanismo*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Renaut, A. (1993) *La era del individuo: contribución a una historia de la subjetividad*. Barcelona: Destino.
- Spinoza, B. (1987) *Ética*. Traducción de Vidal Peña García. Madrid: Alianza.
- Taylor, C. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tocqueville, A. (1980) *La democracia en América*. Madrid: Alianza.
- Valdecantos, A. (1995) “¿Es posible lograr un equilibrio reflexivo en torno a la noción de autonomía?”, en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comp.), *El individuo y su historia*. Barcelona: Paidós, pp. 99-131.

Veca, S. (1990) *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*. Milán: Feltrinelli.

Wellmer, A. (1993) *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.

MUNDO NUEVO. Caracas, Venezuela

Año VI. N° 14. 2014, pp. 89-106

Gustavo Sarmiento

Universidad Simón Bolívar. gsarmv@usb.ve

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LAS CONDICIONES DE LA COMPRENSIÓN DE SÍ MISMO COMO “YO”¹

Resumen: Mi objetivo en esta conferencia es indagar acerca de las condiciones de la identificación y comprensión que el hombre tiene de sí mismo como *yo*. En la misma avanzo un punto de vista diferente al tradicional, en tanto mi explicación de la auto-referencia como *yo* parte de un examen de la percepción que el hombre tiene de los entes en el mundo y, por cierto, de sí mismo como un ente más entre esos entes. Dicho examen de la percepción de sí mismo y de las diferencias centrales entre esta percepción y aquella de la alteridad permite explicar cómo el hombre llega a comprender a un ente entre los demás entes, él mismo, como un *yo* para sí mismo. Esto a su vez muestra que su existencia como un ente más entre los entes que percibe condiciona su auto-comprensión como *yo*.

Palabras clave: filosofía moderna, ente, yo, sí mismo, comprensión de sí mismo.

1 Conferencia plenaria dictada en el *III Simposio Internacional del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL: Concepciones de lo real y estilos de vida*, Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 7-10 de abril de 2014.

SOME CONSIDERATIONS ON THE CONDITIONS OF THE UNDERSTANDING OF ONESELF AS “I”

Abstract: This conference aims to explore some conditions of the human individual's identification with himself and comprehension of himself as *I*. My intention is to advance a point of view different from the traditional one, in that in order to explain the self-reference I begin with an examination of the human perception of the beings of the world and of himself as one among those beings. This examination of the perception of oneself and of its central differences in relation to the perception of any other being helps to explain how man comes to realize that one being among the other beings he perceives is himself and understands it as *I*. This in turn shows that his existence as one more being among other beings is a condition of his self-understanding as *I*.

Key words: modern philosophy, being, I, self, self-comprehension.

Es bien sabido que las filosofías modernas fueron construidas desde la certeza absoluta del *yo existo*, establecida por Descartes como primer principio de la filosofía². Este modo de pensar influyó sobre el racionalismo, el empirismo, el idealismo kantiano y en el siglo XX llegó a la fenomenología de Husserl³.

La certeza del *yo existo* tiene como condicionante la comprensión de sí mismo como *yo*, es decir, que el ente racional se vuelva sobre sí mismo y se piense como *yo*. Sin embargo, las condiciones de tal volverse sobre sí mismo pocas veces han sido

2 *Discours de la Méthode*, texto y comentario de Étienne Gilson, 4ª edición, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, IV, p. 32; *Méditations*, en *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery (eds.), 11 Vols., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1964-1974, Vol. IX-1: II, p. 19; *Principes de la Philosophie*, en *Oeuvres de Descartes*, Vol. IX-2: I, 7, p. 27.

3 Ver Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Introducción, §§ 1 (“Las Meditaciones de Descartes como prototipo de la autoreflexión filosófica”) y 2, Primera Meditación (“El camino hacia el Ego Trascendental”), §§ 8 (“El ‘ego cogito’ como subjetividad trascendental”) y ss.

sometidas a análisis crítico. Se ha tenido por un *factum* que la auto-referencia está ya dada con la existencia del ente racional, interpretado como conciencia auto-consciente, determinando de esa manera la esencia del ente cuya existencia es absolutamente cierta. Por ejemplo, Hume se plantea el problema de cómo es posible la identidad del *yo*. Su examen de la auto referencia del mismo lo conduce –en un pasaje célebre– a identificarlo con el haz de sus percepciones, lo único dado inmediatamente. De allí surge el problema de cómo explicar la unidad que pueda tener ese *yo* a través de las sucesivas percepciones⁴. En la *Crítica de la Razón Pura* (CRP), como parte del argumento que intenta probar la validez objetiva de las categorías, Kant ofrece una reflexión acerca de la estructura de la *subjetividad*⁵. El fundamento último del conocimiento es el *Yo pienso* o *Unidad Trascendental de la Apercepción*. Que este se vuelva sobre sí mismo no es considerado un problema a explicar. Más bien, en relación con el *yo*, para Kant el problema a resolver (en el camino hacia la deducción de las categorías) consiste en dar cuenta de cómo este puede ser uno e idéntico consigo mismo en los distintos y sucesivos actos de concienciar lo múltiple de sus diferentes representaciones. Aquello que debe ser explicado es la unidad de la conciencia o, puesto de otra manera, cómo el *yo pienso* puede acompañar a todas sus representaciones⁶. Kant da por sentada la identificación de la conciencia consigo misma como *yo* y la explicación de su unidad o identidad consigo misma tiene como correlato la explicación de cómo sus ejecutorias hacen posibles a los objetos de la experiencia a partir de las categorías⁷.

Frente a esto, comencemos por observar que la certeza del *yo existo* presupone que el ente en cuestión se comprenda a sí mismo

4 David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, I, IV, VI (“De la identidad personal”).

5 Ver la *Deducción Trascendental de las Categorías* según la primera edición (1781) de la CRP, A 94-130.

6 Ver la *Deducción Trascendental* de acuerdo con la segunda edición (1787) de la, B 127-169, en particular: § 16, B 131.

7 CRP, A 94-130, B 127-169.

como *yo*, por lo cual no es superfluo investigar las condiciones de dicha identificación y comprensión de sí mismo, la cual, sostengo, no es posible sin que el mismo, en tanto ente, se discierna numéricamente de los demás entes inmediatamente concienciados. Tal discernimiento no está dado ya con la existencia del ente que se dice a sí mismo “yo”, pues en dicha existencia no está necesariamente implicada su auto-referencia. Además, como el conocimiento inmediato de entes que el ente racional posee es sensible, la explicación de la auto-referencia como *yo* tiene que partir de un examen de la percepción sensible. De acuerdo con estas ideas, en lo que sigue avanzaré un punto de vista diferente al tradicional.

Ser un “yo” para sí mismo es la primera posibilidad de auto-comprensión que tiene un ente racional. En cuanto tal, esta condiciona a toda comprensión y conocimiento posteriores de sí mismo, de su ser individual o de su pertenencia a clases más generales de entes. Cada individuo se discierne de los demás entes y se designa a sí mismo como “yo”. Correlativamente, la comprensión de sí mismo no es posible sin la comprensión de la *alteridad* como tal. Esta doble comprensión está condicionada por la comprensión que el ente pensante llega a tener de un ente particular como algo otro que todos los demás entes y su identificación con ese ente. Puesto de otra manera: por la comprensión de que un ente destacado entre los entes de los cuales tiene percepción inmediata es él mismo. Entonces se da el discernimiento de sí mismo respecto de lo que no es él mismo y la comprensión de lo primero como “yo” y de lo segundo como *otro*.

Tal discernimiento no es un *factum* de la existencia de este ente, no pertenece a sus condiciones de existencia, ni es trivial. No se trata, obviamente, de que con esto se produzca la división o separación real, sino de que el individuo llega a darse cuenta de ella, comprenderla y hasta hacerla objeto de conocimiento. Tampoco se trata de la construcción mediante el pensar de una separación del resto del ente, ni consiste en una puesta del *yo* y luego una puesta del *no-yo*, como al modo de Fichte. Por otra

parte, la comprensión de sí mismo como un *yo* no incluye al conocimiento del ser de este ente, ni como especie ni en tanto individuo particular, sino únicamente la comprensión de que existe y de que es otro ente que los demás entes. Por cierto, solamente a partir de este momento tal ente puede comprender la certeza absoluta de su existencia.

La distinción entre un *yo* y los demás entes requiere que los entes discernidos sean comprendidos *inmediatamente* por ese *yo* (incluyendo al ente que él mismo es). Para que esto sea posible, tanto el *yo* como la *alteridad* tienen que estar dados inmediatamente. Aquello que, siendo ente, no es el *yo*, es conocido inmediatamente mediante la percepción sensible (sea o no representación). Por otro lado, el propio ente también debe estar dado inmediatamente a sí mismo, lo cual es posible solo si es un *ente individual auto-estante entre otros entes*, como cualquier otro de los entes que percibe. Esta es la única manera en que el *yo* puede llegar a ser discernido de los demás entes. Por ahora digamos que es manifiesto que en el mundo de entes en el cual nos encontramos echados no es posible pensarse como un *yo* sin referirse a un ente entre los otros entes, bien sea, que este sea mero objeto para el sujeto que se piensa como *yo*, bien sea, que este ente sea el que se piensa a sí mismo como *yo*.

Pues bien, en tanto la percepción sensible revela entes inmediatamente, para poder discernirse de los demás entes es indispensable que el ente pensante se diferencie de lo que, siendo percibido sensiblemente, no es él mismo. A partir de aquello que siente, como modo originario de darse cuenta inmediatamente de existencias individuales, el ente sentiente, una vez que llega a poseer pensamiento y comprensión suficientes para ello, puede y en efecto logra tener una comprensión de sí mismo como algo otro que el resto de lo que siente. Luego, con base en este discernimiento originario respecto de los entes sensibles que lo rodean, el ente pensante puede distinguirse de los demás entes, conocidos inmediatamente o no, cognoscibles o no, reales o imaginarios, así como del ser de los entes en sus diversas manifestaciones, incluido su propio ser. Y de los diversos discursos que pueda construir

a partir de su comprensión de ser, llevada o no a conceptos y palabras. El punto de partida 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 uno se encuentra echado. El discernimiento en cuestión es de tipo numérico. El ente pensante distingue numéricamente a un ente, con el cual en otro acto se identifica correctamente como sí mismo. Sin esto no es posible decirse a sí mismo “yo”. Ciertamente no lo es en el mundo sensible en el cual nos encontramos.

A partir de la modernidad, muchas filosofías han presupuesto que ser un *yo* –volverse sobre sí mismo e identificarse consigo mismo– es lo mismo que ser una auto-conciencia, bien sea que se trate de un alma, espíritu, sujeto o mente, pues ello forma parte de la esencia de ese ente. De acuerdo con un modo de pensar, que se hizo predominante, ser un *yo* para sí mismo no es algo que llega a darse e indagar cuáles puedan ser las condiciones de que un ente animado pensante llegue a ser un *yo* para *sí mismo* no se presenta como posible tema de investigación, pues eso es tomado como un *factum*, algo ya dado con la existencia de ese ente –como auto-conciencia.

Ahora bien, hay buenas razones para pensar que el ente que se piensa como *yo* no debe ser una conciencia, sea alma, sujeto o mente –tampoco una suerte de *Dasein*–, independientemente de la relación que se le atribuya con el cuerpo, pues de serlo no podría ser conocido inmediatamente. Al conocimiento o a la comprensión inmediata del hombre no se muestra algo así como conciencia, de ninguna manera, por ningún lado, ni en ningún ámbito o esfera del ente. Ya Hume puso esto de relieve⁸. Por ello, desde sus premisas, él no tuvo más remedio que igualar el *yo* a las percepciones –lo cual pudiera tener como consecuencia identificarlo con la alteridad, o viceversa–. En todo caso, no hay manera de mostrar inmediatamente, menos aún probar, que el *yo* sea una conciencia, ya desde siempre discernido de lo que no es él. Las diversas interpretaciones modernas del *yo* como conciencia han intentado presentar como conocimiento inme-

8 Tratado de la Naturaleza Humana, I, IV, VI.

diato lo que no son sino construcciones filosóficas acerca de la estructura que debe tener la conciencia si ha de conocer objetos mediante representaciones. En estas, la auto-referencia ha sido asumida acríticamente e igualada a la esencia de ese ente.

Lo pensado en la división del ente entre el *yo* y lo que no es *yo* es que ese *yo* se diferencia de los demás entes solo en que es otro ente que ellos, nada más está contenido en dicha distinción. 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 solo para el *yo* y relativa al *yo*, no una división absoluta de la totalidad del ente en dos clases –si se quiere géneros máximos– completamente heterogéneas de ente, ni da pie a concluir que el ente esté dividido de esa manera⁹. No se puede concluir del discernimiento del *yo* respecto de los demás entes una distinción de esencia entre dos clases de ente, por un lado, el ente que conciencia y, por el otro, los demás entes, cuya propiedad esencial es ser concienciados por el primero; ni es posible afirmar una división correspondiente de la totalidad del ente. Para concluir en tal dirección algo más es necesario, que no está contenido en la comprensión inmediata que cada individuo humano tiene de sí mismo como *yo*. A saber, que el *yo* se muestre inmediatamente y originariamente a sí mismo como conciencia –o concienciar–, mientras que lo demás que conoce inmediatamente se le aparezca como mero concienciado. Mas esto no está contenido ni se revela inmediatamente en el discernimiento que el *yo* hace de sí mismo.

Es verdad que la posibilidad de concienciar condiciona que se pueda establecer una distinción entre sí mismo como *yo* y el resto del ente, pues solo un ente consciente y pensante puede decirse: “Yo”. Pero las filosofías modernas han ido más allá de esta obvia constatación, pues han teorizado que el propio concienciar es el fundamento de la distinción entre el *yo* y la *alteridad*, considerándolo como propiedad esencial del *yo*, ausente en todo lo que no sea este. Además, si la esencia como

9 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*.

ente del primer relacionado, el yo, revelada inmediatamente es *concienciar*, la del segundo relacionado, la alteridad, tiene que ser la de lo *concienciado*, en tanto correlato del concienciar. Pero así se confunde la operación del ente que hace posible que este pueda establecer la distinción *yo-alteridad* con la esencia del ente que se piensa como yo. La identificación como sí mismo no es posible sin la comprensión y auto-comprensión que como facultades posee el ente que se piensa como “yo”, pero no es el caso que este ente se comprende y discierne a sí mismo como el ente que conciencia y se conciencia a sí mismo, diferenciándose con ello de lo concienciado por él. Más bien la mencionada identificación surge cuando este ente se discierne numéricamente de los demás entes entre los cuales está y a los cuales conciencia y comprende. Esto es (muy) diferente y no da lugar al conocimiento inmediato de una distinción de esencia entre concienciar y aquello concienciado que no conciencia, ni a concluir que la haya. En este punto muchas filosofías se han equivocado¹⁰.

Considérese la perspectiva del ente sensible racional (individual) cuando aún no se ha comprendido a sí mismo como diferente a los demás entes. Ante sí tiene a distintos entes, incluido él mismo. Este ente siente al mundo¹¹ del cual forma parte todavía de manera indistinta, como si estuviera integrado en un todo indiferenciado sin que para él haya distinción entre *yo* y *alteridad*. A partir de aquí, primero comprende a los entes individuales como entes –claro está que no filosóficamente sino vulgarmente–, para luego diferenciar numéricamente al ente que él es e identificarse con el mismo, lo cual hace a partir del sentir, llegando a comprender que al sentir a ese ente lo que realmente siente es a él mismo, que lo siente sintiendo a otros entes y sin-

10 Contribuye a generar tal equivocación que solo al yo se revela de manera inmediata, además de sí mismo, su concienciar, de modo que no puede dudar de este, mientras que desde su perspectiva los demás entes son inmediatamente comprendidos y concienciados, pero el concienciar de ninguno de ellos (incluidos tanto los entes solo conscientes como los auto-conscientes) se revela inmediatamente.

11 Por supuesto, sin llegar a comprenderlo como tal cosa ni como totalidad.

tiéndose a sí mismo. Además, siente y comprende que lo mueve, esto es, que se mueve a sí mismo. Identificarse consigo mismo requiere delimitar hasta dónde llega ese ente destacado que es él, dónde termina y comienzan los otros entes. Una vez hecho esto, puede identificarse con ese ente, lo cual es comprender que es él mismo. Con esto el ente pensante pasa a ser un *yo* para sí mismo. A esto se suma su comprensión de la alteridad como tal, la cual no es posible sin la referencia a sí mismo.

De acuerdo con lo que he venido bosquejando, la auto-comprensión del hombre como *yo* requiere sentir-se y comprender-se a partir de la comprensión de lo sentido. El paso transformador de mero sentir a sentir-se y comprender-se es posible en tanto el hombre es un ente individual auto-estante entre los demás entes, también auto-estantes. Dicho tránsito se funda en su carácter de ser un *ente auto-estante*, si se quiere, un (o algo) *estante* –significando lo que está o existe por sí mismo–, tal vez se lo pueda llamar *estancia*, pero no *sub-estancia*, pues no es un sub-yacente de atributos considerados erróneamente como entes. No se trata de reintroducir la concepción, asociada a la noción de *substancia*, del ente como un subyacente o un sustrato que sostiene o da sustento a otros entes, comprendidos como tales por referencia a dicho subyacente, pero sí de apoyarse en la noción del ente en tanto algo que existe o está por sí mismo, es decir, como mero estante que no subyace a nada. En tanto ente individual auto-estante, animado y pensante, el ente que el hombre es logra auto-comprender-se a partir de sentir a su propio ente, o a su propia entidad, por decirlo así¹². Se siente a sí mismo, a su interior, sus entrañas, sus manos, etc. Siente su moverse y se siente a sí mismo en sus movimientos. Con sus manos toca ...a sí mismo y a otros entes, ve, oye, huele, gusta a otros entes y a él mismo. Esto le permite, por un lado, dife-

12 Podría decir: su cuerpo, pero esto traería subrepticamente a las doctrinas de la composición del hombre a partir de mente, alma o conciencia y cuerpo, que no han logrado explicarlo satisfactoriamente. También podría incorporar inadvertidamente el modo de pensar de las doctrinas naturalistas que reducen al hombre a un mero cuerpo sometido a leyes mecánicas y tampoco han podido hacerlo comprensible.

renciarse de los demás entes y, por el otro, identificarse con su propia entidad, que es lo mismo que identificarse consigo mismo. Solo así puede haber un *yo* en tanto ente que se comprende a sí mismo como algo otro que los demás entes, a los cuales también comprende.

El discernimiento de sí mismos de los individuos humanos se da, así pues, a partir de su capacidad de sentir. Ahora bien, los sentientes, animales o humanos, no pueden sentir a otro ente sino desde afuera del mismo y cada sentiente puede sentir-se desde afuera de sí mismo. Como otros animales, el ente humano, por su figura y flexibilidad, puede doblarse sobre sí mismo de diversas maneras y sentirse como desde afuera de sí mismo. Bajo esta clase de sentir, el animal se siente igual que cuando encuentra a otros entes (en este caso a sí mismo, por ejemplo: a su propia mano cuando lo toca), donde la alteridad comienza, presentando resistencia al tacto, a la vista y a los demás sensorios, pues tanto él como los entes que lo rodean generalmente son opacos (resisten) a algunos de estos sentidos (cuando menos al tacto). El sentiente puede verse desde afuera y tocarse, siempre parcialmente, pues no puede ponerse completamente fuera de sí mismo. En tanto los sensorios (por ejemplo, el ojo) son exteriores a la parte que sienten (verbigracia, una mano), sentir, en este caso visualmente, ocurre desde afuera de lo sentido y el ente se siente desde afuera de sí mismo. Sin embargo, ya que es una unidad, además cohesionada y continuada, sus sensorios no pueden nunca separarse completamente del resto del ente y sentirlo en su totalidad desde afuera¹³. La vista hace posible al sentiente racional discernir a los entes unos de otros a distancia... y a sí mismo respecto de los demás entes. El ente racional se ve entre ellos y ve, parcialmente, donde él termina y comienzan los demás entes, observándose a sí mismo desde afuera –más no desde sí mismo¹⁴–. O toca a otros entes y se toca

13 Aunque este ente pudiera desmembrarse, sus sensorios no podrían percibirlo en su totalidad desde afuera de sí mismo.

14 Puede verse completamente en un espejo, pero en realidad solo ve una imagen de sí mismo; inmediatamente solo le es posible verse parcialmente.

a sí mismo. El olfato y el oído le permiten discernir entes, incluido él mismo, sin contacto inmediato con ellos. En suma, los sentidos exteriores le hacen posible discernir entes desde afuera y de esta manera también discernirse a sí mismo entre ellos.

Sentirse exteriormente o desde afuera es indispensable para poder abarcarse a sí mismo como ente uno y el discernimiento de sí mismo respecto de los demás entes está condicionado en su posibilidad por la percepción de sí mismo desde afuera. Sin sentirse exteriormente a sí mismo el individuo racional no podría discernirse de los demás entes, pues no tendría manera de darse cuenta de que está entre ellos y por lo tanto distinguirse de los mismos. Tal discernimiento es posible ya que el sentir exterior le muestra inmediatamente a los entes, incluyéndolo entre ellos, proporcionándole la base para posteriormente identificarse consigo mismo como *yo*. El primer paso en esta dirección consiste en –a partir de la sensación exterior– discernir a un cierto ente respecto de los otros, aún cuando inicialmente todavía lo comprenda como un ente más entre los entes. En ese discernimiento el ente en cuestión aparece como destacado y diferente de los otros. El percipiente racional se encuentra con que su percepción de este ente, al contrario de la de los demás, siempre es parcial y en ningún momento lo engloba. No es posible extrañarse completamente del mismo, sino solo parcialmente de la parte percibida desde afuera, por ejemplo, el brazo que está viendo¹⁵. Al darse cuenta de que esto solo ocurre respecto de este ente, comprende una distinción importante entre el mismo y los demás entes, la cual lo conduce –sin ser lo único que contribuye a ello– a identificarse con ese ente, pues su percepción siempre parcial del mismo le indica que él coincide con dicho ente. En rigor, el ente percipiente racional comprende que es uno de los entes que percibe desde afuera, ese ente destacado, en virtud de que no puede ponerse completamente afuera del mismo, lo cual es necesario en la percepción de algo otro. Solo

15 Siempre me veo parcialmente, nunca veo, por ejemplo, mi cara; lo mismo pasa al tocarme. Hay espejos, pero para reconocerse en el espejo, antes de verse reflejado allí, el hombre, en especie o cada individuo –el niño, por ejemplo– ya se ha identificado consigo mismo. Y lo visto es una imagen.

un ente otro puede ser percibido completamente desde afuera, pues entes distintos están en lugares distintos¹⁶.

La percepción desde afuera es una condición necesaria, mas no suficiente, del discernimiento numérico e identificación consigo mismo al que evolutivamente llegaron los individuos de nuestra especie¹⁷, a partir del cual pudieron comprenderse como *yoes*. Además de este modo de percibir, es necesario que sea inmediatamente patente al percipiente racional, no que lo infiera, que él es el ente en cuestión. Esto es posible gracias a que el interior de este ente se le muestra, pero no mediante la percepción externa, sino desde sí mismo. Debe poder sentirlo (=sentirse) desde sí mismo.

Todo sentiente puede sentir desde afuera y sentir desde sí mismo. Desde afuera, o desde donde no está, puede sentir a otros entes y a sí mismo. De manera recíproca, cualquier sentiente puede ser sentido desde afuera por otros sentientes y por sí mismo. También puede ser sentido desde sí mismo, pero solo por sí mismo. Ningún otro sentiente puede sentir-lo desde sí mismo. Si me duele una mano o a un perrito le duele una pata, el dolor es sentido por mí en mi propia mano o por el animal en su pata, lo mismo ocurre cuando sentimos, verbigracia, un dolor en el abdomen y, en general, en las diferentes maneras de sentir-se desde sí mismo. Esto es distinto, por ejemplo, a verse la mano, pues lo sentido no está separado del sensorio que lo siente. Al sentir desde sí mismo, el sentiente no puede ponerse

16 En tanto la relación inmediata fundamental de estar unos entre otros que hay entre los entes determina que la única manera en la cual entes distintos puedan estar unos entre otros es que absolutamente no coincidan en cuanto a lugar o situación.

17 Y desde que los individuos de la especie se apropiaron de esta distinción, cada quien llega a la auto-comprensión en cierto momento de la niñez. Originalmente el hombre primitivo construyó mediante el pensamiento la posibilidad de comprenderse a sí mismo como *yo*. Desde entonces, esa posibilidad ha sido enseñada a sucesivas generaciones. Los niños logran comprenderse como *yoes* y distinguirse de la alteridad en un proceso gradual mediante el cual aprenden a hacerlo, en tanto la posibilidad de comprensión les es enseñada.

fuera del ente que se siente a sí mismo, ni siquiera parcialmente, ni puede dirigirse a otro ente que a sí mismo. Lo que hace dicha forma de sentir es mostrar-le a sí-mismo desde sí mismo. En cambio, la función primera de los llamados sensorios exteriores –que son superficiales–, originariamente dirigidos hacia la *alteridad*, es mostrar algo otro, lo cual, por cierto, no pueden hacer sin también mostrar-le a sí mismo –desde afuera de lo mostrado–, pues este ente es un ente entre los demás entes. Con ello le muestran al mundo y su situación en este, lo que es fundamental para la vida del animal.

Cuando siente desde sí mismo, el sentiente siente sus entrañas y también su exterior, la piel. Siente sus vísceras, allá donde están, con placer o displacer, asimismo siente sus extremidades, un dolor en una mano, los roces en la piel, o hambre, que es un estado de todo el sentiente, placer en las zonas erógenas o dolor, por ejemplo: el ardor de una quemadura en la piel. Las sensaciones, siempre localizadas, son diversas: placenteras o desagradables, dolor, sed, hambre, náuseas, deseos, etc. Este modo de sentirse revela al animal el estado de su propio ente. Algunas formas de sentirse desde sí mismo son bien definidas, mientras que otras son difusas, como las que tienen afinidad con los estados emocionales a los cuales acompañan, por ejemplo, el miedo y las mariposas que produce en el estómago o el frío que lo acompaña, o la rabia y el acaloramiento, la aceleración del pulso, el propio ente vibrando con ira o alegría.

Sentir a sí mismo desde sí mismo también informa acerca de la situación de su propia entidad, de su postura así como la posición relativa de sus partes contiguas: brazos, piernas, cabeza. Lo así sentido es coordinado con la percepción desde afuera de esas mismas partes, lo cual hace posible y conduce a comprender que se trata de una y la misma parte –percibida desde diferentes posiciones por diferentes órganos sensoriales– y que el ente percibido es uno y el mismo, en tanto continúa dentro de sus límites en virtud de la contiguidad de sus partes, revelada por las dos maneras de sentir-se. Sentir-se desde sí mismo también muestra el movimiento del ente (que no solo es revelado por el

sentirse parcialmente desde afuera de sí mismo), esto es: de sus partes por separado, del todo o de ambos a la vez. Muestra sus movimientos mediante las sensaciones de movimiento, que son coordinadas con la percepción exterior de esos movimientos, lo cual permite controlarlos y eventualmente también induce al ente racional a comprender la identidad en un mismo ente, él mismo, de lo que percibe desde afuera de ese ente y siente desde sí mismo, conduciéndolo a la comprensión de ese ente como sí mismo, y por lo tanto de sí mismo como un *yo*. Sin sentir las posiciones relativas de las partes del propio ente y los cambios en las mismas, así como percibir exteriormente sus posiciones respecto de otros entes, no es posible controlar el movimiento, su dirección, amplitud, ni reaccionar ante los cambios de situación, oportunidades o amenazas, que provienen de los otros entes. Toda tarea que requiere de movimientos controlados (cazar, llevarse el alimento a la boca, usar útiles, moverse hacia los entes apetecidos o huir de los entes temidos, cualquier acción) depende de este modo de sentir-se y de la coordinación del mismo con la percepción exterior. Sin ellas es imposible el movimiento concertado y, por lo tanto, la conducta o comportamiento, evolutivamente primero del animal irracional y después del animal racional. Así pues, el sentiente siente de ambas maneras a todo su ente, su superficie exterior, la piel, su interior geométrico, los músculos, sus órganos, etc. Uno puede incluso recorrerse por dentro y coordinar ese recorrido con la percepción exterior del propio ente (actual o recordándola), visual y táctil, sonora, olfativa y gustativa (en menor grado). Por ejemplo, cierra los ojos y puede sentir desde sí mismo su ente, de los pies a la cabeza, y ubicar las partes, reproduciendo en la imaginación la percepción de su estancia a medida que la siente desde sí. Uno hace esto todo el tiempo, sin necesariamente tener la intención expresa de hacerlo, por partes, al ubicar y coordinar las sensaciones que se le presentan y que se imponen a su atención.

Tenemos, entonces, que el percipiente siente desde sí mismo al ente señalado, tanto en su superficie como en su interior (geométrico-físico). Afuera de este solo siente a los demás entes, que son percibidos tan pronto termina el ente que se presen-

ta de manera destacada y unicamente desde afuera. Aquí juega un papel central el tacto. El citado ente está entre los demás entes auto-estantes, lo cual determina un adentro y un afuera, situaciones o lugares diferentes –tanto de este como de los demás– que *se revelan* a la percepción exterior y al sentir-lo desde sí mismo. La localización diferente de lo sentido y percibido hacen patentes tanto al ente señalado como a la otredad y, por cierto, en cuanto distintos. En el sentir-lo desde sí mismo, lo sentido está localizado en el propio ente y coincide con el lugar, percibido desde afuera, de este ente sentido desde sí mismo. Al sentir-lo desde el propio percipiente, lo sentido va desde el *interior físico-geométrico* del ente sentido hasta sus límites, englobándolo. Mas no lo hace desde afuera, sino que siente a ese ente destacado desde dicho interior hasta el lugar donde este encuentra en el contacto a los demás entes. Puesto de otro modo: de uno de los entes que percibe exteriormente, siente (desde sí mismo) su interior físico-geométrico, que se extiende dentro de su lugar, al cual determina mediante ese sentirlo, así como a las diferentes partes y órganos que lo constituyen y a sus respectivos lugares. Lo siente, pues, hasta donde encuentra en el contacto a los otros entes, cuyos lugares son adyacentes. En ese límite deja de sentir desde sí el interior del ente destacado y comienza a percibir exteriormente, primero a través del tacto, luego a través de otros sentidos, a los demás entes. El percipiente se da cuenta –por supuesto que de manera ordinaria y no filosófica– de que dentro de los mencionados límites se siente a sí mismo desde sí mismo, mientras que al llegar a ellos, comienza a percibir desde afuera de ello a algo otro. Lo que ha hecho es diferenciar desde adentro a un ente de los demás entes e identificarse con ese ente. Ahora le es patente que se siente internamente hasta el lugar de contacto, donde deja de sentirse, y comienza a percibir a los demás entes.

Por otra parte, el placer y el displacer, el gozo y el sufrimiento físicos que forman parte de sentir al ente destacado desde sí mismo, muchas veces intensos, hacen que ese ente le interese de una manera especial, es decir, que le importe como sí mismo. Incluso el mero sentiente irracional que no elige sus conductas

ya cuida, por instinto, de ese ente que se le presenta destacadamente, sin tener comprensión de sí mismo. El cuidado del ente en cuestión se lleva a cabo moviéndolo, de lo cual constituye, primero causa –en el animal irracional– y luego –en el animal pensante– motivación voluntaria. Mediante sus movimientos, el animal, racional o irracional, actúa en el mundo atendiendo a los requerimientos de la vida. El percipiente racional va más allá y comprende que el ente destacado, un ente entre otros entes, le va en tanto le importa su preservación y que se mueve, actuando en el mundo para preservarlo. En el animal las conductas de preservación son instintivas y no están acompañadas de comprensión, pero cuando el hombre comprende que está preservando a este ente señalado, ello también le hace manifiesto que él es ese ente y que lo que hace es ocuparse de su propia preservación. Así pues, el reconocimiento de que este ente le va es asimismo revelador de su identidad con el mismo.

He esbozado algunas condiciones importantes de la comprensión de uno mismo como *yo*. Es importante subrayar que esta comprensión no radica en la identificación de un *yo preexistente* con su cuerpo. Si fuese considerado de tal modo, el *yo* no podría ser un ente individual auto-estante que existe entre otros entes, sino algo de naturaleza distinta, al cual habría que concebir como una conciencia, subjetividad, mente, incluso alma, o mediante alguna otra interpretación que niegue su entidad como ente entre otros entes y, sin embargo, un *yo* así constituido no podría comprenderse como tal sin referirse a un ente entre los demás entes como *sí mismo*. Semejante explicación presupone necesariamente la existencia previa del *yo* en cuanto tal, en vez de explicar el surgimiento de la auto-referencia. A partir de tal suposición, no queda otra alternativa que intentar la construcción filosófica de teorías que den cuenta de la relación especial del *yo* con un objeto destacado, el propio *cuerpo*, pero tales teorías no han podido hasta ahora, ni pueden, explicar esa relación. Sin embargo, para el hombre, respecto a su vida concreta, la referencia a su propia entidad como ente entre los demás entes es indispensable para poder formarse un concepto de la referencia a sí mismo. Esto se sigue de lo que he argüido. Y no solo lo

es para dar cuenta de algo así como un *yo empírico*, algo otro que lo que sería, verbigracia, un *yo trascendental*, sino para dar cuenta de la propia referencia a sí mismo, es decir: de ser un *yo* en cuanto tal, sin más, pues un ente percipiente y pensante no puede discernirse inmediatamente de algo otro sin comprenderse inmediatamente a sí mismo, es decir, sin una manera de estar inmediatamente ante sí mismo. La única manera posible de hacerlo inmediatamente requiere sentirse. En tiempos remotos, cuando los homínidos llegaron a la racionalidad y comenzaron a construir conceptos de entes, no podían partir sino de lo concreto dado a su percepción (a saber: entes individuales auto-estantes que están unos entre los otros) y desde allí, lenta y gradualmente, los hombres deben haberse movido hacia la formación de conceptos con referentes in-concretos¹⁸. Hubiera sido imposible para los primeros homínidos que se comprendieron como *yoes* hacerlo con base en conceptos de entidades no físicas, en este sentido abstractas, como conciencias, espíritus, almas, menos aún del *yo* como auto-referencia abstracta, u otras semejantes, que no pueden ser dadas a la percepción sensible, pues ellos no podían poseer tales conceptos. Los conceptos iniciales en la comprensión de mundo se forman a partir de los entes concretos dados a la percepción, refiriendo a ellos. Un ente que apenas esté en la transición hacia comprender a los entes que lo rodean como tales, discernirlos unos de los otros e identificarse a sí mismo como uno de los entes entre los entes que percibe, no puede pensarse ya a sí mismo como una conciencia o una mente, unida o no a un cuerpo. Por lo tanto, si fuese así, el hombre no habría llegado a comprenderse como un *yo* para sí mismo, que lo es solamente cuando se discierne de los demás entes. Cuando este ente se comprende como tal solo puede hacerlo como uno entre los entes que tiene ante sí en la percepción. No puede pensarse primero como conciencia y luego identificarse con un ente u “ocuparlo”, por decirlo de alguna manera. Tal modo de pensar es una interpretación incorrecta de lo inmedia-

18 Otro tanto ocurre desde entonces en el tránsito de cada individuo hacia la racionalidad plena, pues los primeros referentes de sus pensamientos son concretos, solo después aprende conceptos cuyos referentes son abstractos.

tamente dado que solo fue posible a filosofías de muy reciente aparición en relación al tiempo de existencia de nuestra especie y muy posteriores al logro de la auto-comprensión como *yoes* de los miembros de la especie humana. Así pues, el punto de partida debe haber sido la percepción de entes concretos, entre ellos del propio percipiente. Lo contrario equivale a presuponer que desde siempre el hombre ha poseído un concepto del *yo* como algo no físico. Esto, no obstante, supone una inversión del orden de fundamentación en la comprensión. Para poder idearse un concepto abstracto de *yo* como algo no dado a la percepción sensible hay que primero tener el concepto de *yo* a partir de la identificación con el propio ente y la separación respecto de la alteridad. Solo después es posible separar la referencia a sí mismo de los entes concretos –el propio y los otros– y atribuirla a un ente –en realidad meramente pensado– de naturaleza meramente espiritual o no física.

He presentado en boceto un entramado de referencias comprensivas, las cuales, acaeciendo en un momento de la evolución del animal racional, forman parte de las condiciones de que el *yo* pueda lograr certeza respecto de su propia existencia. Las condiciones del volverse sobre sí mismo son, por su parte, 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*, en vez de absoluto, de las premisas modernas y dan razones para pensar que las mismas dependen de que ese *yo* sea un ente entre los entes y no algo cuya esencia como ente es concienciar o comprender. Esto a su vez abre la posibilidad de dudar que sean necesarios los primeros principios de la filosofía.

Maximiliano Hernández Marcos

Universidad de Salamanca. marcos@usal.es

TEOCENTRISMO, NATURALEZA INHÓSPITA Y AUTOAFIRMACIÓN HUMANA. La génesis del estilo de vida moderno según H. Blumenberg

Resumen: El objetivo es mostrar la conexión entre concepción religiosa del mundo (de Dios y de la naturaleza) y estilo de vida humana que marcan el comienzo de la modernidad occidental, partiendo al respecto de las tesis de Hans Blumenberg en *Die Legitimität der Neuzeit*. En concreto, se quiere poner de manifiesto que la orientación del hombre moderno hacia la actividad intramundana (“autoafirmación”) descansa en un doble presupuesto, práctico y metafísico: por un lado, el cierre de la trascendencia divina como vía contemplativa de redención individual ante la insalvable lejanía de un Dios inescrutable y absoluto, volcado sobre sí mismo (“teocentrismo”); y, por otro lado, ligado a ello, la imposibilidad del recogimiento interior como huida aristocrática del mundo ante la conciencia humana de su indigencia biológica en medio de una naturaleza que, abandonada por Dios, ha dejado de ser su hogar cósmico, el orden providencial de su existencia, para convertirse en un escenario inseguro y amenazante, en el que ha de arreglárselas por sí mismo.

Palabras clave: Autoafirmación, absolutismo teológico, naturaleza infinita, indigencia humana, Blumenberg

**THEOCENTRISM, INHOSPITABLE NATURE AND HUMAN
SELF-AFFIRMATION. The genesis of the modern lifestyle
according to H. Blumenberg**

Abstract: The aim is to demonstrate the connection between the religious conception of the world (of God and nature) and the human lifestyle that marked the beginning of Western modernity, taking as our starting point Hans Blumenberg's thesis in *Die Legitimität der Neuzeit*. Specifically, this means showing that the orientation of modern man towards intramundane activity (self-affirmation) rests on a dual premise that is practical and metaphysical: on one hand, the closing of divine transcendence as a contemplative path for individual redemption in the face of the insuperable remoteness of an inscrutable and absolute God, devoted only to himself (theocentrism); and on the other hand, and linked to this, the impossibility of inner recollection as an aristocratic flight from the world given human awareness of our biological frailty in the midst of a nature that, abandoned by God, is no longer considered our cosmic home, the providential ordering of our existence, and is turned into an unsafe and threatening scenario in which humans must manage on their own.

Key words: Self-affirmation, theological absolutism, infinite nature, human frailty, Blumenberg

**1. Cuestión de método: sobre la eficacia práctica de las
ideas religiosas. De Weber a Blumenberg**

El título de un conocido libro de Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, define de algún modo el marco general de nuestro tema aquí. Pues la "concepción de lo real" viene determinada ciertamente por la manera como un pueblo o cultura entiende la "naturaleza", pero esta a su vez está marcada frecuentemente por la religión, es decir, por la creencia en ciertos dioses o por alguna idea de lo divino. Por su parte, el "estilo de vida" puede caracterizarse como la forma de hacer "historia" o de existir colectivamente una cierta comunidad de hombres, la cual es, sin duda, inseparable de su modo de comprender el mundo. Natura-

leza y Dios, por un lado, y formas históricas de vida, por el otro, van, por tanto, estrechamente unidas. Sus *nexos* e implicaciones mutuas pueden ser, no obstante, muy diversos.

A la hora de plantear el tipo de nexo más adecuado entre concepción de lo real y estilo de vida parece indispensable traer a colación la sociología de la religión de Max Weber, quien, desde el punto de vista metodológico, se propuso examinar las “relaciones *causales*” entre las religiones y las formas de existencia social¹. Aunque el pensador alemán era consciente de que el estilo de vida o el particular *ethos* mundano de una sociedad histórica constituía el resultado complejo y singular de la convergencia de una pluralidad de factores distintos (económicos, sociopolíticos, culturales, geográficos...), su interés científico se centró en aislar una *sola* secuencia tipológica: la que relaciona forma religiosa y ética social². Además, y aun a sabiendas de que esa relación puede ser de doble sentido, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se limitó, empero, a rastrear exclusivamente el sentido que va de la creencia religiosa como *causa* al tipo de práctica vital como *efecto*. Su objetivo allí consistió en dilucidar los *efectos prácticos* de las ideas religiosas protestantes en el modo de vida social de los hombres, convencido en general de que el concepto de Dios o de lo divino y, particularmente, la índole de la salvación correspondiente tienen implicaciones “psicológicas y pragmáticas” que determinan ciertas actitudes ante el mundo y hábitos de conducta, y configuran, por tanto, modos específicos de vivir en él³.

Esta perspectiva weberiana constituye una manera adecuada de plantear la conexión entre concepción religiosa de lo real y forma de vida, pero tiene dos limitaciones desde el punto de vista que nos interesa aquí. En primer lugar, dedica escasa o casi nula atención –a veces solo colateral o derivada– a la concepción de la *naturaleza* que acompaña a las ideas religiosas, y, en segundo lugar, restringe su estudio de los estilos de vida al modo de existencia

1 Cf. Weber, 1920: 12 / Almaraz – Carabaña, 1987: 21.

2 Cf. Weber, 1920: 238-239 / Almaraz – Carabaña, 1987: 234.

3 Cf. Weber, 1920: 12, 238 / Almaraz – Carabaña, 1987: 21, 234.

económica, condicionada, obviamente, por su deseo de explicar cómo la racionalidad económica capitalista se ha convertido en nuestro *modus vivendi* en el presente, en ineluctable destino occidental. Por eso su sociología de la religión acaba concretándose en el examen de la conexión entre concepción religiosa (“las religiones universales de salvación”) y “ética económica”, pero de tal suerte que el análisis de las grandes religiones orientales se halla a su vez condicionado por la voluntad de esclarecer la peculiaridad distintiva del *ethos* económico del capitalismo moderno. En vez de ofrecer “análisis culturales completos”, bien documentados etnográficamente, los artículos sociológicos sobre religiones asiáticas buscan destacar más bien los “puntos de *comparación*” o de “contraposición” con “nuestras religiones *culturales* occidentales” que sirven para poner de relieve, por contraste, lo propio del desarrollo socioeconómico en Occidente⁴.

Ahora bien, el modo como una confesión religiosa puede afectar a un estilo de vida social no tiene por qué implicar necesaria ni primordialmente su conformación económica. Que nuestra forma de existencia social contemporánea esté determinada por la economía, no significa que esta haya imprimido del todo su sello en la vida de otras sociedades y épocas, y menos que la concepción religiosa, especialmente allí donde llegó a establecerse como visión central y decisiva del mundo, haya traído consigo siempre un estilo económico de convivencia social. La manera como la idea de lo divino puede impregnar la vida humana puede ser muy diversa.

Aquí nos proponemos analizar un episodio particular, históricamente concreto, de esta relación en nuestra cultura occidental que ha sido elucidado por Hans Blumenberg y convertido en el núcleo de su comprensión de la génesis de la Edad Moderna: nos referimos a la conexión histórico-*causal* entre “absolutismo teológico” tardomedieval y “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*) mundana del hombre moderno, entre la visión teocéntrica del nominalismo y la forma de vida humana orientada a la acción e intervención racional en el mundo. En este modelo

4 Cf. Weber, 1920: 12-13 / Almaraz – Carabaña, 1987: 22-23.

explicativo se pone en juego además, como una pieza esencial, la concepción correspondiente de la “naturaleza”: se muestra cómo el teocentrismo voluntarista lleva consigo la quiebra de la visión cósmico-teleológica de la creación, y cómo esta naturaleza inhóspita se convierte en pura materialidad mecánica, sobre la que el hombre ha de construir, afirmándose con sus propios medios racionales, un nuevo hogar, un mundo a su hechura.

No cabe duda de que la explicación de Blumenberg está lejos de la perspectiva sociológica de Weber y se sitúa más bien en el plano de los grandes relatos culturales sobre la historia del espíritu, aunque se trate ciertamente de la historia de sus *singularidades*, de sus giros o cambios de paradigmas, antes que de la narración de su continuidad universal. También Weber compartía esta visión historicista radical, plenamente coherente con su convicción acerca de la contingencia e individualidad de las culturas históricas, y en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* quiso igualmente desarrollar bajo estos presupuestos un capítulo de la historia del espíritu occidental, en concreto de historia de las ideas religiosas, pero desde una perspectiva externa, atendiendo no al despliegue y evolución autónomo de las doctrinas, sino a su eficacia social e *institucional*⁵. Blumenberg, en cambio, no está tan interesado en esta cristalización social de las ideas en prácticas y estructuras institucionales *concretas*, sino más bien en algo quizás previo, más básico y por ello también más general: las *actitudes* pragmático-existenciales del hombre ante el mundo ligadas a determinadas culturas históricas. Su historia del espíritu se resuelve así en una fenomenología histórico-hermenéutica de contenido *antropológico-existencial*, que saca a relucir las visiones o autocomprensiones del hombre que estarían precisamente en la base de determinadas formas institucionales concretas de la sociedad. En este aspecto, me parece que Blumenberg suministra un fundamento histórico-antropológico al planteamiento histórico-sociológico de Weber y que, en este sentido, nos ofrece una perspectiva más fundamental y radical para enfocar la relación entre concepción religiosa de lo real y estilo de vida humana.

5 Cf. Weber, 1920: 17 nota / Almaraz – Carabaña, 1987: 26.

Aquí vamos a examinar por ello cómo la idea nominalista de un Dios ocupado en sí mismo, que no se identifica ni se compromete de alguna manera con el orden de la naturaleza y con el destino del hombre, genera una conciencia tan insoportable de desamparo e indigencia existencial que ante la urgencia de orientación y sentido en el aquende impulsa, como reacción, un *ethos* de la acción, de la experimentación y de la intervención en el mundo. Blumenberg ha presentado esta tesis como explicación y legitimación del surgimiento histórico de la modernidad en la segunda parte de su magna obra *Die Legitimität der Neuzeit* ([1966] 1982). Del análisis histórico-cultural complejo y erudito con el que la fundamenta, extraeremos aquí solamente lo que desde el punto de vista conceptual nos interesa para mostrar la relación entre teocentrismo, naturaleza inhóspita y autoafirmación existencial del ser humano.

2. La tesis de Blumenberg sobre el origen histórico de la Edad moderna

Conviene empezar formulando adecuadamente la tesis de Blumenberg sobre la génesis histórica de la modernidad. En consonancia con su radical historicismo, el sentido de esa tesis estriba en poner de relieve la situación histórica *singular*, no asimilable a cualquier otro momento del pasado, en la que emerge la Edad Moderna y que le otorga también su especificidad individual en la historia de Occidente, su derecho propio a existir, un derecho legitimado exclusivamente por motivos históricos. Blumenberg quiere, en efecto, mostrar que la modernidad no representa un comienzo absoluto ni una ruptura radical con el pasado medieval; al contrario, surge como *respuesta* –y como la única entonces viable– a los desafíos heredados del Bajo Medievo. Depende, pues, históricamente de la Edad Media en la medida en que esta le deja abierto un problema, que se convierte en su problema de partida, pero se aparta de ella y se constituye como época nueva en virtud de la solución con la que afronta y responde al reto planteado.

El problema que define la situación histórica singular del final de la Edad Media, de ese período de tránsito hacia la modernidad, es la conciencia de penuria existencial del hombre en el mundo ante la desaparición del *orden cósmico* de la creación y de su teleología antropocéntrica, es decir, ante la quiebra definitiva de una visión de la naturaleza como realidad favorable al ser humano, gracias a la cual este había vivido desde la Antigüedad hasta la Escolástica con la tranquilidad de hallarse en su propio hogar, en un territorio dispuesto ordenadamente para él. La crisis existencial que representaba la pérdida del mundo fiable y providente de la cosmología tradicional –integrada por la Patrística cristiana en el relato bíblico de la creación–, era la experiencia radical, en términos jurídico-políticos, de un “estado de excepción” o de “necesidad” del que el hombre tenía que salir *afirmándose* frente a esa naturaleza ahora extraña y hostil mediante la búsqueda y fundación de un *orden nuevo* a base de inquirir en ella, de provocarla y escrutarla con los propios medios racionales. La modernidad se gesta, pues, sobre el suelo de esta conexión histórica entre “desaparición del orden cósmico” y “autoafirmación inmanente de la razón mediante el dominio y la transformación de la realidad”⁶, lo cual supuso el reemplazo de la antigua actitud “contemplativa” por un estilo de vida “práctica”, de acción racional sobre el mundo para hacer de él un nuevo espacio habitable. Debido a esta orientación exclusivamente intramundana del querer y del obrar humanos la Edad Moderna –añade Blumenberg– es la superación definitiva del dualismo metafísico *gnóstico* que estuvo latente en la Edad Media tras el fallido intento agustiniano de ponerle fin⁷.

La cuestión central, desde la perspectiva histórico-cultural, está en saber cómo llegó a resquebrajarse aquella certidumbre cósmica de lo real que otorgaba al ser humano la segura orientación y

6 Blumenberg, 1988: 150 / Madrigal, 2008: 135. Este punto concreto fue abordado por primera vez por Blumenberg en una conferencia de 1960, publicada dos años después con el título "Ordnungsschwund und Selbstbehauptung" (Véase Blumenberg, 2013).

7 Cf. Blumenberg, 1988: 138, 150 / Madrigal, 2008: 124, 135. Sobre el fracaso agustiniano ante el gnosticismo v. *Ibídem*: 148-149 / 132-134.

la tranquilidad vital de encontrarse en un mundo fiable y proveedor de sus necesidades, o, dicho de otro modo, cómo la naturaleza, de constituir un *supuesto* incuestionable, se convirtió en un *problema* para el hombre del final del Medioevo. La pregunta trata de deslindar obviamente el factor *causal* en el plano de las ideas que desencadenó la crisis de la cosmología tradicional y forzó la autoafirmación mundana. Aquí es donde Blumenberg pone el énfasis de su análisis sobre el origen de la modernidad, porque ahí radica también, según él, el elemento que define la singularidad de la situación histórica de la que aquella surge. Ese factor cultural decisivo, en una época marcada por la concepción cristiana del mundo, no podía ser otro que una nueva visión de Dios, propuesta y difundida por el nominalismo de los siglos XIV y XV: el *voluntarismo* o “absolutismo teológico”.

Si la historia –escribe al respecto Blumenberg– tiene que rendir cuentas –según dice Schiller en su lección introductoria en Jena en el año 1789– de cuanto el hombre “se ha dado y se ha quitado” alguna vez, el absolutismo teológico tardomedieval puede ser caracterizado como una situación extrema de *quitarse a sí mismo* algo, como la enajenación de todas las seguridades que se daban anteriormente en la posición preeminente del hombre, fundada en la creación, dentro del *orden* de la realidad. Y frente a esta pérdida del orden ya no podía darse aquella huida y solución consistente en distanciarse del mundo, como había ocurrido en los últimos tiempos de la Antigüedad [epicureísmo y gnosticismo]. Pero el hecho de que el hombre se hubiera negado a sí mismo hasta las últimas *seguridades*, en lo físico y en lo metafísico, de su papel en el mundo en beneficio de las consecuencias que se derivaban de un *Dios maximalista*, hizo surgir entonces con toda su fuerza la cuestión sobre el *mínimo* de posibilidades –no planteadas en aquel contexto de implicación cósmica de finales de la Antigüedad– que precisa su autoafirmación⁸.

8 Blumenberg, 1988: 202 / Madrigal, 2008: 177-178. Sobre la singularidad histórica de la crisis del Bajo Medioevo y de la respuesta moderna en comparación con la situación del helenismo antiguo v. *Ibídem*: 161-162, 167-168 / 145-146, 150.

En esta breve presentación de la tesis de Blumenberg tenemos ya dibujadas las tres piezas conceptuales que nos interesa examinar aquí: una idea religiosa de Dios, la concepción de la naturaleza que lleva consigo, y la actitud del hombre ante el mundo desencadenada por ella con su correspondiente estilo de vida. Teocentrismo, naturaleza inhóspita, puramente material, y autoafirmación humana son las tres nociones que las identifican y que, siguiendo el discurso blumenberguiano, vamos a abordar a continuación.

3. Teocentrismo: creación y redención, gloria de un *Deus propter se ipsum*. Potencia absoluta

Blumenberg califica de «teocéntrica» la imagen nominalista de un Dios autosuficiente y autorreferencial, ocupado exclusivamente de sí mismo y de su poder infinito, sin compromiso alguno, explícito o revelado, con el mundo y con el hombre⁹. Esa visión teocéntrica no irrumpió, sin embargo, repentinamente con Duns Scotto o Guillermo de Ockham, sino que fue preparada –sostiene Blumenberg– por la Escolástica misma a raíz de la recepción de la metafísica aristotélica por parte de la Teología, que llevó a interpretar el Dios cristiano conforme al modelo autorreferente del Motor Inmóvil, ese “pensamiento que se tiene a sí mismo como único objeto”¹⁰. De este modo la especulación escolástica abandonaba inadvertidamente el Dios bíblico, interesado tanto en la creación de un mundo a imagen y semejanza suya como en el destino del hombre y de su historia, por cuya salvación había enviado y sacrificado amorosamente a su único Hijo. La lógica inmanente del nuevo planteamiento teológico conducía a un desplazamiento de los elementos humanistas de la tradición cristiana, que paradójicamente la Escolástica aún mantenía de manera dogmática mediante la idea del *propter nos homines* de la creación y de la Encarnación de Cristo¹¹, a favor

9 Cf. Blumenberg, 1988: 199 / Madrigal, 2008: 175.

10 Blumenberg, 1988: 193 / Madrigal, 2008: 170. Cf. *Ibidem*: 199 / 174-175.

11 Sobre este punto concreto Blumenberg, 1988: 200-201 / Madrigal, 2008: 176-177.

de un Dios cuyo desentendimiento de todo lo que no fuera Él mismo tenía que traducirse en su desconsideración con la naturaleza y con el ser humano.

El problema del teocentrismo residía, en efecto, en que rompía con la perspectiva antropocéntrica desde la cual la Patrística cristiana había concebido la relación de Dios con el mundo y con la especie humana, y de este modo socavaba por completo el horizonte de sentido y de orientación pragmática de la existencia en el que se había movido el hombre del Medievo. Pues, en primer lugar, ponía fin a la idea antigua, particularmente estoica, de un orden cósmico favorable al hombre que los Padres apologetas de la Iglesia habían salvaguardado integrándola en la doctrina cristiana de la creación gracias al rechazo agustiniano –en su lucha con el gnosticismo– de la maldad de la naturaleza y a la creencia, resultante del relato del *Génesis*, de que Dios había creado el mundo por amor al hombre. El absolutismo teológico sostenía a este respecto que no había un sentido y finalidad de la creación salvo la propia *gloria Dei*¹², y que además el acto creador, como acto de gracia absoluta y gratuita, no suponía compromiso alguno de Dios con un orden determinado que limitase la omnipotencia de su voluntad y pudiera ser cognoscible por la razón humana. Por tanto, ni el mundo creado existía *para* el hombre, ni contaba con una estructura *ordenada* y fiable al alcance de nuestra finitud cognoscitiva que nos permitiera orientarnos en él. Era absolutamente contingente, nuda facticidad que podría modificarse o ser aniquilada en cualquier momento por el poder divino; un territorio, pues, inhóspito y amenazante en el que no cabía identificar ningún rastro ni prueba alguna de la existencia de Dios¹³. Si este mundo había sido creado y seguía existiendo por algún motivo y si además estaba configurado según un cierto orden, era algo que el hombre jamás podría saber, pues constituía un asunto reservado solo a la

12 Esta justificación de la creación como mera glorificación de Dios en vez de como obra al servicio del hombre formó parte ya de la Alta Escolástica: Anselmo de Canterbury y Alberto Magno (Blumenberg, 1988: 192 ss. / Madrigal, 2008: 170 ss.)

13 Blumenberg, 1988: 178-179, 228 / Madrigal, 2008: 158-159, 199-200.

teología y a la fe ciega. En todo lo concerniente a Dios mismo y a su relación con la creación y los hombres la filosofía tenía que declarar su incompetencia acatando al respecto el enigmático *dictum* teocéntrico *Deus propter se ipsum*.

Si el teocentrismo voluntarista privaba de este modo al hombre de las garantías metafísicas sobre el *mundo* ligadas a la cosmología antigua y al relato bíblico de la creación, también le arrebatava, en segundo lugar, la certidumbre de su centralidad en la *historia* y de su destino de salvación derivados de la cristología y del misterio de la Encarnación divina. Del mismo modo que Dios no había creado el mundo para el hombre tampoco había enviado a su Hijo para salvar a todos los hombres. Su voluntad absoluta no podía haberse obligado a este compromiso con la naturaleza humana al crearla. La salvación, igual que la creación del mundo, solo era un acto de pura gracia divina y no tenía otra razón de ser que la autorreferencia exclusiva de su voluntad santa. Pues la doctrina de la predestinación, defendida por el absolutismo teológico, significaba ciertamente que Dios se reservaba para sí la decisión sobre los elegidos y los reprobados, sin que el hombre pudiera saber ni hacer nada, ni siquiera recurriendo a la fe, por su propio destino, fijado desde la eternidad; pero también que la Encarnación de Cristo, prevista igualmente desde antes de todos los tiempos y decidida solo por amor de los salvados, más que un acto de amor divino a todos los hombres, constituía, lo mismo que la creación, un acto de amor de Dios a sí mismo al haber elegido y enviado a su Hijo solo por los que (Él había decidido que) le aman¹⁴. Dios no solo había creado el mundo; también había decretado la redención *propter se ipsum*. El hombre cristiano quedaba así desamparado, sin fiabilidad alguna con respecto a lo que más importaba a su alma: la salvación o la

14 Blumenberg, 1988: 199-200 / Madrigal, 2008: 175-176. Sobre la predestinación, *ibídem*: 171 / 153. La Encarnación, lo mismo que la Cristología, constituía aquí un problema, tanto en calidad de "mediación salvadora" como de "fusión de naturalezas". En esta dirección, Calvino, quien justificó también la Encarnación solo en nombre de los salvados, llegó a negar la fusión de naturalezas en Jesucristo y, en su lugar, habló de mera "comunicación de idiomas" sin mezcla (Rivera García, 2012: 23, 30 ss.).

condenación, a la vez que la propia historia humana, en cuanto historia de la salvación por Cristo, perdía todo su sentido en la medida en que no se hallaba traspasada por una necesidad colectiva de redención (e intervención providencial). Lejos de mirar hacia el ser humano como fin y centro de la naturaleza y de la historia, el teocentrismo implicaba, por tanto, una instrumentalización y mediatización absolutas del mundo y del hombre por parte de Dios. La subordinación total de la cristología a la teología que en él tenía lugar, llevaba consigo la desconexión de la antropología del sistema teológico y con ella el abandono divino del hombre a su propia suerte, a su desesperada penuria existencial en este mundo, una vez desprovisto de las seguridades metafísicas (cosmológicas y cristológicas) que durante el Medievo lo habían mantenido anclado pragmática y existencialmente desde un punto de vista religioso.

Este desmoronamiento de los fundamentos metafísico-religiosos de fiabilidad del mundo y de la salvación se debía, en último término, a que el teocentrismo se basaba en un concepto de Dios como *potentia absoluta* que daba al traste con cualquier equilibrio o coincidencia sensata entre razón y voluntad divinas a favor del primado incondicional de esta última y de su omnipotencia¹⁵. El absolutismo teológico sostiene, en efecto, que Dios es, en primer lugar, voluntad y poder *infundados*, no sujetos a un conjunto de determinaciones conceptuales o *universalis ante rem* que supongan una vinculación ejemplar limitativa de su potencia infinita, y que asimismo a la infinitud de su poder solo puede corresponder, en segundo lugar, el reino ilimitado de las *posibilidades*, no la limitación fáctica de la *realidad* y el mundo existente, por grandioso que sea. Ningún objeto real o mundo creado puede agotar las posibilidades infinitas ligadas a la omnipotencia divina sin convertirse en un duplicado del propio Dios, lo cual es imposible¹⁶. Para poner de relieve este po-

15 Sobre este punto y sus implicaciones v. Blumenberg, 1988: 168 ss., 227-228 / Madrigal, 2008: 151 ss., 199-200.

16 Esta es la razón, según Ockham, de que el Hijo de Dios sea engendrado, no creado. La omnipotencia divina excluía, paradójicamente, que el Padre pudiera hacer “alguna vez cuanto estuviese en su poder, o sea, el in-

der y libertad ilimitados los nominalistas defendieron por ello, frente a la tesis escolástica de la unicidad del mundo creado, la pluralidad infinita de mundos solo *posibles* como la única doctrina cosmológica adecuada a la potencia absoluta de Dios. Mas con ello subrayaban al mismo tiempo el carácter “infundado”, radicalmente contingente y ontológicamente inseguro del mundo real, puesto que en modo alguno constituye la expresión necesaria y *adecuada* de la esencia divina, la prueba de su omnipotencia, como para garantizar su pervivencia y estabilidad aun en su pura condición fáctica¹⁷. En tanto que *existente*, el mundo creado podía en cualquier momento desaparecer; su realidad pendía de continuo del decreto, igualmente infundado, de la voluntad de Dios.

Mas ¿por qué había sido creado? Su realidad indicaba que era ciertamente la plasmación de una *posibilidad* del inmenso poder divino; pero también que era precisamente una posibilidad *hecha efectiva*, y esta facticidad tenía que guardar igualmente relación con la potencia de Dios o, mejor dicho, debía poner de manifiesto algún otro de sus rasgos. De entrada, significaba que Dios era asimismo *potentia ordinata*, es decir, un poder soberano que se había constituido y, por tanto, autolimitado al actualizar una de sus posibilidades. Ahora bien, no por ello había reducido su potencia absoluta; más bien la había puesto de manifiesto en el acto mismo de crear el mundo, ya que como *creatio ex nihilo* ese acto era expresión genuina de la sola voluntad y poder absolutos de Dios, que ahí se revelaban en su plena eficacia y efectividad pura, como *causalidad máxima* e incondicionada, sin atenerse a un plan racional o modelo arquetípico previo que hubiese que trasladar a la materia para engendrar nuestro mundo real. La *potentia absoluta* de Dios se acreditaba, pues, no solo como reino de las posibilidades in-

finito actual” (Blumenberg, 1988: 181 / Madrigal, 2008: 161; Cf. *Ibidem*: 182 / 162).

17 Sobre la hipótesis de la “pluralidad de mundos” en el nominalismo como supuesto metafísico de la contingencia y facticidad radicales del mundo real v. Blumenberg, 1988: 178-184 / Madrigal, 2008: 158-163.

finitas, sino también como *efectividad* sin fundamento, como causalidad originaria y sin mediaciones.

De este segundo aspecto del poder divino como causa inmediata e infundada se seguía, para la conciencia humana del mundo creado y su relación cognoscitiva con él, una insoportable desorientación existencial y la correspondiente *impotencia de la razón* ante una naturaleza metafísicamente incierta. Pues la ausencia de un modelo universal como base de la voluntad divina llevaba consigo la creación de esencias únicas e *individuales* y, por tanto, la existencia fáctica de un mundo excesivamente complejo y diverso, en el que la variedad y la singularidad eran tan abrumadoras que no dejaban divisar al entendimiento humano, regido por el principio de economía del pensar y por el de regularidad universal de los fenómenos, el orden efectivamente querido por Dios¹⁸. Al no estar *dado* dicho orden o resultar del todo ininteligible, la naturaleza, de ser un territorio acogedor y fiable para el hombre, se torna un lugar inseguro y amenazante, frente al cual se percibe el desamparo existencial de no saber a qué atenerse. Si en calidad de inescrutable fondo de las posibilidades infinitas la potencia absoluta de Dios condenaba metafísicamente el mundo real a la insegura *facticidad* de su mera *existencia*, esa misma potencia, como causalidad infundada y gratuita, lo sumía en el caos de la facticidad *ininteligible* o del imprevisible acaecer, sin regla firme e invariable, y en el consiguiente desasosiego de la incertidumbre cognoscitiva. Al no ser deducible de la idea de un “mundo en general o del principio del mejor mundo posible”¹⁹ y deber toda su realidad y transcurrir fenoménico al solo decreto de la voluntad divina, el mundo creado perdía con el absolutismo teológico nominalista el soporte metafísico de su antigua fiabilidad cósmica, y se volvía inhóspito y peligroso.

18 Véase al respecto Blumenberg, 1988: 169-170, 181 / Madrigal, 2008: 152, 161.

19 Blumenberg, 1988: 228 / Madrigal, 2008: 200.

4. Naturaleza inhóspita: de la imposibilidad de la Física aristotélica a la materialización de la naturaleza como postulado de la razón

Acabamos de ver que el absolutismo teológico socavaba los fundamentos metafísicos de la cosmología antropocéntrica tradicional al degradar ontológicamente el mundo de las criaturas a pura facticidad contingente y a enmarañado complejo de individualidades, cuyo orden secreto quedaba reservado a su Creador. La naturaleza perdía así *realidad* y *objetividad*, existencia segura y orden fiable ante las posibilidades inagotables y la causalidad absoluta de la omnipotencia divina. Esta “desrealización” y “desregulación” metafísicas del mundo creado llevaban consigo igualmente el cuestionamiento de sus fundamentos *físicos*, tanto de su constitución cósmica en términos de naturaleza favorable o providencial para el hombre como de su accesibilidad cognoscitiva a los sentidos y a la razón humana. La naturaleza se volvía de este modo, para el hombre tardomedieval, un lugar *inhóspito* en un doble sentido: como territorio *ignoto* e imprevisible y como habitáculo a la *intemperie*, existencialmente inseguro. Queremos abordar aquí precisamente estos dos aspectos de la concepción de la naturaleza como tal derivados del teocentrismo nominalista. Nos referiremos primero a la problematización teológica de la *certeza cognoscitiva* del mundo real, al cuestionamiento de la posibilidad del conocimiento natural o de la Física como ciencia, para tratar a continuación de la concepción (y degradación) ontológica de una naturaleza ajena e incluso hostil a la voluntad humana en términos de pura *materialidad* mecánica.

El resquebrajamiento teológico de la realidad cósmica del mundo natural trajo consigo la pérdida de la pretensión cognoscitiva de alcanzar la verdad sobre él y la renuncia a la *theoria* como modelo tradicional de vida y de saber. “Si el mundo –argumenta Blumenberg– ya no está asegurado de antemano como algo favorable al hombre, tampoco la verdad sobre aquél sigue estando disponible para él de modo evidente”²⁰. Este final del ideal contemplativo de la ciencia, en el que verdad y felicidad van unidas

20 Blumenberg, 1988: 234 / Madrigal, 2008: 205.

gracias al techo común de un cosmos familiar, es la consecuencia del absolutismo del Dios oculto, que arranca al hombre del Bajo Medievo la “evidencia incuestionable” de su relación cognoscitiva con la naturaleza, la cual pasa de ser un estado normal a la excepcionalidad de un milagro, de un acto de gracia inmerecido²¹. Apoyándose en el radicalismo nominalista de Guillermo de Ockham, Blumenberg cifra el desmantelamiento teológico de la fiabilidad del conocimiento natural en dos doctrinas esenciales que rompían con la gnoseología aristotélico-escolástica: 1) la negación de la “conveniencia” interna entre el órgano cognoscitivo y el cumplimiento de su función; y 2) el desplazamiento de la relevancia cognoscitiva de lo real a favor de la aprehensión directa de lo posible, lo cual llevaba consigo la desautorización del conocimiento mediato, obtenido a partir de las “causas segundas”. Si aquel desmentido, indispensable para salvaguardar la liberación de la potencia absoluta de Dios de cualquier compromiso vinculante con la criatura humana, suponía la pérdida de ese *status* de adecuación teleológica entre el hombre y el mundo que aseguraba en este caso el ejercicio satisfactorio de nuestras capacidades cognoscitivas; esta preeminencia de la representación causada de modo inmediato por la acción absoluta de Dios (“causa primera”) como genuino acceso a las posibilidades de las cosas, en las que radica su verdad, no solo menoscababa la validez de nuestro conocimiento empírico y racional de los fenómenos naturales, basado precisamente en la realidad de los objetos y en la supuesta regularidad de sus relaciones perceptibles (“causas segundas”), lo cual se considera ahora un rodeo innecesario; en esta misma medida significaba que el mundo real era indiferente y superfluo para el conocer verdadero, que emanaba directa y milagrosamente del poder divino. Esta indiferencia de la realidad para la verdad se acrecentaba por el hecho de que en un mundo puramente fáctico, “desrealizado”, dependiente de la voluntad divina en todo momento, carecía incluso de sentido hablar de “causas segundas”, ya que, en rigor, resultaba imposible distinguir las re-

21 Sobre el cuestionamiento del conocimiento natural en el nominalismo v. Blumenberg, 1988: 214 ss. / Madrigal, 2008: 188 ss.

presentaciones efectuadas supuestamente de forma secundaria de las causadas de manera primaria por el poder de Dios. La contingencia de la naturaleza creada llevaba consigo, pues, la *depreciación* y hasta *negación* del conocimiento natural.

Más aún, esta irrelevancia cognoscitiva de la naturaleza se tornaba *desconfianza* y problema ante la posibilidad, planteada por el propio Ockham, de que nuestras representaciones del mundo sensible fuesen falsas o ilusorias, ya que Dios mismo podría haber causado en nuestros sentidos la percepción externa sin que existiese el objeto percibido; una posibilidad que resultaba todavía más plausible en el marco de una concepción, como la aristotélica, meramente pasiva o receptiva del conocer (tanto de la *sensatio* como de la *intellectio*), la cual dejaba al hombre a merced de la intervención directa de la divinidad²². La lógica de la potencia absoluta, desplegada en toda su coherencia, conducía paradójicamente a un *Dios engañoso*, que cuestionaba toda certeza cognoscitiva del mundo –incluso la de la propia *visio beatifica*–. Con toda agudeza Blumenberg muestra cómo el genio maligno de Descartes constituye la hipótesis paródica que explicita las consecuencias desalentadoras extremas de la radicalización del Dios nominalista con respecto a cualquier certidumbre cognoscitiva sobre el mundo externo²³, ante las cuales los propios nominalistas se detuvieron, oponiendo a los desafíos insoportables de Ockham “fórmulas pragmáticas” acreedoras de un sujeto humano cognoscente.

La pérdida de fiabilidad cognoscitiva de la naturaleza confirmaba y agudizaba su desvinculación teleológica del hombre, propiciada por su nuda facticidad ontológica. Pero una naturaleza así, sin realidad sólida ni “resto de orden” cognoscible que permitiera saber a qué atenerse y cuyo comportamiento fenoménico no parecía tener en cuenta las necesidades existenciales del ser humano; una naturaleza tan *indiferente* y *desconsiderada* con el hombre no solo se presentaba como un territorio extraño a su

22 Cf. Blumenberg, 1988: 216-17, 221, 224 / Madrigal, 2008: 190-91, 194, 196-97.

23 Cf. *Ibidem*: 208-209, 213, 223 / 184, 188, 195-196.

voluntad y entendimiento; por su incertidumbre e imprevisible obrar constituía también un espacio *hostil* y amenazante, un conjunto de “males”, que sacaba a relucir la indigencia biológica del *homo sapiens*, su penuria existencial en el universo²⁴. Ante semejante naturaleza, que ya no era el antiguo hogar seguro y cuidadoso del ser humano sino su gran *problema existencial* y, como tal, irrenunciable, la desasosegante cuestión de su vida y supervivencia en el mundo, no cabía otra reacción que la de resolver urgentemente esa situación de menesterosidad crítica volcándose precisamente sobre ese espacio inhóspito para entablar con él una nueva relación *teórico-práctica*, gracias a la cual se transformara en un lugar habitable para el hombre, hecho a la medida de su propio entender y querer. Blumenberg califica como proceso de *autoafirmación* a este giro intramundano en respuesta a la “seriedad” existencial provocada por la crisis teológico-nominalista de la cosmología tradicional, y considera que forman parte esencial de ese proceso histórico la nueva voluntad científico-cognoscitiva de la Edad Moderna y su orientación primordialmente técnica²⁵.

Lo que nos interesa ahora examinar no es tanto esta reacción autoafirmativa con la que se inicia la modernidad (véase apartado V), cuanto más bien el nuevo concepto o rostro que la naturaleza adopta con este cambio de actitud del hombre ante ella, con el abandono de su estatuto seguro de huésped protegido por la condición apremiante de visitante extranjero que quiere instalarse en territorio ajeno. La naturaleza inhóspita, carente de vínculos teleológicos concretos con el hombre y sin realidad firme para él, pierde ahora también su materialidad visible y concreta, su presencia viva y sensible, y se convierte ante sus ojos en el *minimum* ontológico indispensable para su orientación existencial en ella, a saber, en *materia pura* y abstracta, en mero “sustrato para la construcción humana” de un mundo técnicamente habitable, en simple material de uso y disponibilidad cognoscitiva, que puede ser forzado, manipulado y reducido a

24 Cf. Blumenberg, 1988: 150-51 / Madrigal, 2008: 135-136.

25 *Ibidem*: 206-207 / 182-183. Cf. 151-52 / 136-137

cálculo²⁶. La indiferencia y desconsideración de la naturaleza con el hombre se traducían así en una actitud igualmente indiferente y desconsiderada con ella por parte de un ser humano acuciado por la necesidad de escrutarla y dominarla para salvaguardar sus posibilidades existenciales. A su desrealización *teológica* correspondía, como contrapartida antropológica, su desrealización *mecánico-materialista*. Esta materialización del mundo natural era, pues, en cuanto condición de posibilidad de la intervención humana en él, un “*postulado de la razón*”, y, en concreto, el postulado de su autoafirmación demiúrgica, de su autonomía técnica²⁷.

Blumenberg muestra de este modo cómo la materia absoluta ocupa en la primera modernidad el lugar del Dios voluntarista tardomedieval y pone de relieve en este aspecto que la recuperación moderna del atomismo helenista de Epicuro y Lucrecio como concepción de la naturaleza, si bien respondía a una afinidad estructural con el nominalismo –subrayada por Leibniz en su polémica con Clarke–: la falta de racionalidad y teleología intrínseca del mundo natural; cumplía, sin embargo, una *función* histórica diferente a la que tuvo al final de la Antigüedad en virtud de la *singularidad* de la situación de crisis de la cosmología determinada por el absolutismo teológico²⁸. Pues si en Epicuro el sistema materialista del azar servía para liberar al hombre de la naturaleza a fin de garantizarle, despreocupado de ella, la felicidad en su jardín privado, lejos del mundo, el atomismo moderno, por el contrario, formaba parte del proceso de autoafirmación mundana del hombre y, por tanto, de su interés teórico por la naturaleza misma a fin de satisfacer su necesidad de orientación existencial y supervivencia, hallando en aquella la verificación tranquilizadora de sus hipótesis físicas. La *materialización* moderna de la naturaleza seguía compartiendo, ciertamente, con el atomismo epicúreo su desconexión de

26 Blumenberg, 1988: 184 / Madrigal, 2008: 163. Cf. *Ibidem*: 151, 206, 239, 241 / 135, 182, 209, 211.

27 V. Blumenberg, 1988: 239, 245 / Madrigal, 2008: 209, 214.

28 Sobre esta comparación de crisis de épocas, v. *Ibidem*: 161 ss. / 145 ss.

la verdad, su estatuto de mera hipótesis explicativa del mundo, pero se diferenciaba radicalmente de aquel en que no constituía ya una terapia del desasosiego para hacer posible la ataraxia en el mundo, porque venía determinada solo por la urgencia de afirmación existencial del hombre y quedaba, por ende, desconectada también de toda posible *eudaimonía* en el aquende.

5. La autoafirmación mundana y el estilo de vida científico-técnico del hombre moderno

La materialización de la naturaleza como postulado de la razón no pertenece al corpus doctrinal del nominalismo ni a su cuestionamiento del orden cósmico; forma parte ya de la autoafirmación moderna, constituye el supuesto teórico principal sobre el mundo físico bajo el que un hombre abandonado de la mano de Dios trata de forjarse en él un sitio seguro mediante su propio conocer y obrar demiúrgicos. Nos compete averiguar ahora por qué la quiebra de la cosmología tradicional bajo la presión del teocentrismo voluntarista desencadenó precisamente una respuesta autoafirmativa, así como determinar en qué consiste esta exactamente y cómo se manifestó o desplegó en la primera modernidad. La importancia de este asunto reside en que un esclarecimiento apropiado tanto del concepto de “autoafirmación” como de su génesis histórica nos iluminará acerca del “estilo de vida” característico de la época moderna. Abordaremos estas dos cuestiones en este último apartado.

Si queremos saber por qué la autoafirmación vino a ser la *única salida posible* al desafío planteado por el absolutismo teológico de finales del Medievo, hemos de preguntarnos qué otras soluciones resultaban inviables. De entrada, conforme a los precedentes acumulados en la historia occidental hasta entonces en relación con los momentos de crisis de la concepción teleológico-racional de la naturaleza, eran pensables dos tipos de respuesta: una trascendente, de índole religiosa (cristiana), y otra inmanente, de índole moral (helenista). Ninguna de estas dos salidas era viable en la situación histórica *singular* creada por el nominalismo teológico de la Baja Edad Media.

En efecto, no cabía soportar o hacer frente a la inclemencia de la naturaleza inhóspita mediante la *huida hacia fuera*, refugiándose en la promesa de redención trascendente en Cristo o en la *visio beatifica*, dado que la salvación, en virtud del carácter selectivo e inescrutable del decreto absoluto de predestinación, ya no era una oferta universal ni fiable, a la que pudiera accederse siquiera por la sola fe²⁹. Tampoco cabía retirarse de ella, como en el helenismo, mediante la *huida hacia dentro*, recogiendo en la interioridad de la gnosis o en la plácida privacidad del sosiego epicúreo (ataraxia), porque la naturaleza, reducida a oscura facticidad contingente por la potencia absoluta de Dios, había perdido ahora toda posible fiabilidad cognoscitiva y ontológica para el hombre, y se presentaba como un escenario radicalmente inseguro y amenazante, en contraste con el cosmos estable y finito del helenismo, cuyo control cognoscitivo por la Física permitía precisamente desentenderse de él³⁰. Un mundo natural tan peligroso e incierto no podía ser objeto de despreocupación para quien tampoco contaba, como compensación o consuelo, con el seguro salvífico del más allá; al contrario, se convertía en motivo de inquietud y desasosiego, en *problema existencial*, ya que sacaba a relucir la situación de penuria e indigencia biológica del hombre en el mundo, su desamparo vital.

Ante semejante “estado de emergencia” y desvalimiento resultaba viable únicamente una reacción urgente de concentración *en* esa naturaleza hostil para salir de él, y esto solo podía producirse agudizando el interés teórico por ella, escrutándola y forzándola a responder a las cuestiones apremiantes para la existencia mundana del hombre, las que le ayudasen a construir un hábitat mínimo de certeza vital y orientación pragmática en un medio tan extraño. Blumenberg denomina “autoafirmación” a esta respuesta existencial intramundana del hombre europeo ante la situación histórica singular creada por la desaparición de la teleología cósmica como consecuencia del absolutismo teológico tardomedieval, y considera

29 Blumenberg, 1988: 150, 171 / Madrigal, 2008: 135, 153.

30 Blumenberg, 1988: 171 / Madrigal, 2008: 153.

por ello que la *ciencia* natural moderna fue su cauce de expresión o desarrollo por antonomasia.

Al pasar a caracterizar o esclarecer ahora lo que Blumenberg entiende por “autoafirmación”, hemos de tener en cuenta los tres aspectos recién mencionados: se trata de un *programa de existencia* total, que tiene una *legitimación* exclusivamente *histórica* porque surge y se despliega siempre históricamente condicionado, y que se manifiesta como un proceso de *curiosidad teórica* autoconsciente, canalizado a través de la *ciencia* natural y de su proceder artístico-técnico. Veamos en detalle cada uno de estos tres aspectos.

En primer lugar, la autoafirmación como “programa de existencia” (*Daseinsprogramm*) del ser humano en la primera modernidad no designa ningún proceso biológico o estrictamente natural ni mecanismo alguno de adaptación o reacción a determinados hechos ambientales o circunstancias empíricas adversas (económicas, bélicas, sociopolíticas...); no tiene que ver —escribe Blumenberg— con “la pura *autoconservación* biológica y económica del hombre como ser vivo con los medios disponibles en su naturaleza”, por más que este aspecto natural adquiera especial relevancia precisamente dentro del proceso autoafirmativo, sea como objeto de preocupación, sea “como categoría fundamental de lo existente”³¹. La autoafirmación alude más bien a un nuevo *paradigma cultural* de comprensión del mundo y de la relación del hombre con él que tiene claras implicaciones prácticas y determina, por ende, un cambio de estilo de vida. Se trata, pues, de una categoría de fenomenología histórica con la que Blumenberg intenta captar, por un lado, la nueva *conciencia* (teórica) del mundo y de sí característica del hombre moderno, el modo o sentido noemático con el que percibe la naturaleza y se percibe él mismo; y, por otro lado, la correspondiente *actitud* práctica ante la realidad y la forma de existencia que lleva consigo, la cual marca también su nueva autoconciencia. Hay, pues, en el concepto de autoafirmación una

31 Blumenberg, 1988: 151, 157 / Madrigal, 2008: 136, 140-41. Cf. Blumenberg, 1962: 108-09.

dimensión “teórico-hermenéutica” y su correlativa dimensión “práctico-existencial”. Si logramos identificarlas en cada caso, sabremos lo que designa en concreto aquella categoría fenomenológica de la modernidad.

Es claro a este respecto que en la base de la autoafirmación se halla, según Blumenberg, una *conciencia* agudizada de la menesterosidad biológica de la especie humana ante la pérdida del sentido cósmico-teleológico de la naturaleza al final del Medievo. Mas lo que define propiamente a la autoafirmación es la nueva actitud y autoconcepción del hombre en su relación con el mundo resultantes de la manera de hacer frente a su inquietante indigencia natural, de aliviarla o superarla buscando los puntos de referencia y orientación pragmática mínimos para su seguridad vital. Pues, urgido por esa ansiedad de sentido y tranquilidad existenciales, el ser humano abandona su tradicional actitud contemplativa, se vuelca sobre su entorno inhóspito y adopta una actitud *activa* de intervención e inquisición en él. Esta voluntad práctica de “forzar la realidad” va acompañada de la advertencia de que el orden y orientación en un mundo amenazante depende de nuestras construcciones racionales sobre él, de las conjeturas que empíricamente nos pueda confirmar. La actitud práctica de orientación intramundana se traduce así, ciertamente, en una autoconciencia *constructiva* y *anticipadora*, que revela el poder (y la confianza) artístico-técnico del hombre junto con su capacidad de previsión; pero también –como se indicó más arriba– en la correlativa visión *mecánico-materialista* de la naturaleza, reducida a simple material corroborante de nuestras construcciones. La autoafirmación erigirá, por tanto, la *técnica* en sello de identidad del hombre moderno, en su estilo de vida más característico, si bien ella no constituye de por sí una voluntad de dominio técnico sobre la naturaleza. En el proceso autoafirmativo de la modernidad la técnica es solo el medio y el modo de paliar, de sobreponerse a la indigencia natural, no un fin en sí mismo a través del cual se haga va-

ler una voluntad de poder que olvida aquella penuria originaria porque tampoco tiene en cuenta ya a la naturaleza³².

El desafío existencial al que la autoafirmación obedece, ese apremio del hombre por mitigar su desamparo arreglándoselas en el aqueunde con prestaciones propias que la experiencia valide, explica la conciencia de *finitud* que preside su inicial andadura científico-técnica y la renuncia correspondiente tanto a los antiguos ideales de “verdad” como a los de “felicidad” en favor de la economía en el conocimiento, del saber suficiente para orientarse y asegurar la “vida” –como veremos luego–. “El ser humano” de la modernidad –declara Blumenberg al respecto– “no compite con la *potentia infinita*” de Dios, “que ha realizado en la naturaleza una de sus infinitas posibilidades”, inescrutable para nosotros; no se interesa por todas las “posibles causas de los fenómenos” ni se hace preguntas “superfluas”; al contrario, se autolimita “a la posibilidad que, en cada caso, sea construible para él”, se contenta con señalar únicamente “la causa posible de los fenómenos” que sea demostrable, la hipótesis que le garantice su “equipotencia” con la naturaleza. En este sentido no busca lo verdadero sino lo *útil* o, como sentenciaría F. Bacon, “lo *utilissimum* se convierte” para él “en criterio de lo *verissimum*”³³. La autoafirmación, por tanto, constituye un programa existencial que aspira a la utilidad para la vida, al *minimum* antropológico de orientación pragmática y sostenibilidad en la naturaleza, poniendo en juego los propios recursos constructivos de la razón humana.

32 En polémica con Nietzsche y Heidegger al respecto (Blumenberg, 1988: 152 ss. y 219-220 / Madrigal, 2008: 137 ss. y 192-193) Blumenberg niega que en la autoafirmación moderna haya *ab initio* una voluntad de dominación técnica, por más que se intente someter una realidad natural poco inteligible al método científico y a sus construcciones conceptuales, y, con ello, se descubra la técnica como forma de racionalidad. Tampoco se trata de la voluntad de poder, puramente artística, porque al hombre autoafirmativo de la modernidad no le es indiferente la realidad dada; al contrario, es de sumo interés y atención para él en la medida en que ha de corroborar en ella sus hipótesis (Cf. *Ibidem*: 229-230 / 201).

33 Blumenberg, 2013: 140-141. Cf. Blumenberg, 1988: 241-42 / Madrigal, 2008: 211.

Esta limitación al mínimo de orientación vital pone de manifiesto hasta qué punto, en segundo lugar, la autoafirmación es una categoría de la *legitimación histórica* de la Edad Moderna. Blumenberg señala que la autointerpretación cartesiana de la misma como comienzo absoluto de la razón ha servido, desde el Romanticismo hasta Heidegger y Schmitt, para deslegitimarla precisamente porque su pretensión de ruptura radical con el pasado ha levantado la sospecha de ocultamiento (mal)intencionado de su herencia histórica. Desempolvar esas huellas históricas no tiene, sin embargo, por qué implicar una operación de deslegitimación, salvo para quienes no puedan ver la autofundación radical de la razón como un resultado a su vez de la historia misma, como una necesidad histórica, como la respuesta, en concreto, a una “crisis” que se había vuelto insoportable para el hombre del Medievo tardío³⁴. La idea blumenberguiana de una legitimidad histórica, predicada de la modernidad, alude a esa especie de “razón suficiente” (en términos de Leibniz) por la cual el racionalismo humano y la radicalidad de la razón autofundante se convirtieron, en cierto momento singular —único y contingente—, en una necesidad de la historia europea. La autoafirmación designa de hecho esa respuesta históricamente necesaria que legitimó el racionalismo moderno y su forma técnica, al constituir la única salida posible de la crisis cultural o hermenéutico-existencial del hombre tardomedieval desencadenada por el voluntarismo teológico³⁵.

Ahora bien, el condicionamiento histórico que la fuerza a ser respuesta inevitable a una situación crítica heredada, hace de la autoafirmación un proceso siempre *reactivo*, que se activa y define polémicamente frente a los retos desconcertantes del absolutismo teológico, y cuyo alcance se determina por ello en función del grado de radicalidad de tales desafíos. Ello explica que la autoafirmación se presente históricamente como un

34 Blumenberg, 1988: 159-160 / Madrigal, 2008: 143-144. En polémica con Heidegger v. 219-221 / 192-194.

35 Para el concepto de “legitimidad histórica” y de “autoafirmación” como categoría históricamente legitimadora de la racionalidad moderna v. Blumenberg, 1988: 107-110 / Madrigal, 2008: 98-100; cf. 159-161 / 143-145.

acto jurídico de *defensa* de la autonomía humana frente a las impugnaciones desalentadoras del Dios nominalista, del *derecho* irrenunciable (*ius primarium*, *Urrecht*) al “mínimo antropológico” de sentido y orientación pragmática en el mundo, a unas “posesiones” existenciales que cuanto más son violadas o cuestionadas por la *potentia absoluta* del Creador tanto más han de buscarse en la propia naturaleza humana y en su capacidad constructiva. La legitimidad de la autoafirmación procede precisamente de este derecho negado y en la medida en que es negado³⁶. El alcance de la negación marca, por así decir, el *tem-po* y el grado del proceso autoafirmativo. Blumenberg tiende en este aspecto a sugerir una especie de escalonamiento entre dos fases: la inaugural, en el nominalismo del siglo XIV, y la radical, con Bacon, Descartes y Hobbes (s. XVII). Inicialmente la autoafirmación no aparece como ruptura y enfrentamiento total con la cultura de la época precedente sino como una “movilización” de “lo que se resiste a la impugnación” teológica³⁷. Así, entre los propios nominalistas del siglo XIV (G. de Rimini, J. de Mirecourt, Peter de Ailly...), ya incluso a veces en el mismo Ockham, adopta el aspecto moderado de defensa o reivindicación “pragmática” de un mínimo sujeto cognoscente y moral, con sus correspondientes supuestos metafísicos de cognoscibilidad de la naturaleza (fiabilidad y regularidad) y de responsabilidad de los actos (libertad de obrar y de juicio) ante las turbadoras consecuencias, humanamente insoportables, de un Dios engañoso e inmoral³⁸. En cambio, cuando la presión del interés teológico se maximiza y se torna absoluta o no se detiene ante sus implicaciones más inquietantes, la defensa del mínimo antropológico de sentido y orientación existencial también se radicaliza: por efecto de su configuración polémica, la autoafirmación extrema entonces el alegato a favor de la autonomía humana procediendo a la “reocupación” (*Umbesetzung*)

36 "Sólo se habla de legitimidades cuando son negadas" —escribe Blumenberg, 1988: 107 / Madrigal, 2008: 98.

37 Blumenberg, 1988: 225 / Madrigal, 2008: 197.

38 Véase al respecto Blumenberg, 1988: 218-219, 221-225 / Madrigal, 2008: 191-192, 194-197.

de funciones, a la evacuación del absoluto trascendente para poner en su lugar un “absoluto inmanente”³⁹. Aunque Blumenberg atisba brotes de este programa radical en Lutero y en Bacon⁴⁰, lo considera el momento propiamente cartesiano, el de la autofundamentación del sujeto racional como reacción autoafirmativa a la agudización mental (el experimento del “genio maligno”) de las exigencias teológicas del nominalismo.

Descartes, en efecto –escribe–, ha determinado fundamentalmente la fisonomía y la pretensión del pensamiento moderno, pero no por haberse opuesto a la tradición con la violencia de una reclamación radical y de un proyecto nuevo, sino por haber explicitado más las implicaciones del absolutismo teológico obligándolas a dar un paso decisivo y haberlas desarrollado hasta convertirlas en una amenaza tan acuciante que su contrapeso solo podía encontrarse ya en la inmanencia absoluta⁴¹.

Por último, el tercer aspecto del proceso autoafirmativo nos sitúa expresamente ante el estilo de vida científico-técnico del hombre moderno y ante sus implicaciones quizás más dramáticas. Según Blumenberg, el hombre del tránsito del Medievo a la Modernidad no fue abiertamente consciente de su necesidad de autoafirmación como tal, porque esta no se manifestó directa y existencialmente, sino de manera indirecta y normativa, se canalizó como un “*derecho al conocimiento*” y justamente por este modo jurídico de aparecer quedó expuesta a un proceso histórico de impugnación y defensa⁴², en el cual tuvo que hacer valer su *ius primarium* a un mínimo antropológico en la forma particular de un “derecho ilimitado a saber”, y, más en concreto, de una reivindicación de la curiosidad teórica, prohibida, condenada por el cristianismo medieval como el peor de los vicios

39 Cf. Blumenberg, 1988: 225-26, 202/ Madrigal, 2008: 197, 178. Sobre el proceso moderno de la *Umbesetzung* de lugares teológico-medievales en general, v. *Ibidem*: 75 ss. / 71 ss.

40 Cf. *Ibidem*: 203 / 178-79; 274-75 / 238.

41 Blumenberg, 1988: 223 / Madrigal, 2008: 196 [se ha modificado ligeramente el texto de la versión española].

42 Blumenberg, 1988: 233 / Madrigal, 2008: 204. Cf. 265 ss / 231 ss.

humanos: el de soberbia. La autoafirmación erigió así la *ciencia* y su proceder metódico –tesis central de Blumenberg– en fenómeno identificativo de la nueva época, en modelo de la racionalidad moderna. Mas precisamente esa impronta autoafirmativa que la promovió como forma nueva e incluso únicamente válida de conocimiento, marcó su existencia histórica con una doble renuncia: a la *verdad* y a la *felicidad*, los dos fines principales del hombre ligados al ideal antiguo de la *theoria*, quebrado ahora con el declive de la cosmología tradicional⁴³. Aunque no faltó en la época moderna la voluntad de salvaguardar las viejas aspiraciones a la verdad del mundo y a una vida feliz, del individuo o al menos de la especie humana, haciéndolas depender ahora de los avances en el escrutamiento científico de la realidad, esa desconexión formaba parte de la constitución autoafirmativa de la ciencia, como nueva versión –radicalmente distinta– de la vieja *theoria*, a partir del único saber excluido de esta última en el corpus aristotélico-escolástico del conocimiento verdadero por ser considerado como un “arte”, basado en la conjetura y el cálculo útil para el hombre: la astronomía. Forjada así, como un arte de construir hipótesis y anticiparse a la naturaleza mediante el cálculo y la previsión a fin de garantizar la provisión de las necesidades de la existencia, la ciencia moderna renuncia a la verdad del mundo: ella solo hace conjeturas, formula *hipótesis*, proyecta ficciones sobre él y lo somete a pruebas experimentales. De este modo sirve a la utilidad, hace posible, más segura la vida humana sobre la Tierra.

Por ello mismo renuncia también a la felicidad: el esfuerzo metódico de investigación y control de la naturaleza para los fines pragmáticos de la existencia lleva consigo el sacrificio de la vida individual al trabajo profesional del científico. Sujeto de la teoría y sujeto de la vida lograda se separan⁴⁴. Para el hombre moderno, tal como nos enseña la experiencia, la conexión entre ambos sigue

43 Sobre esta renuncia en la transformación de la antigua *theoria* en *ciencia* moderna, y la concepción de esta última como un “arte” v. *Ibidem*: 229-233 / 200-204.

44 Cf. Blumenberg, 1988: 274-75 / Madrigal, 2008: 238. Sobre el problema de la escisión entre ciencia y felicidad véase también *ibidem*: 471 ss. / 405 ss.

siendo un problema quizás insoluble, tal vez un drama de nuestro estilo científico-técnico de vida, atribuible, según Blumenberg, a su origen autoafirmativo. Pues “la ciencia surge cuando el hombre tiene que renunciar a querer hacerse feliz con aquello que, como tal, le es necesario para su mera existencia”⁴⁵.

Referencias

- Blumenberg, H. (1988) *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2ª Aufl.. Edición española: (2008) *La legitimación de la Edad Moderna*, Madrigal, P. (trad.), Valencia: Pre-Textos.
- _____ (2013) “Merma del orden y autoafirmación. Sobre la comprensión del mundo y el comportamiento respecto a éste en el devenir de la época técnica”, en *Historia del espíritu de la técnica*, Valencia: Pre-Textos, pp. 105-136.
- Rivera García, A. (2012) “Los orígenes teológicos de la crisis moderna: cuerpo místico y cristología en Erasmo y Calvino”, en Rivera García, A. y Villacañas Berlanga, J. L. (eds.), *Historia del pensamiento español. Homenaje a José Luis Abellán*, Murcia: Editum, pp. 23-42.
- Weber, M. (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Abreviatura: GAR), en *Gesammelte Werke*, hrsg. Marianne Weber und Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr/Siebeck, Bd. 1. Edición española: (1987) *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Almaraz, J. y Carabaña, J. (trad.), Madrid: Taurus.

45 Blumenberg, 1988: 233 / Madrigal, 2008: 204.

MUNDO NUEVO. Caracas, Venezuela

Año VI. N° 14. 2014, pp. 137-171

Luciano Espinosa Rubio

Universidad de Salamanca. espinosa@usl.es

**REALIDADES SOCIALES DISLOCADAS, ESTILOS
DE VIDA PRECARIOS. Notas para una antropología
de la crisis económica y simbólica**

*“La imagen de nuestra época: absurda,
irónica, surrealista y monstruosa”*

E. HOBSBAWM¹

Resumen: Hablar de dislocación social y estilo de vida precario significa describir la nueva conformación del “objeto” y del “sujeto” en nuestro tiempo. En primer lugar, debe establecerse que la crisis económica no está producida por factores culturales o morales sino por ciertos grupos políticos y financieros, cuyo poder trae mucha más desigualdad y control social. En segundo lugar, esta situación destruye la legitimidad institucional y las formas de representación simbólicas en una manera que es aprovechada por el *capitalismo emocional*, es decir, la manipulación mercantil de las emociones a través de todo tipo de consumos (incluido el tecnológico) y de la excitación afectiva. Finalmente, hay algunas propuestas alternativas sobre bien común y cooperación.

Palabras clave: dislocación social, estilo de vida, crisis económica y simbólica.

¹ Hobsbawm, 2002: 17.

**SOCIAL DISLOCATION, PRECARIOUS
WAYS OF LIVES. Notes for an Anthropology
of the economic and symbolic crisis**

Abstract: To talk about social dislocation and a precarious style of life means to describe the new conformation of the “object” and the “subject” in our time. First of all, it must be established that the economic crisis is not produced by cultural or moral factors but by certain political and financial groups, whose power brings much more inequality and social control. In second place, this situation destroys institutional legitimacy and symbolic forms of representation in a manner that is utilized by the *emotional capitalism*, that is to say, the mercantile manipulation of emotions through all kind of consumptions (including the technological one) and the affective exciting. Finally, there are some alternative propositions on commonwealth and cooperation.

Key words: social dislocation, style of life, economic and symbolic crisis.

1. Propósito y sentido

Partimos del supuesto de que la gigantesca estafa que llaman crisis económica (y que en adelante uniré la fecha de 2008 a la de 1929) encaja dentro de una gran crisis de civilización definida por un modelo terminal de progreso basado en la explotación universal, graves problemas climáticos y ecológicos, falta de regeneración democrática y de gobernanza global, etc.². Pero hay que insistir en el fracaso que la “recesión” implica para los (neo)liberales y sus acólitos *realistas* de todo pelaje, los supuestos gestores (anti-keynesianos) de la eficacia y la desregulación, los tecnócratas que dicen atender tan solo a los resultados (los suyos). Justamente ellos, quienes proclamaban eufóricos la privatización de los asuntos humanos, además del derecho a la rapiña egoísta y sin escrúpulos para “crear riqueza”; los mismos que tanto en la época del dinero fácil como en la penuria

2 Espinosa Rubio, 2011: 109-129.

afirman sin pestañear que no hay alternativa a su economía política. Y, mientras, ocultan con eufemismos la calculada “estrategia del malestar” para la mayoría que supone el derribo del *welfare state* por parte de la revolución conservadora de las últimas décadas³, obviamente en aras de sus negocios. Esa es la realidad que aquí interesa, la de las escandalosas ganancias de unos delincuentes de cuello blanco y la desesperación de millones de personas sin oportunidades: *el mundo al revés* en el que vivimos, donde apenas se asumen responsabilidades y mucho menos reformas democratizadoras de calado.

El enfoque es por tanto aplicado y nada tiene que ver con el pesimismo antropológico que apela a la supuesta codicia y consiguiente culpa de todos para exculpar a los poderosos. Lo que nos importa son ciertas prácticas materiales y simbólicas que configuran facetas decisivas en la construcción del objeto y del sujeto, a su vez generadoras de la *dislocación* de las sociedades patente en la desigualdad y de estilos de vida *precarios* donde la anomia crece. Quiero decir que la gran cuestión previa no es cultural o solo de moralidad pública, ni depende del rebajamiento en la calidad de hipotéticos estándares institucionales, luego no debe confundirse el efecto simbólico con las causas socio-económicas (aunque haya retroacciones entre ambos), y así lo han denunciado –cada uno a su modo– Habermas, Jameson, Bordieu o Negri, por citar algunos. Sería útil, por el contrario, retomar las relaciones entre *infraestructura* y *superestructura* en sentido amplio y sin reduccionismo, desde el entendimiento de que la historia es un “campo de batalla”⁴ allende el análisis más o menos *exquisito*, en especial para reivindicar a los derrotados con la intención clara de que no sean siempre los mismos.

El tránsito del siglo XIX al XX supuso un cambio drástico en muchos ámbitos de la civilización occidental y una impugnación general de los códigos y lenguajes vigentes, como ha resumido Ph. Blom⁵, a lo que siguieron las dos guerras mundiales,

3 Ridao, 2014.

4 Traverso, 2012.

5 Blom, 2010: 94s., 131.

la Guerra Fría, la Caída del Muro, la globalización... Pero no basta con aludir a los cambios culturales que dinamitaron las *apariencias* decimonónicas, el *sentido* totalizador de las viejas cosmovisiones y las mediaciones tradicionales para explicar los traumas históricos, cuando lo que ahora nos atañe es la explosión de las apariencias económicas de prosperidad (incluido el *estado de bienestar* en los pocos lugares donde existe, lo que hace más difícil que se alcance en otras partes del mundo). Para abordar el tema conviene recuperar cierto *realismo filosófico*, si es que puede llamarse así con G. Vattimo a la superación de la *postmodernidad*⁶, interesado en volver a ocuparse de las cosas y no solo de los símbolos —es obvio que van juntos pero sin escindirse—, y con la intención de combinar lo fáctico, lo posible y lo deseable, evitando caer en la fácil crítica moralizante o en utopías.

Un ejemplo de los equívocos a que se presta el tema es la diatriba que Vargas Llosa ha lanzado contra la actual degradación socioeconómica de supuesto origen cultural (en un mundo “esnob y pasota”), como ejemplifica la prensa sensacionalista y la complicidad del “gran público” con la corrupción⁷. El problema de fondo sería psicosocial, según el autor, dado que —aunque la cultura no sea la única culpable— a la postre es la “actitud pesimista y cínica, no la extendida corrupción, la que puede efectivamente acabar con las democracias liberales”⁸, a lo que se añade que la civilización del espectáculo ha devaluado la política y conducido a muchos al “desapego” hacia la ley⁹. Todo ello fomentaría, en fin, las manipulaciones codiciosas de quienes traicionan las reglas, en particular las del “mercado libre, sistema insuperado e insuperable para la asignación de recursos”; lo que a su vez desemboca en la sorprendente afirmación de que la crisis y el fraude actuales “no se deben a fallas constitutivas a sus instituciones, sino al desplome de ese soporte moral

6 Vattimo, 2013.

7 Vargas Llosa, 2013: 137.

8 *Ibidem*, pp. 139 y 141, respectivamente.

9 *Ibidem*, p. 147

y espiritual encarnado en la vida religiosa que hace las veces de brida y correctivo permanente que mantiene al capitalismo dentro de ciertas normas de honestidad, respeto al prójimo y hacia la ley”¹⁰. Así, las causas profundas del desastre serían culturales y de valores, por lo que hay que recuperar la religión en la vida pública –sin menoscabo del Estado laico– y convertirla en motor de regeneración moral de la ciudadanía, sin tocar unas instituciones liberales esencialmente satisfactorias.

Parece equivocado, sin embargo, revertir el papel desmitificador de la Modernidad y olvidar que son los deficientes patrones organizativos y de supervisión política los que han conducido a esta debacle, amén de que debería denunciarse a las élites con poder mucho antes que a la gente común. Acaso el verdadero tóxico que respiramos todos los días es la absoluta mercantilización de la existencia¹¹, donde se trasvasan los mecanismos de la empresa a otros ámbitos, incluido el hogar; por no hablar de que la propia historia de la cultura muestra la importancia decisiva de “los mercados culturales y la división del trabajo que los sustenta”¹². En otras palabras, el argumento de la supuesta *culpa simbólica* de nuestra sociedad al menos tiene que incluir otros elementos económicos e institucionales, además de alejarse por cierto de la rancia distinción entre alta y baja cultura. Respecto a la sacralización del mercado, me remito de momento a las concisas palabras de T. Judt:

Nuestra contemporánea fe en el *mercado* sigue rigurosamente la senda de su sosias decimonónico radical, la creencia incuestionable en la necesidad, en el progreso y en la historia (...). Pero el *mercado*, lo mismo que el *materialismo dialéctico*, es sólo una abstracción: al mismo tiempo ultrarracional (su argumentación se impone a todas las demás) y el *súmmum* de la sinrazón (no es cuestionable) (...) Sobre todo, como se mide mejor el grado de esclavitud en el que una ideología mantiene a un pueblo es por la colectiva incapacidad de éste

10 *Ibídem*, pp. 180 y 182s, respectivamente.

11 Hochschild, 2008: 68, 297, 302.

12 Sassoon, 2006: 14.

para imaginar alternativas. Sabemos perfectamente que la fe sin límites en los mercados desregulados mata¹³.

Luego no basta con apelar a la decadencia moral y cultural ni a historicismos del signo que sea, pues ello ignora las raíces de la alienación.

2. Un ejemplo histórico y algunos rasgos genealógicos

Para evitar la desmemoria, conviene traer a colación algunos hitos del último siglo, aparte de anotar las recurrentes crisis del capitalismo que muchos contemplan como si fueran inevitables fenómenos de la naturaleza. Sería bueno recordar con H. Arendt cómo el terror contemporáneo (los totalitarismos, la aniquilación nazi de los judíos, el peligro nuclear, etc.) demanda otra forma de comprender y juzgar, así como una nueva praxis (no producción –*poiesis* o *techné*–) política y moral que vincule lo público y lo privado de raíz¹⁴. Es necesario pensar la complejidad de las amenazas, ahora incrementadas por un poder financiero ingobernable y una crisis ecológica mundial, en lugar de dejarse llevar por simples lamentos o exhortaciones. No vale la denuncia unilateral del nihilismo, que en sentido estricto fue inexistente como demuestra el fuerte carácter afirmativo y cuasi-religioso del nazismo o del bolchevismo, y el hecho de que la teología política perdure suavizada en un capitalismo casi sagrado, como apuntaba T. Judt. De modo que hay bastantes más ingredientes a tener en cuenta y es precisa otra mirada reflexiva.

Las experiencias vividas en la época de Arendt ilustran nuestro enfoque, como ponen de relieve dos botones de muestra: en primer lugar, la dictadura nazi fue más que un gigantesco *lavado de cerebro* donde los factores simbólicos (raciales y nacionalistas) taparon todo lo demás, pues las necesidades económicas influyeron en la “arización” de las finanzas y el progresivo expolio de los judíos, que culminó con su posterior asesinato masivo, dentro de una continua huida hacia delante para allegar recursos y

13 Judt, 2011: 192s.

14 Arendt, 1995: 29-46, 136s y 170.

“comprar” a la población alemana, además de convertir la guerra en inevitable¹⁵. Por supuesto que había fanatismo y delirio, pero el régimen se sostuvo porque robó más de 1.7 billones de euros (al cambio actual) por toda Europa, de modo que “La unidad entre pueblo y dirección extrajo su funesta estabilidad, no de una propaganda ideológica refinada, sino sobre todo del saqueo y del reparto del botín, sociopolíticamente *equilibrado*, entre los *Volksgeossen* alemanes”, con la colaboración obvia de los funcionarios económicos¹⁶. No se puede decir que Alemania estuviera sumida en la incultura y en el nihilismo (a pesar del Tratado de Versalles y de la crisis de 1929) cuando fue presa de unos dirigentes, tan exaltados como pragmáticos, que se mantuvieron en el poder hasta el último momento gracias también al soborno material.

Volvamos al presente para repetir que la frustración, el miedo azuzado, la pobreza y el populismo preparan de nuevo el camino a la barbarie, con pasos tan preocupantes como la quiebra de derechos civiles básicos (uso legal de la tortura, excepciones al *habeas corpus*) en nombre de la llamada “guerra contra el terror”, a lo que siguió la pérdida de derechos laborales en aras de la competitividad anti-crisis, junto al grave deterioro de la calidad de vida por motivos ambientales y políticos. La denuncia kantiana (y machadiana) sobre la confusión entre precio y valor ha cobrado más vigencia que nunca en un mundo productivista a ultranza, donde la voluntad de poder que ha definido parte del espíritu moderno está en manos de cierta “derecha nietzscheana” que destruye el Estado desde dentro, merced a un economicismo sin las trabas de la justicia social o el bien común, y cuyo resultado es tanto el vaciamiento de los sujetos –la “corrosión del carácter”, según R. Sennett– como de los objetos, todos fungibles y sometidos al valor de cambio y a la privatización total¹⁷. Curioso este liberalismo casi anarquista, compatible no obstante con la homogeneización de las subjetividades, como veremos después.

15 Aly, 2006: 56ss.

16 *Ibidem*, pp. 328 y 351ss.

17 Pardo, 2007: 465 y 227-230.

En segundo lugar, si el *sentido* y la cohesión descansaban en las sociedades europeas de posguerra en la libertad política, el cuidado institucional de las necesidades básicas y alguna redistribución de la riqueza, el debilitamiento de estos diques de protección colectiva no puede sino agudizar las tensiones. El estado del bienestar tuvo un origen interpartidario y cumplió una función “profiláctica” frente a la inseguridad, pero ahora claudica ante las supuestas leyes de la globalización, devenida el último gran mito o prejuicio histórico¹⁸, lo que deja el camino expedito a viejas amenazas y temores, como demuestra el resurgir de la xenofobia, los nacionalismos y los sectarismos varios, todo ello atizado por los eternos demagogos. De ahí que no hace falta ser apocalípticos para citar el mensaje de Primo Levi: la terrible “vida hobbesiana” de los campos de concentración empezó a fraguarse cuando cobró fuerza la idea de que “todo extranjero es un enemigo”, lo que dio lugar a la aparición de una difusa “zona gris” dentro de la cual muchos pactaron en diverso grado con el diablo¹⁹. ¿Qué hubiéramos hecho nosotros? ¿Cuántos están libres ahora de esa tentación –en tono menor o más disimulado– si les presionan lo suficiente?

El mundo bien puede considerarse en crisis permanente por su ebullición e inabarcable complejidad, más aún cuando se ha roto el vínculo moderno entre Estado-seguridad-obediencia y se ha instaurado en su lugar el policentrismo, la heterarquía y el pluralismo, dentro de los nuevos “espacios de flujo” globalizados²⁰; aunque eso está lejos de ser un consuelo si la administración de tales asuntos se define por una feroz simplificación y cortoplacismo. ¿Seremos capaces de adquirir la capacidad de juicio –no solo estratégico– a la altura de los tiempos que demandaba Arendt? Vivimos a pesar de todo en una época privilegiada en muchos aspectos, pero eso no justifica la enésima ignominia rediviva ni que los retrocesos de hecho quieran obtener la pátina de la justificación de derecho, ahora mediante la coartada de la inseguridad y

18 Judt, 2008: 22 y 28.

19 Levi, 2005: 587, 27 y 528, respectivamente.

20 Innerarity, 2002: 112-116, 125.

las urgencias económicas²¹, actuación que además quiere hacerse pasar por inevitable, científica y neutral. El capitalismo, en definitiva, da así un paso más en su condición de *segunda naturaleza* que se come a la primera y se identifica ya con la pura realidad, y quizá por eso para tantas personas es inconcebible un cambio drástico en el sistema de producción y consumo, aun cuando haya un gravísimo riesgo ecológico para la humanidad.

3. La realidad humana dislocada: el objeto

Dentro de la fungibilidad universal erigida en estilo de vida, la pérdida de solidez y el trastocamiento de la existencia, de los que tanto se lamentan, tienen bastantes más causas que el fin de los “grandes relatos” que proporcionaban cohesión cultural. Es ya un lugar común referirse a la ambivalencia de la modernidad (emancipadora y alienante), así como a la *vida líquida* que Bauman define como “una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante”, donde al consumo omnívoro se suma la *destrucción creativa* que da lugar a “la aceptación de la desorientación, la inmunidad al vértigo y la adaptación al mareo (...) de lo indeterminado”²². La desestructuración progresiva de creencias e instituciones, usos y costumbres es tal que no hay rumbo claro, de forma que el ciudadano está atrapado en una espiral de dudas sin saber adónde se dirige... o le llevan. En efecto, somos “devorados” por la fragmentación de un mundo lleno de deshechos materiales y simbólicos, aunque prestos a recomenzar con nuevos episodios igualmente efímeros e inconsistentes de la experiencia²³. Parece necesario matizar, en todo caso, que la *liquidez* –que nos liquida– ha vuelto a espesarse, valga la imagen, como si resurgieran los viejos límites fácticos que obstruyen y compartimentan a las personas y las clases. Dicho de otra manera, la *disolución* vuelve a condensarse en forma

21 Aguilera Klink, 2013: 23-25, accesible en la red.

22 Bauman, 2006: 10 y 12.

23 *Ibídem*, pp. 18ss.

de barreras socio-económicas más rígidas, o en la *mixofobia* de las murallas internas además de las externas.

3.1 Es útil usar la palabra *dislocación* para referirse a lo que está fuera de quicio y antecede a la ruptura, provocando dolores conscientes y visibles, paradójicamente localizados, sin aquella fluidez que parecía llevarnos en volandas un tanto ebrios, diríase que fastidiados pero contentos. Hoy la noción de “contrato social” (más próxima a una suerte de *contractura* civil) sufre la última vuelta de tuerca para estrangularlo a manos del nuevo Leviatán que es el mercado sin control. Por eso nos atañe la gigantesca oleada de pobreza y desigualdad recientes, es decir, el retorno del clasismo y del sometimiento para grandes capas de la población que parecían haber escapado a ello en países desarrollados y estaban cerca de lograrlo en otros. El sistema financiero ha tomado buena parte del control de la vida pública y marca el territorio con fronteras inexpugnables y marginaciones como las de antaño. Los flujos arriba mentados encuentran así más diques materiales que *determinan* las opciones de consumir y las de un hipotético reinicio (mucho menos frecuente) en los diversos aspectos de la “existencia líquida”.

Como es sabido, la paradójica esperanza que ofrece el sistema productivo es trabajar en *infraempleos* sucesivos (mal pagados y que exigen total disponibilidad, sin apenas cotizar ni derecho a pensión), que impiden construir una vida digna, toda vez que las clases dominantes han cambiado las reglas del juego para imponer una suerte de tabla rasa mediante un mecanismo nuevo: la *doctrina del shock* –según Naomi Klein– ha triunfado al utilizar la crisis económica (como antes fueron los desastres naturales o bélicos) para extender el miedo, abolir derechos so capa de la emergencia y doblegar a quienes se opongan a la privatización y la desregulación masivas, junto a la drástica disminución del gasto social y el uso de la tensión como herramienta permanente de control²⁴. Esas prácticas son analizadas con abundancia de datos en relación a la caída del comunismo en Europa, la guerra de Irak, las inundaciones en Nueva Or-

24 Klein, 2007: 222, 387, 402, 555s.

leáns, el tsunami del Índico, etc., y no hacen sino repetirse con éxito al hilo de la llamada recesión actual.

Es cierto que el empuje neoliberal venía de lejos y con él la menor movilidad social y las desigualdades en aumento²⁵, pero ha encontrado nuevo terreno abonado para dislocar aún más la sociedad: propiciada la crisis por aquellas medidas neoliberales y con la connivencia de muchos, lo tremendo no es solo la impunidad de los responsables sino que están muy lejos de rectificar, con la excusa del llamado “ajuste fiscal”, vulgo *recorte*. El cuento trivial de que hay que “apretarse el cinturón” para pagar lo que se debe no pretende el reparto equitativo de los costes ni propone una reforma progresiva de la fiscalidad directa, sino que incrementa la indirecta mientras permite tributaciones mínimas al gran capital²⁶. Por no hablar de otras muchas cosas que no cabe tratar aquí, como los desahucios por impago hipotecario de familias que pierden su hogar, la muy insuficiente lucha contra el fraude fiscal, la fuerza creciente de los grupos de presión, el escaso control ciudadano de las instituciones, etc. Y la pregunta retorna: ¿todo esto depende de una supuesta decadencia ético-cultural y de las costumbres?

El resultado en términos sociales es conocido, pero debe recordarse con algunos datos y el ejemplo del sangrante caso español: más de 5 millones de parados (27 en Europa), decenas de miles de millones de euros en recortes sociales, unos 11 millones de personas bajo el umbral de la pobreza, de los cuales 3 –según Cáritas– la padecen en grado severo (*El País*, 31 y 21-3-2013; riesgo de pobreza que sube al 27%, según noticia del 11-2-2015) y la casi duplicación del índice de desigualdad que nos coloca en el segundo puesto continental en este apartado: el

25 Krugman, 2004.

26 Sería muy deseable, por ejemplo, que una parte de la élite empresarial española abandonara el corporativismo y el rentismo que les caracteriza para renovarse en todos los sentidos y asumir la carga fiscal que les corresponde (A. Pascual-Ramsay: “Un reto para la élite empresarial”, *El País*, 5-2-2013). Tomamos como referente habitual este periódico por su solvencia y además porque podría calificarse de centrista o moderado y así evitar el reproche de sesgos ideológicos exagerados.

20% más rico tiene 7.2 veces más ingresos que el 20% más pobre; mientras que en Grecia el índice es del 6.6, en Portugal del 5.8, en Italia del 5.5, en Reino Unido del 5.4 y en Alemania del 4.3; siendo este un problema estructural de la UE y habiéndose triplicado el paro en ella (*El País*, 6-1-2014). También España es el segundo país europeo con mayor índice de pobreza infantil (Cáritas Europa, Informe del 27-3-2014) y unas expectativas tan lamentables como vergonzantes porque apenas hay medidas correctoras. A escala global, el último informe de Oxfam (19-1-2014) señala que las 85 personas más acaudaladas del mundo tienen tanta riqueza como la suma de los 3.570 millones de personas más pobres (en España los 20 más adinerados tienen el equivalente del 20% de la población más depauperada). No es fácil hacerse cargo de la gravedad de unos hechos como los indicados y de sus nefastas consecuencias durante mucho tiempo. Sobre todo cuando se nos advierte bajo cuerda que nada volverá a ser igual que antes en derechos sociales...

Lo decisivo es el papel absolutamente destructor de la desigualdad en el interior de una sociedad, como han probado Wilkinson y Pickett: con ella aumentan índices tan dispares como las enfermedades, la violencia y la desconfianza en general, así como la población reclusa, el fracaso escolar, la obesidad, las madres solteras..., y descienden la esperanza de vida o la movilidad social; mientras que la igualdad relativa favorece el bienestar conjunto, la paz cívica y el rendimiento en todos los campos, no solo en relación a los pobres²⁷. La tesis de los investigadores está avalada por multitud de estudios (cruzados estadísticamente) y la conclusión no es moral sino pragmática: las sociedades más desiguales no funcionan bien en casi ningún ámbito, se disgregan, tienen baja calidad de vida y acaban por envilecerse. Por otro lado, Thomas Piketty ha insistido –con análisis históricos muy documentados– en el crecimiento desaforado de las desigualdades y en la necesidad urgente de regular los capitales para corregir unos exorbitados privilegios que conducen al ren-

27 Wilkinson y Pickett, 2009: 37, 48, 205.

tismo creciente del capital²⁸. La inequidad, en fin, aplasta a una población a la que aún se le *vende* con hipocresía que el mérito personal será premiado y que el progreso es para todos. ¿Cómo extrañarse del aumento de la desafección hacia las instituciones, a la vista de semejante engaño político y mediático?...

3.2 Pasemos, ahora sí, de la infraestructura a la superestructura, siempre en el sentido amplio que se reclamó. El cambio de época iniciado en el siglo XX supuso el tránsito de un modelo socio-cultural donde primaba la univocidad ideológica a otro que daba cabida a lo multívoco en cuanto plural, pero tal vez lo que haya venido después sea el imperio de la equivocidad sin más. A lo que contribuye la desvertebración socio-económica mentada y la aceleración de los fenómenos históricos, hasta desembocar en la actual inestabilidad como régimen geopolítico permanente. He aquí algunos de sus rasgos transversales.

- a) De entrada es necesario insistir en la conocida falta de respeto hacia los aparatos de *mediación*: las instancias legales, educativas, morales, etc., pierden autoridad, hasta el punto de deslegitimarse en beneficio del individualismo y de la inmediatez, así como de la disolución de cualesquiera demarcaciones medianamente estables (ideas bien argumentadas, creencias cívicas o principios firmes). Nada peor que las imposiciones férreas del pasado, pero tal vez hayan disminuido en exceso las pautas de la cohesión social cuando están en solfa los derechos y deberes que a todos conciernen (no solo económicos). Quiere decirse que, entre las muchas ventajas de acabar con el relativo unanimismo de antaño (ideológico, etnocéntrico, axiológico, patriarcal, logocéntrico, nacionalista, etc.), hay que lamentar que no surjan sólidos proyectos de convivencia que salvaguarden algún equilibrio a la hora de abordar los grandes temas perennes de la identidad y la diferencia, o la unidad y la multiplicidad.
- b) Asociada a ello está, en segundo lugar, la crisis de la *representación*, tanto en términos políticos como epistémicos o

28 Piketty, 2013: cap. 7-12.

estéticos, pongamos por caso. Parecen escasear los mecanismos eficaces para comunicar y articular –que no reducir unos a otros– los diferentes planos del poder, del conocimiento o del arte, es decir, se incrementa el desapego respecto a las correas de transmisión institucionales, teóricas y del gusto, y se echa de menos herramientas que cuiden la calidad de la democracia y el saber. Es saludable multiplicar *los* sentidos sin añorar *el* Sentido, pero no estaría mal combinarlos un poco más y establecer vínculos entre ellos a gran escala, esto es, tejer redes públicas de representación y significación fiables, pues las existentes se fragmentan demasiado o se confunden con la utilidad del momento. La vida humana requiere un mínimo de confianza para ejercerse en sus diferentes planos, pero se pierde a raudales en un mundo en el que casi todo se compra y se vende.

La llamada civilización del *espectáculo* es ilustrativa, no tanto porque este sea perverso en sí mismo sino por lo que supone de pura fachada e imagería vacua cuando suplanta a la vida real en lugar de acompañarla y/o reflejarla como siempre hizo. En el aspecto político, la puesta en escena y la teatralidad de los poderes –el “espectáculo ceremonial”, en palabras de G. Balandier– crece sin medida hasta culminar en el paso de la representación del poder al mero poder de la representación²⁹. Es verdad que fondo y forma van de la mano, pero la hipertrofia del envoltorio conduce al denominado imperio del *simulacro*, entendido como la pérdida de cualquier contenido sustancial y la quiebra de las propias representaciones. ¿No es, por ejemplo, una de las mejores muestras de esa “hiperrealidad” (pura simbolización sin referente) el mundo determinante de las finanzas especulativas (insólita mezcla digital de ser y no ser), junto a la inflación desbocada de las imágenes en todos los ámbitos?

- c) En tercer lugar es preciso ocuparse del curioso binomio de la *invisibilidad* y la *hipervisibilidad* en el mundo global: por un lado, se ha dicho que la descentralización de los poderes

29 Balandier, 1994: 23, 41, 54.

en las sociedades contemporáneas ocasiona una transformación de la entraña misma de lo político, ante una realidad esencialmente “desordenada e inordenable”, donde se reformulan los límites tradicionales entre las instancias y se multiplican los “espacios políticos”³⁰. Haría falta, pues, un nuevo modelo de coordinación general de la vida colectiva, no tecnocrática ni vertical, sino ligada al logro de consensos variables y al pacto permanente. Por otro lado, la aparición de nuevos niveles (locales, regionales, nacionales, supranacionales) y variables estructurales (espacios, tiempos y lógicas internas respectivas) en la toma de decisiones genera cierta invisibilidad, que

es el resultado de un proceso complejo en el que confluyen la movilidad, la volatilidad, la fragmentación y las fusiones, la multiplicación de realidades inéditas y la desaparición de bloques explicativos, las alianzas insólitas y la confluencia de intereses de difícil comprensión. La distribución del poder es más volátil; la determinación de las causas y las responsabilidades, más compleja; los interlocutores son inestables³¹.

Así, dentro de un mundo muy fluido y multidimensional no es fácil identificar a los agentes concernidos en un tema, ni definir lo que ahora emerge respecto a lo previo o lo sumergido que no aparece.

De ahí que haya instancias de poder casi invisibles, bien porque se esconden o porque están solo en potencia o porque se diluyen en un cruce múltiple de planos, y esto es otra variante de las dislocaciones que nos ocupan: no tiene por qué ser negativo en cuanto resultado de la distribución y conexión de planos, pero lo que resulta difícil de supervisar suele producir ignorancia y disfunciones, cuando no abusos. Citemos un caso concreto de carácter económico: la opacidad de los *paraísos fiscales* –según la organización de referencia Tax Justice Network– está al servicio de grandes bancos y fondos de inversión, empresas y particulares, que

30 Innerarity, 2002: 16 y 137.

31 Innerarity, 2004: 65 y antes 108.

reúnen entre 21 y 32 billones de dólares (el 10% del PIB mundial), depositados por menos de 100.000 personas (el 0.001% de la población mundial) para evadir impuestos al por mayor. El escándalo de esta inmunidad consentida es claro al ver que en España el 80% de las empresas que cotizan en el Ibex35 (principal índice bursátil) tienen sucursales en dichos paraísos, que el fraude fiscal es gigantesco y que la “economía sumergida” que no tributa ronda el 25% del PIB, además de que las grandes fortunas y sus compañías pantalla (en especial las llamadas Sicav) tienen tipos impositivos ínfimos, de modo que dismantelar aquellos paraísos y reformar de manera drástica la tributación permitiría obtener decenas de miles de millones de euros para el erario público (N. Sartorius, “Vuestro paraíso es su infierno”. *El País*, 6-4-2013)³². Huelga decir que esta invisibilidad del dinero con la anuencia política que la ampara tiene consecuencias harto lamentables y conocidas.

Pero aún hay otro dato importante sobre los poderes semio-cultos (al menos para la mayoría) que rigen nuestras vidas directa e indirectamente: el mercado de valores que tantas cosas decide está hoy en manos a escala global de grandes fondos privados de inversión y de pensiones, así como de fondos nacionales soberanos, cuyo patrimonio equivale al 75% del PIB mundial (por ejemplo, el líder es BlackRock que cuenta con un capital equivalente al PIB de la que sería la cuarta potencial mundial, unos 4.5 billones de euros, algo más en dólares). A nadie se le oculta que semejante volumen financiero permite ejercer un papel coactivo en la vida política y social. Además, desde el punto de vista técnico, muchas de las inversiones bursátiles las realizan robots, es decir, potentísimos ordenadores que mediante el uso de complejos algoritmos ejecutan la llamada *high frequency*

32 En *El País Negocios* del 19-5-2013 hay un buen informe sobre cuáles son los más importantes “búñkeres fiscales” (muchos de ellos por cierto ligados al Reino Unido) y su grado de opacidad. Igualmente es muy recomendable para ampliar los datos el libro de Escario, José Luis (2012) *Paraísos fiscales*, Madrid: Fundación Alternativas-Editorial Catarata.

trading (HFT) a la velocidad de unas 40.000 operaciones por segundo; sistemas que cubren el 51% de todas las realizadas en las bolsas de EEUU y el 36% de las europeas (*El País Negocios*, 16-2-2014). La conclusión obvia es que los ciudadanos están a merced de un número relativamente pequeño de grupos de presión con un poder mayúsculo y de procedimientos (en buena medida impersonales) regidos por fines especulativos. Todo lo cual potencia la invisibilidad comentada, en tanto que es algo externo a las decisiones políticas democráticas a la vez que resulta harto escurridizo.

En relación a la *hipervisibilidad*, no faltan ejemplos elocuentes y paradójicos, desde el exhibicionismo ubicuo en nuestra civilización occidental hasta la vigilancia a gran escala mediante dispositivos de control (cámaras, rastreos electrónicos múltiples, intervención de las comunicaciones, etc.), como han puesto de relieve los informes de Snowden sobre la NSA (National Security Agency de EEUU) o los ya antiguos sobre la red ECHELON de escucha mundial, compartida por algunos países anglosajones. Urge atajar tan graves amenazas contra las libertades básicas –realizados una vez más “por nuestro bien”–, sin caer por ello en la obsesión por una transparencia total imposible y tal vez contraproducente en sentido público e indeseable en sentido privado. Ahora bien, el daño no solo consiste en violar la privacidad, sino en inundar a la opinión pública con distracciones (sucesos, deportes, anécdotas...), y es sabido que una de las formas más sibilinas de mentir es saturar el medio con elementos irrelevantes pero demasiado visibles que desvían la atención. Por no hablar de que una cosa es la información y otra muy distinta el conocimiento resultante de procesarla.

De ahí la importancia de administrar nuestra capacidad limitada de poner cuidado e interés en ciertas cosas, en el marco de una “economía política de la atención”, convertida ya en negocio por ser un bien muypreciado en tanto que “equivalente informativo del dinero”; lo que se traduce en otros muchos aspectos sobre las prioridades que tengamos: “En úl-

tima instancia, estamos construyendo un mundo que consta de percepciones, sentimientos y representaciones. La visualización de la sociedad ha dado lugar a un entramado social en el que lo decisivo es si se observa o no, cuándo y cómo se hace uno ver o consigue pasar desapercibido”³³. He aquí una sutil red de espejos a caballo de lo público y lo privado, lo que observamos y atendemos junto a nuestra conversión (voluntaria o no) en objetos observados, inmersos entre la compra y la venta directa e indirecta (*marketing*) de miradas y tiempo a la hora de ocupar la subjetividad. La atención, en fin, es fuente de poder y su dispersión (acentuada por las redes sociales y otras presiones de la crisis) se convierte en otro rasgo estructural de las disfunciones comentadas.

- d) Acaso sirvan para terminar dos últimas manifestaciones muy gráficas de lo que ocurre, la primera formal y la segunda material, si vale la vieja distinción: por un lado, el vaciamiento de sustancia política y cultural debe mucho a la vieja práctica de la tergiversación del lenguaje, sea en forma de mentiras directas o medias verdades (prometer en vano, negar las alternativas, descalificar sin más), de manipulaciones varias (simplificar y dividir, moralizar todo), del uso de eufemismos (deslizamientos semánticos, eludir lo desagradable) y de la orquestada repetición de mensajes propagandísticos. Usar el lenguaje con fines espureos, por muy conocido que resulte, significa destruir la confianza básica mentada y dar comienzo a la traición del bien común. Lo cual encaja dentro de un marco de “cambismo generalizado” propio de la “cultura de la mercadería”, que incluye traficar con discursos, convicciones, competencias, emociones, etc., y desemboca en un mundo que “se reduce cada vez más a su propio espectáculo y a las figuras abstractas que la maquinaria informática transmite”³⁴. Este trasfondo de mistificación verbal y simbólica, sazonado con el *show bussines* y la omnipresencia de las pantallas en la vida coti-

33 Innerarity, 2004: 134 y 131, respectivamente.

34 Balandier, ob. cit., pp. 173 y 144, respectivamente.

diana (con todo lo que implican), multiplica la idea perenne de que el mundo es un gran teatro de máscaras-personajes, ahora digitalizada y en el seno de un palimpsesto textual realmente infinito. La riqueza de posibilidades de toda índole que también ofrecen las sociedades tecnológicas se trueca a menudo en la miseria de la vida pública.

Otro tanto ocurre con el segundo ejemplo, la famosa globalización que desborda los planos nacionales y locales pero sin llegar a regirse por una gobernanza planetaria. De hecho, sabemos que su versión económica se basa en herramientas financieras incontroladas, permite la especulación a gran escala, ejerce el chantaje de las deudas entre países como exacciones, etc., lo que ha disparado la prosperidad de una minoría a costa de las penurias de la mayoría³⁵. Este autor se refiere con frecuencia a un caso muy ilustrativo: en lugar de “rescatar” a los bancos, debería haberse rescatado a los ciudadanos –con unas condiciones de devolución asumibles– que luego saldarían la deuda con los bancos, pero no quiso hacerse así por evidentes intereses y presiones. Por lo demás –seguimos con otra muestra–, de modo análogo al proceso según el cual el mundo físico es progresivamente sustituido por el virtual (donde no hay espacio ni tiempo), la denominada *deslocalización* no solo atañe a las empresas sino también a las instituciones y las responsabilidades, lo que deja a los ciudadanos perdidos y sin referencias estables a las que dirigirse. Otra forma, por tanto, del dislocamiento...

En resumen final, los derechos y los deberes se restringen porque no hay un espacio público fuerte, *visible* en sus diversas dimensiones y al que se preste la *atención* debida, dadas las crisis de mediación y de representación mencionadas, mientras que los agentes que operan en la sombra –dentro del nuevo espacio global– toman las grandes decisiones sin contar con la inteligencia ni la voluntad colectivas. La anomia puede redefinirse entonces así:

35 Ralston Saul, 2012.

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 privadas³⁶.

Esta es la patente mutilación de la política como ámbito de libertades y obligaciones compartidas mediante aparatos democráticos fiables que sometan al resto de poderes. A lo que se añade, claro está, la falta de ejemplaridad en demasiados dirigentes y de compromiso en muchos ciudadanos, con el resultado de que son pocos los que se hacen cargo decididamente de lo común.

4. En relación a los tipos de vida precarios: el sujeto

En relación a la crisis económica, perduran patrones de socialización anteriores pero se potencian mecanismos de compensación ajenos a la racionalidad crítica. Así, la ausencia contemporánea de nexos, ideas y marcos de referencia aglutinadores en parte libera de coerciones, aunque también aísla y ensimisma, con lo que el sujeto busca afirmarse en territorios privados que habrá que analizar. No se discute su derecho a explorar libremente las vías de autoconstrucción que estime oportunas, pero las proclamas descaradas a favor del *egoísmo* absoluto que imperan hoy son muy peligrosas para la mayoría de individuos en una sociedad con menos lazos solidarios³⁷. Hay que reparar en esta *precariedad simbólica* (junto a la de tipo material), dada la unidimensionalización creciente de los estilos de vida, así como en otras formas socio-culturales de empobrecimiento cívico y mental.

No basta con el tópico de que la modernidad conduce a la destrucción de las identidades y a la pérdida de los horizontes de valor, una vez quedan atrás los ejes culturales cohesivos que fueron el teísmo, el naturalismo científico o el expresivismo ro-

36 Pardo, 2004: 451.

37 Schirrmacher, 2014.

mántico y modernista; a raíz de lo cual el *desencantamiento* (utilitario e instrumental) del mundo genera formas de alienación y sinsentido que deberían repararse con “nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida” y recurriendo de nuevo a la religiosidad que enmiende este gran “desafío espiritual”³⁸. Semejante propuesta cae en cierto idealismo que no tiene en cuenta los mecanismos materiales de construcción de la subjetividad, además de convertir otra vez la religión en una especie de antídoto contra el mal, cuando lo prioritario es entender cómo el capitalismo resulta una poderosa maquinaria de producción simbólica que se apodera de las emociones y del imaginario colectivo, remedando justamente el papel de la religión.

4.1 El llamado *affective turn* o giro emocional de la cultura reciente³⁹ encajaría con la “resonancia personal” demandada por Taylor, pero el apogeo de los sentimientos se usa en sentido contrario. La ordinaria elaboración social de los afectos está cada vez más en manos de complejos dispositivos sociales, tecnológicos e históricos regidos por las élites⁴⁰ y es utilizada a menudo con propósitos bastardos. Dicho en pocas palabras, “A través de la manera en que nos hace ver las relaciones, definir la experiencia y manejar el sentimiento, la cultura del capitalismo se abre camino hacia el verdadero núcleo de nuestro ser”⁴¹. Además del control de los medios de producción y del uso diverso de la violencia, lo que bien podría llamarse *manufactura* de las emociones se convierte en la última palanca de poder a gran escala, de modo que los rápidos cambios sociológicos en las últimas décadas generan sujetos que se creen más libres e ilustrados que antes, pero tan dependientes a la postre que ya no saben qué ni cómo sentir y son presa fácil para la manipulación.

38 Taylor, 1996: 542s, y antes pp. 43, 517, 535.

39 Clough y Halley (eds.), 2007.

40 Hochschild, ob. cit., pp. 127, 149, 182.

41 *Ibídem*, p. 187.

Así, por ejemplo, en el terreno político aparecen nuevas técnicas propagandísticas que “transmutan las categorías políticas dentro de categorías psicológicas. Esta ideología de la intimidad define el espíritu humano de una sociedad carente de dioses: *el calor es nuestro dios*”⁴². La necesidad de calor emocional resulta comprensible, pero la blanda calidez gregaria acaba por trivializar una vez más los asuntos públicos, cosa bien aprovechada por aquellos que no quieren tener ciudadanos vigilantes enfrente de sus negocios. Por otro lado, se cuenta con vías privadas y públicas para llevar a cabo la construcción de un tipo de sujeto centrado en sus vicisitudes egocéntricas y en ambas resulta frecuente utilizar las tecnologías de la información, con sus ventajas e inconvenientes. Cuando se hace un uso colectivo, la canalización emocional a través de esos medios es útil para comunicarse o para movilizar a los ciudadanos, como se ha visto en los últimos años en todo el mundo, pero el problema es que otras muchas veces solo sirve como desahogo pasajero y/o sucedáneo de la acción ética y política duradera e institucionalizada⁴³. Luego esa conjunción de emociones y nuevos medios tecnológicos es operativa a corto plazo y triunfa en la calle, mas no suele cuajar como poder con capacidad transformadora; en particular a la vista de las debilidades propias de un sujeto *distraído* que olvida pronto.

Se ha dicho también, por otra parte, que esta es una “sociedad informe” en tanto que “Informe es un sistema de representación en el que se difuminan los contornos de los referentes fuertes: donde el cuerpo, la identidad, la violencia, la muerte, el sexo y la propia realidad ya no tienen límites claros y el sujeto tiene la tentación de explorarlos o de saltárselos, de ir siempre más allá”⁴⁴. Cuestiones esenciales de la existencia

42 Sennett, 2011: 319.

43 Flamarique, Lourdes, “La relación política: de la representación política universal a las ciberrevoluciones”, p. 72; y Gómez Cabranes, Leonor “Las emociones del internauta”, p. 238; ambos en Flamarique, Lourdes y d’Oliveira-Martins, María (eds.), 2013.

44 Imbert, 2010: 27.

quedan entonces abiertas a la transgresión y al tanteo para un individuo tan perplejo como atrevido, lo que en principio libera de tabúes y es creativo. El riesgo está en que eso deviene a menudo en una “cultura del exceso” que se regodea en el tipo *borderline*, fronterizo, adicto a lo llamativo, a la prisa, lo truculento, etc., cuyo resultado sería un “sujeto espectral”, ansioso y frágil, paradójicamente asustado ante el imperativo de gozar a toda costa⁴⁵. Por supuesto que vale tener una identidad *nómada* al margen de modelos convencionales, pero no parece deseable la saturación de estímulos (cada vez más violentos y vertiginosos) que desensibilizan y convierten a muchos en seres inarticulados. A lo que se añade el peso de la imagen personal y de la moda, donde estas adquieren tal protagonismo que ya no están al servicio de la persona sino al revés.

Se busca *calor* y guía en las sucesivas comunidades *mentales* a las que uno se adscribe, en el consumo multifactorial, en la tecnología de vanguardia, etc., todo vinculado a una estética, una ética e incluso una política de las emociones más o menos primarias o sofisticadas. Pero el sujeto en ocasiones no sabe siquiera cómo ser sincero o *auténtico*, dada la avalancha de *ofertas* y presiones ambientales que recibe, a la par que sufre la obligación añadida de gestionar bien los afectos en los diversos registros de la vida, comenzando por los profesionales. Tiene que ser espontáneo y calculador, lúdico y disciplinado, ambicioso y obediente... Digamos que uno ya no solo actúa o representa un papel en el espacio intersubjetivo (como señaló de manera canónica Erving Goffman), sino que tiene que *sentir* docilidad y dureza a la vez, ser complaciente y aguerrido, de forma que no hay “narración” biográfica que otorgue coherencia a esa deriva ante exigencias contrapuestas, casi subliminales. Claro que ser “libre” exige mucha atención, conocimiento y fuerza, por decirlo en breve, de ahí que recurrir a nuevos enfoques identitarios (*narrative identity*, *multiple self*, *dialogical self*, etc.) no zanja la cuestión de fondo en absoluto.

45 *Ibídem*, pp. 37, 141, 75, respectivamente.

Los modelos de excelencia que flotan en el ambiente son manifiestamente mejorables, con el permiso de cantantes, deportistas y los nuevos profetas del “emprendimiento” tecnológico, como el llorado Steve Jobs. Es sabido que la creación socio-histórica de arquetipos humanos ha tenido gran peso a lo largo del tiempo, trátese del humanismo aristocrático en la antigüedad, del religioso y estamental en el medievo, del profesional y económico en la modernidad...⁴⁶. Lo que ahora importa es diagnosticar nuestro momento y dar o no la razón a Ortega cuando decía que hay una tremenda ausencia de proyectos de vida vigorosos y con empaque, sin entrar en los gustos particulares que no se discuten. Quizá haya más medios que fines y no sepamos cómo poner aquellos al servicio de una cierta jerarquía de metas y valores básicos, con amplio margen de maniobra para los sujetos. Por ejemplo, no estaría mal definir un modelo de triunfo social ligado al bien común, lleno de *cuidado* de unos respecto a otros: “La inclemencia de la vida se vuelve tan normal que no la vemos (...) necesitamos una revolución en nuestra sociedad y en nuestro pensamiento, una revolución que recompense el cuidado de otras personas tanto como el éxito en el mercado, y que consolide una esfera pública exterior al mercado, a la manera de los viejos campos comunales de las aldeas”⁴⁷. He aquí el complemento del cuidado mutuo para la justicia, lo que genera un modelo de grandeza personal no mercantilizado, como lo fueron los terrenos comunales antes de privatizarse.

4.2 Pasemos de las emociones a las prácticas sociales ordinarias que las retroalimentan en círculo fecundo y/o vicioso. Lejos de la habitual crítica al consumismo, al deseo insaciable y cosas similares (a veces una versión secularizada del discurso religioso), conviene apuntar que aquel homogeniza y cosifica a los sujetos justamente cuando se creen más originales a la vez que los desvincula de cualquier lazo social fuerte: consumir es una actividad que no conlleva forma alguna de solidaridad porque

46 Marín, 1997.

47 Hochschild, ob. cit., p. 21.

es algo individual⁴⁸. El saludable acceso de amplias capas de la población al consumo de bienes y servicios –aunque frenado por la crisis– se ha convertido en una función sustitutiva de las vías de formación del sujeto, de manera que algo beneficioso acaba volviéndose dañino de nuevo por su hipertrofia y extralimitación. Si consumir es tan determinante en el estilo de vida, hasta el punto de eliminar la mínima sobriedad y contención propias de la autonomía libre, a nadie puede extrañar la mayor frustración de los empobrecidos, como tampoco la escalada de los problemas medioambientales o de salud mental, por citar dos ámbitos dispares, dentro de una esquizofrenia social que favorece el derroche por un lado y luego impone una medicalización de la conducta frente a ese descontrol por otro.

El consumo es en sí mismo un lenguaje que transmite significados de toda clase y no solo de estatus, verbigracia la supuesta democratización en el logro de la felicidad, al modo de una idea igualitaria que promete algo que está muy lejos de dar. Hay que tener cuidado con esta falsa promesa de *igualdad de oportunidades*, tanto en el orden simbólico como en el económico y legal, no vaya a ser que la absolutización de lo fungible constituya la definitiva anestesia cívica. En cuanto a los ideales sibilinos implícitos, ahí están los ofrecidos por la industria cultural y publicitaria cuando buscan y consiguen que el consumidor participe en el proceso de fijación de los significados, gracias a su cómplice entrega al juego de la seducción sin fin; o aquellos otros supuestamente hedonistas y rebeldes que proclaman una especie de *carpe diem* sin matices, trufado de resignación ante la falta de futuro⁴⁹. Ni la visión optimista ni la pesimista parecen de recibo, con sus embelecos en torno al paraíso del consumo o del placer ante el apocalipsis, para afrontar una circunstancia que exige más que nunca discernimiento y acción comprometida.

48 Bauman, 2003: 53.

49 Cereda, Ambrogia, “El consumidor de publicidad”, p. 206 y Echarte, Luis E., “*Homo Technologicus*. La psiquiatrización del paciente en la sociedad de consumo”, p. 290; ambos en Flamarique y Oliveira-Martins (eds.), 2013.

En relación al tipo de vida, cabe añadir algunas observaciones que muestran otros registros de este lienzo impresionista: la *velocidad* es la atmósfera que impregna capilarmente toda la conducta humana desde hace más de un siglo, en una especie de aceleración sin fin y acaso de huida hacia delante, donde parar es caerse. Las tecnologías de todo tipo ejercen un papel fundamental en este proceso, sobre todo las que rebasan los condicionantes espacio-temporales para implantar la inmediatez, como ya se dijo, convirtiéndose en objeto directo del consumo cotidiano que ocupa más y más tiempo en nuestros quehaceres y ocios. Lo curioso es que la prisa para desplazarse y “conectarse” es compatible con la pasividad y el sedentarismo casi autista. A la postre, buena parte de la existencia gira en torno a los aparatos electrónicos y estos encajan muy bien dentro de una *antropología de la provisionalidad*: las “tres características inherentes a la existencia provisional –frenesí, emotivismo e inconsistencia– favorecen, en el contexto de las relaciones de mercado, lo que voy a llamar *tecnificación social*, es decir, la marcada y generalizada pasión por la tecnología y por los saberes prácticos que la acompañan”⁵⁰. Así, la tecnología –tan valiosa y útil como instrumento– se convierte en refugio finalista, rectora casi de un tipo de vida febril y ruidoso por un lado, a la par que solitario y casi sonámbulo por otro. No menos importante es que proporcione una agradable sensación de poder (“el mundo en un clic”), guiado como está el sujeto por la obsesión de sentirse bien y evitar cualquier sufrimiento, aunque tarde o temprano se rompe el hechizo digital y surge la resistencia o vulnerabilidad física de las cosas y de la vida misma.

Aparte del carácter insustituible del contacto personal y del peligro de evasión excesiva, vale la pena mencionar su componente adictivo, como en cualesquiera otros consumos que generen dependencia. Pero todo esto no sería sino el efecto de una causa más profunda de la adicción: el paradójico apego al tipo de vida fracturada que B. K. Alexander ha denominado “dislocación de masas” (*mass dislocation*), según el cual habría una atracción

50 Echarte, *loc. cit.*, p. 271.

morbosa por aquello que nos excita y a la par fragmenta⁵¹. Este síndrome que reclama estímulos incesantes exhibe una fuerza de arrastre inusitada, ya sea en las versiones optimista o pesimista mencionadas arriba, de manera que casi nada importa a la larga para ese sujeto agitado y compulsivo. Asunto que podría verse también como una variante de lo que llamo “nihilismo virtual”, en relación a la *desmaterialización* de la realidad operada por las nuevas tecnologías y a un tipo de vida que se cree omnipotente mientras conduce a cierto “sentimiento trivial de la existencia”⁵². Tal atmósfera difusa parece haberse instalado en amplias capas de población de la parte rica del planeta, una extraña sensación de vértigo donde la rueda gira sin parar, finalmente ajena a nuestras decisiones y a que estemos disfrutando o no de una experiencia que se define como un fin en sí misma. Todo es provisional e intercambiable, casi nada cuenta de verdad...

El capitalismo, en fin, propicia formas de vida tornadizas y desarraigadas, inquietas y egoístas, aprovechándose entre otras cosas de la importantísima mercantilización y manufactura de las emociones para promover negocios y dominación, claro está. Lo que ya se conoce bajo el apelativo de “capitalismo emocional”⁵³ aprovecha la precariedad simbólica y material que hace más frágiles a los sujetos, donde resulta fácil convertir las emociones en el campo de batalla del engaño publicitario y/o político, sea mediante la seducción, la visceralidad populista o las medias verdades, todo más sutil y eficaz que la opresión directa⁵⁴. Se trataría de conformar una especie de subjetividad a la carta, basada en el placer, aunque obviamente condicionada y dentro de una más amplia estrategia *biopolítica* de la cual parece ser la última expresión. En este sentido, ya se avizora un paso adelante: el diseño de *posthumanos* perfeccionados por medios genéticos, químicos o (nano) robóticos, con las

51 *Apud* Echarte, *loc. cit.*, p. 284.

52 Espinosa Rubio, 2007: 79-101.

53 Illouz, 2008.

54 Han, 2014: 28, 117.

grandes ventajas médicas y prácticas que comporta, junto a los peligros de discriminación radical e irreversible que eso implicaría⁵⁵. En definitiva, junto a las indudables ventajas que nuestra época tiene respecto a la dureza de las anteriores en reconocimiento de derechos y ventajas materiales, salen a la luz nuevos desafíos y preocupantes retrocesos en lo ya conseguido para un sujeto desorientado.

5. Algunas sugerencias finales

Hay que proponer medidas viables y realistas, aunque no sean óptimas, de manera que se ponga freno al deterioro de las condiciones de vida y se rectifique cuanto sea posible el cariz destructivo de la situación. Nada es fácil, pero el discurso de que no hay alternativas y de que poco puede hacerse es inaceptable e ideológico a todas luces. De entrada, sería oportuno rescatar la idea de que los humanos podemos cooperar tanto como competir, según han mostrado Mancur Olson, Mary Douglas, Randall Collins o Richard Sennett, entre otros. Una de las trampas primeras es creer que el darwinismo social es inevitable y que los ciudadanos aceptan sin más las desigualdades galopantes que nos amenazan, aunque a la vez se los asusta y desmoviliza para que así sea. A este respecto es elocuente (y accesible en la red) el experimento realizado por Mike Norton (Harvard) y Dan Ariely (MIT) donde se muestra cómo –en contra de los tópicos– la mayoría de los encuestados en EEUU quiere una sociedad más igualitaria y tiene una percepción distorsionada a la baja de la desigualdad real. Sin duda hace falta más y mejor información (no manipulada) para remediarlo, pero más aún que los representantes políticos escuchen a la gente en lugar de a los *lobbies* de toda clase.

5.1 Es imprescindible recuperar la noción de *bien común* como eje vertebrador de la convivencia: a pesar de que su definición sea polémica, ciertos mínimos serían perfectamente asumibles por gran parte de la sociedad, lo que supone adoptar criterios de

55 Espinosa Rubio, 2010: 583-615.

evaluación para la calidad de vida que rebasen el PIB e incluyan como baremos el logro de una democracia participativa, el nivel de los servicios básicos, la justicia social, el grado de igualdad o la política medioambiental⁵⁶. No hay impedimentos insalvables para educar y aprender en esa dirección, pero el discurso oficial sabotea tales fines apelando al individualismo y oponiéndose a la función reguladora de la actividad económica por parte de las administraciones públicas. Hace falta mucha voluntad política y más presión ciudadana, por descontado, toda vez que los rasgos antropológicos y ecológicos definitorios de las grandes cuestiones mencionadas no solo permiten sino que demandan esa colaboración en torno al bien común⁵⁷, por mucho que se disfracen y encubran los intereses en juego de una minoría. La batalla ideológica e intelectual contra la mistificación es tan necesaria como siempre, aunque no baste por sí sola.

Quizá sería bueno recuperar una función de la política a la altura de nuestro tiempo, irreductible a mera administración tecnocrática y generadora de nuevas posibilidades para la vida colectiva, que prioriza valores y estrategias para conformar a los pueblos como sujetos, no al revés (ideal ilustrado frente al romántico nacionalista). Las instituciones son tan imperfectas como imprescindibles, claro está, pues encarnan el pacto que intenta conciliar intereses e ideales a la postre antagónicos, algo que debería definirse por una mediación incansable y en ocasiones utópica, capaz de aprender de las decepciones para lograr márgenes inéditos de acción colectiva en libertad⁵⁸. Solo esta tensión resulta provechosa y de ayuda a la hora de movilizar, lejos del maniqueísmo, la ingenuidad o la resignación, así como de los discursos que anteponen la seguridad a la libertad. La política es diálogo y suma de transacciones efectivas, no “retóricas de la intransigencia” –como enseñó de modo ya clásico Hirschman– y esto, que es mucho más que tolerancia pasiva, significa empezar a gestionar la complejidad.

56 Felber, 2010.

57 Espinosa Rubio, 2013: 171-197.

58 Innerarity, 2002: 40-44, 52; y 2004: 200, 208.

Hace falta presentar objetivos dinamizadores, cosa nada fácil, pero la historia muestra que mediante ensayo y error hay procesos de mejora posibles. Para ampliar los derechos adquiridos (en lugar de perderlos), pocas cosas son tan eficaces como la creación de nuevas *redes* institucionales y de asociaciones ciudadanas, a nivel micro y macroscópico. No cabe despreciar el marco legal democrático ni tampoco conformarnos con su actual funcionamiento, sino adoptar mediaciones flexibles e incluyentes en manos de una “multitud desarmada” y *desidentificada* respecto a viejos patrones ideológicos, pero organizada de modo transversal gracias a las nuevas tecnologías, con el propósito de combinar la singularidad de cada uno en el seno de lo común, con un marco democrático y no solo libertario⁵⁹. Si tomamos lo mejor de este espíritu pragmático y utópico, pueden encontrarse nuevas vías de participación mediante formas tasadas de democracia directa y de supervisión ciudadana de bastantes decisiones políticas, compatibles con el sistema representativo. En espera de una discusión minuciosa, baste con destacar que serían cauces adecuados para enmendar las dislocaciones sociales, en particular gracias a la creación de redes civiles globales cruzadas (la “autocomunicación de las masas”), esto es, unos contrapoderes realmente operativos de cara a influir en la formación de los significados y en fijar las agendas públicas⁶⁰, para luego pasar a la acción política representativa.

Los movimientos sociales antiguos (sindicales, de minorías, feminista, pacifista, etc.) y recientes (los *altermundistas*, las ONG, agrupaciones de base y también globales, etc.) señalan el camino de la diversificación: cuando surgen tantas ideas, deseos y necesidades al hilo de las nuevas identidades culturales, estilos de vida y tecnologías, es preciso reconfigurar los equilibrios existentes para afrontar los conflictos de la pluralidad. La experiencia histórica enseña que la renovación es imparable y que a menudo se manifiesta en forma de protestas que tienen que canalizarse, antes o después, hacia la mayor participación posible; de modo

59 Hardt y Negri, 2011: 345, 354s. y 364. No comparto sin embargo la idea de los autores sobre una institucionalidad “flotante”, etc.

60 Castells, 2009: 72-85.

que, “Cuántas más oportunidades de acceso al sistema de toma de decisiones [haya], un mayor número de movimientos sociales tenderá a adoptar estrategias moderadas y a utilizar canales institucionales” mejorados y eficaces⁶¹. Un sistema político permeable a todo ello es mucho más resolutivo y eficiente, además de ético, lo que proporciona argumentos sólidos contra el inmovilismo o la corrupción. Esta clase de lucidez social podría imponerse frente al cortoplacismo económico y electoralista, amén de ir contra las políticas del miedo que cada vez incluyen más ingredientes propios de los estados de excepción. Al final, lo *rentable* para todos –dada la relativa paz y fluidez social que generaría– es combatir la precariedad que nos aqueja, so pena de dinamitar la convivencia y volver a la semiesclavitud⁶².

5.2 Pongamos ejemplos sobre lo que sí puede y debe hacerse: el periódico *El País*, por citar un referente ideológico moderado y de amplia difusión, publicó el 10 de febrero de 2013 un largo artículo-editorial con 10 propuestas viables para “reconstruir el futuro” en España, que incluía nuevas leyes de partidos y de tipo electoral, reformas de la administración, de la corona, de la justicia, para la organización federal del territorio, así como pactos por el empleo y las pensiones, la sanidad y la educación públicas. Lamentablemente, más allá de las lógicas discrepancias, se ha hecho muy poco al respecto porque no hay voluntad de acuerdo, en particular por quienes detentan el poder. En cuanto a los ejemplos globales, podrían tomarse como referencia los siguientes “siete retos del siglo XXI”: urge gestionar los desequilibrios económicos a escala mundial (Norte-Sur), regular la acción de las empresas multinacionales, canalizar los cambios demográficos (envejecimiento y explosión de las poblaciones, urbanismo creciente y desordenado...), evitar el caos propiciado por los estados fallidos y/o dictatoriales que a veces contagian al resto, combatir el aumento de las desigualdades internas de los países,

61 Della Porta y Diani, 2011: 280 y 91 y 312.

62 Cf. la referencia de E. Romanos (en Della Porta y Diani, ob. cit.: “Epílogo”, p. 325) a la asociación italiana Euro May Parade, específicamente dirigida contra la precariedad en todas sus manifestaciones.

frenar la crisis ecológica que lo trastoca todo (clima, carestía y escasez de alimentos, agua...) y promover la organización de un poder supranacional que debería hallar equilibrios sustitutorios. Todo lo cual, a su vez, obliga a reformar “cuatro engranajes institucionales” de alcance transversal: el mercado de trabajo, el sistema de representación política, los aparatos del Estado y las relaciones internacionales⁶³. Faltan cosas y habría que precisar otras, pero lo importante es fijar una agenda o guía para abordar esos problemas inmensos y dar pasos adelante, por ejemplo en la próxima e importantísima cumbre climática de París 2015.

Cualquier lucha cívica a favor de la igualdad de oportunidades efectiva, la mejora democrática de la esfera pública, la libertad cooperativa que no olvida la esfera ecológica, la demanda de justicia concreta y de información veraz, etc., tiene que partir desde lo conseguido por nuestros predecesores y prolongarse hacia nuestros descendientes. Esto es lo irrenunciable, no soñar con el enésimo “hombre nuevo” ni esperar una ilustración universal de las conciencias que nunca llega. Por grandes que sean los obstáculos e incertidumbres, no sirve invocar las dogmáticas lealtades de antaño para combatir la inseguridad generalizada: “con el tiempo, esas lealtades fieramente incondicionales -a un país, a Dios, a una idea o a un hombre- han llegado a aterrorizarme. La fina capa de civilización reposa sobre lo que bien podría ser una fe ilusoria en nuestra humanidad común. Pero ilusoria o no, haríamos bien en aferrarnos a ella. Ciertamente, es esa fe -y las restricciones que impone a la mala conducta humana- la que debe anteponerse en tiempos de guerra o de malestar social”⁶⁴. En otros términos, hace falta una apuesta colectiva generosa y actuar siempre *como si* pudiéramos ensamblar la estructura dislocada del mundo y curar las heridas de la humanidad y aun del planeta. Ya ni siquiera se trata de convertir la necesidad en virtud, sino de comprender que un poco de virtud es urgente para sobrevivir y que no queda otra que intentarlo, a pesar de los muchos pesares...

63 Ontiveros y Guillén, 2012.

64 Judt, 2011: 219.

Referencias

- Aguilera Klink, Federico (2013) “Para una rehumanización de la economía y la sociedad”, *Mediterráneo Económico*, vol. 23, (mayo), pp. 23-25, accesible en la red.
- Aly, Götz (2006) *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*, Barcelona: Crítica.
- Arendt, Hannah (1995) *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós-ICE de la UAB.
- Balandier, Georges (1994) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2003) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Gedisa.
- (2006) *Vida líquida*, Barcelona: Paidós.
- Blom, Philip (2010) *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente 1900-1914*, Barcelona: Anagrama.
- Castells, Manuel (2009) *Comunicación y poder*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cereda, Ambrogia (2013) “El consumidor de publicidad”, en Flamarique y Oliveira-Martins (eds.), *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 195-209.
- Clough, Patricia T. y Halley, Jean (eds.) (2007) *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham (NC): Duke University Press.
- Della Porta, Donatella y Diani, Mario (2011) *Los movimientos sociales*, Madrid: UCM-CIS.
- Echarte, Luis E. (2013) “*Homo Technologicus*. La psiquiatrización del paciente en la sociedad de consumo”, en Flamarique y Oliveira-Martins (eds.), *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 261-293.
- Escario, José Luis (2012) *Paraísos fiscales*, Madrid: Fundación Alternativas-Editorial Catarata.
- Espinosa Rubio, Luciano. “El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 26-2 (2007): 79-101.

- _____ (2010) “El desafío del posthumanismo. En relación con las nuevas tecnologías”, en Aullón de Haro, P. (ed.), *Teorías del humanismo*, vol. 3, Madrid: Verbum, pp. 583-615.
- _____ “Naturaleza e historia hoy: la crisis ecológica”, *Azafea. Revista filosófica* 13 (2011): 109-129.
- Felber, Christian (2010) *La economía del bien común*, Bilbao: Deusto.
- Flamarique, Lourdes y d’Oliveira-Martins, María (eds.) (2013) *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Flamarique, Lourdes (2013) “La relación política: de la representación política universal a las ciberrevoluciones”; en Flamarique, Lourdes y d’Oliveira-Martins, María (eds.) *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 53-73.
- Gómez Cabranes, Leonor: “Las emociones del internauta”; en Flamarique, Lourdes y d’Oliveira-Martins, María (eds.) *Emociones y estilos de vida. Radiografía de nuestro tiempo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 211-243.
- Han, Byung-Chul (2014) *Psicopolítica*, Barcelona: Herder.
- Hardt, Michael y Negri, Toni (2011) *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid: Akal.
- Hochschild, Arlie R. (2008) *La mercantilización de la vida íntima*, Buenos Aires: Katz.
- Hobsbawm, Eric (2002) *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona: Crítica.
- Illouz, Eva (2008) *Saving the Modern Soul*, Berkeley: University of California Press.
- Imbert, Gerard (2010) *La sociedad informe. Postmodernidad, ambivalencia y juego con los límites*, Barcelona: Icaria.
- Innerarity, Daniel (2002) *La transformación de la política*, Barcelona: Península.
- _____ (2004) *La sociedad invisible*, Madrid: Espasa.
- Judt, Tony (2008) *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid: Taurus.
- _____ (2011) *El refugio de la memoria*, Madrid: Taurus.
- Klein, Naomi (2007) *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona: Paidós.

- Krugman, Paul (2004) *El gran engaño*, Barcelona: Crítica.
- Levi, Primo (2005) *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: El Aleph.
- Ontiveros, Emilio y Guillén, Mauro (2012) *Una nueva época. Los grandes retos del siglo XXI*, Barcelona: Galaxia-Gutenberg.
- Pardo, José Luis (2004) *La regla del juego*, Barcelona: Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores.
- (2007) *Esto no es sólo música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Piketty, Thomas (2013) *Le capital au 21 siècle*, Paris: Editions du Seuil.
- Ralston Saul, John (2012) *El colapso de la globalización y la reinención del mundo*, Barcelona: RBA editores.
- Ridao, José M^a. (2014) *La estrategia del malestar. El capitalismo, desde la caída del Muro hasta la crisis financiera*, Barcelona: Tusquets.
- Sassoon, Donald (2006) *Cultura. El patrimonio cultural de los europeos*, Barcelona: Crítica.
- Schirmacher, Frank (2014) *Ego. Las trampas del juego capitalista*, Barcelona: Ariel.
- Taylor, Charles (1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- Sennett, Richard (2011) *El declive del hombre público*, Barcelona: Anagrama.
- Traverso, Enzo (2012) *La historia como campo de batalla*, México: FCE.
- Vargas Llosa, Mario (2013) *La civilización del espectáculo*, Madrid: Punto de Lectura.
- Vattimo, Gianni (2013) *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder.
- Wilkinson, Robert y Pickett, Kate (2009) *Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid: Turner.

Sandra Pinardi

Universidad Simón Bolívar. spinardi@usb.ve

ACERCAMIENTO A UNA POSIBLE DESARTICULACIÓN DEL LENGUAJE, DESDE Y EN UNA POSIBLE “ANIMALIDAD” DE LA IMAGEN

Resumen: Este artículo indaga acerca de la posibilidad de reconfigurar, en el mundo contemporáneo dominado por las imágenes y la sobre denominación de los discursos, un “momento” o una “dimensión” creadora –*poética*, quizás– para el lenguaje –la palabra y la imagen– tanto en la relación que este tiene con el mundo (la realidad o lo real) como en su propia función signifiicante o significadora. Una dimensión *poética* desde la que poder fisurar no solo la espectacularidad en sus diversas formas de dominio, en su inscripción policial y en su dinámica mercantil, sino también la inmediatez y el exceso con el que los discursos ideológicos transforman el devenir en archivos y registros. Para ello, exploramos en la “cuestión animal” desde la mirada de Giorgio Agamben, y en el desarrollo teórico del arte contemporáneo.

Palabras clave: cuestión animal, Agamben, arte contemporáneo, imagen, lenguaje, experiencia

APPROACH TO A POSSIBLE DISLOCATION OF LANGUAGE FROM AND IN A POSSIBLE “ANIMALITY” OF IMAGE

Abstract: This article inquires about the possibility of reconfiguring, in the contemporary world dominated by images and the over-denomination of discourses, a creative “moment” or “dimension” for language –word

and image— both in the relationship it has with the world (reality or reality) and its own signifying function. A *poetic* dimension from which fissure not only the spectacle in its various forms of domination, in its police registration and its commercial dynamics, but also the immediacy and excess by which the ideological discourses transform the future in archives and records. To achieve this objective, we explore the “animal question” from the perspective of G. Agamben, and the theoretical development of contemporary art.

Key words: Animal question, Agamben, Contemporary art, image, language, experience.

1. Circunscripción

Una acotación inicial. Esta presentación es un intento, una exploración, se origina en el extraño sentimiento de “desazón” que me ha producido, en estos últimos largos años, vivir en un “lugar” ahogado —y también obliterado— en palabras y discursos, denominaciones y re-denominaciones; un lugar que se pierde, se diluye —en el que me pierdo y que pierdo, en el que me diluyo y que se me diluye—, y en el que me asalta una fuerte sensación de abandono. La respuesta personal ha sido, ante tanta incompreensión —tanto destierro—, aferrarme a las cosas más cercanas, más privadas, aquellas cosas que se me presentan con cuerpo y carne: lecturas, clases, amigos igual de perdidos que yo. Así la desazón se ha convertido en encierro, lo público se ha hecho inaccesible, los lugares compartidos cada vez más reducidos, las áreas por las que transitar —real y simbólicamente— siempre más estrechas y escarpadas.

Esta exploración, entonces, no busca otra cosa que reflexionar acerca de la posibilidad de “desarmar” estos lugares de “puros discursos”, de “desmontar” si fuera posible las hiperescrituras y su ausencia de corporalidad y sentido, de despojarnos del exceso de producciones simbólicas, movidos por el deseo de recupe-

rar –como sentido inapelable, como significación– la textura y consistencia de nuestra vida cotidiana, del tejido que une –y nos une– al mundo, de esa “realidad” que se hace de cosas y cuerpos, de experiencias y memorias, de miradas y contactos. Pero para “recuperar” –y “recuperarse”– de los tornados discursivos, de los huracanes ideológicos y sus efectos devastadores, creo que se hace necesario volver a indagar, volver a pensar, volver a leer las relaciones entre palabra o imagen o lenguaje y realidad o experiencia o mundo; se hace necesario, diría Husserl, “retornar a las cosas mismas”.

Debo hacer otra aclaratoria, la idea que subyace a esta investigación se la robé a un amigo, a Luis Enrique Pérez Oramas, el curador de la 30ª Bienal de Sao Paulo.

2. Introducción

Primero, creo necesario señalar que la pregunta que subyace a este texto, y que también indica el “lugar” al que quisiera llegar (el proyecto), no es otra que la de saber si podemos, en este mundo contemporáneo dominado por las imágenes y las conectividades, e instalado en la “sobredenominación”¹ de los discursos y sus usos simbólicos, reconfigurar un “modo”, o un “momento” diferente para el lenguaje –para la palabra y la imagen–, tanto con respecto a la relación que tiene el lenguaje con el mundo (la realidad) como en su propia función significante o significadora. Una suerte de dimensión *poética* desde la que poder fisurar –o enfrentar o poner en crisis– no solo la espectacularidad y sus diversas formas de dominio, su inscripción policial y su dinámica mercantil, sino también el exceso con el que los discursos ideológicos convierten lo cotidiano (lo común) en archivos y la

1 Para comprender el término “sobredenominación” tendremos que retomar una idea de Walter Benjamin, de acuerdo a la que define el mundo moderno –y contemporáneo– como una “espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones” que, debido a un exceso de ideas y palabras, termina ocultando el sentido y el significado propio de lo real, y pretende anular su resistencia. Esta sobredenominación se realiza como tecnificación y formalización excesiva.

memoria en patrimonio, con la finalidad de reordenar las relaciones entre lenguaje y existencia, y con ello los modos de comprender los distintos lugares donde se juegan la vida humana y las experiencias. Un momento *poético* para el lenguaje a partir del cual poder dar lugar a un “espacio de crítica” –a un límite inquietante– que inscriba en esta “realidad estetizada” diversos modos de comprensión y enunciación, distintas maneras desde las que, a lo mejor, poder obrar decisivamente de otro modo en el mundo.

Esa pregunta subyacente, y ese lugar esperado, no son otra cosa que la búsqueda de un modo del lenguaje desde el que atender a algo que, a falta de mejor nombre, voy a llamar “lo real”, un modo menos establecido en el dominio ideológico –en la soberanía o en la presencia– en el que los discursos –y sus operaciones– puedan dar cuenta de la existencia cotidiana dando lugar tanto a su condición elusiva, siempre diversa y provisional, como al hecho de que se alimenta, se nutre, de todas esas “cosas” indiferentes con las que tropieza en su recorrido. Por ello, no tengo una tesis específica que quiera demostrar, no hago una exploración detallada acerca de algunos autores o teorías, tampoco es un análisis sobre la situación de la imagen o la del arte en el mundo contemporáneo, ni un catálogo de sus manifestaciones o de aquello que las obras pretenden decir. Por el contrario, es un pequeño intento de solicitar² –o indagar– en el *lugar* y el *cuerpo* que es el arte contemporáneo –en tanto situación no espectacular, en tanto que “potencia de significación”– acerca de sus operaciones, estrategias, tácticas, actuaciones con las que acontece –y se convierte en acontecimiento–, un intento de explorar –o demandar– acerca de cuáles

2 Para explicar la idea de solicitud, me permito apropiarme de una cita de Martín Heidegger y utilizarla en un contexto totalmente distinto: “...una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, se anticipa a su poder-ser existensivo, no para quitarle el “cuidado”, sino para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él.” (Heidegger, 2009: 147).

son aquellas “decisiones existenciales” que le permiten, en algunos casos, convertirse en un “momento de realidad” que nos obliga a re-pensarnos y re-pensar el mundo en que vivimos. Rastrear así mismo la forma en que comprende los “objetos” y “fenómenos” de y con los que trata, cómo hace para inscribirse en el mundo a la manera de un intersticio –de lugar incierto, de umbral–, como un “cuerpo” hecho para “lo común” (para la comparecencia anónima de todos). De lo que se trata es de ver cuál sería el modo del lenguaje que nos permitiría organizar una presencia compartida, que sea (para decirlo con Levinas) “de otro modo que el ser o más allá de la esencia” (que se instale fuera de la identidad, más allá de las certidumbres, que se haga “comunicabilidad” y se aleje definitivamente de las instrucciones ideológicas).

Esta “pregunta” y este “lugar” no constituyen una indagación “original”, por el contrario, por una parte, provienen de las sugerencias y sospechas elaboradas por gran cantidad de pensadores a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y en estos últimos años; por la otra, provienen también de las pretensiones –de los deseos– que dirigieron secretamente el arte moderno y que han configurado, en gran medida, las maniobras y fórmulas del arte contemporáneo, a saber, aquello que podríamos llamar su “eficacia crítica”, su capacidad para “poner en crisis” los discursos dominantes de la cultura, para mostrar sus sombras y fisuras.

En este sentido, al hablar de una cierta “animalidad” de la imagen estoy “sustrayendo” de ambas tradiciones, del pensamiento y del arte contemporáneo, una “cuestión” –una problemática– sobre la que tratan explícitamente, y que utilizo “alegóricamente” con la finalidad de indagar si esa específica manera de proceder la imagen pudiera propiciar una “acción” al interior de los discursos –de la hipertextualidad y del espectáculo– que pueda “arruinarlos”³, no porque los extinga sino más bien porque pueda situarles un límite y exigir, con ello –y no en contra de ello– otra forma de inteligencia, otro modo de pensamiento,

3 “La experiencia de la alegoría, que se adhiere a las ruinas, es propiamente la experiencia de la transitoriedad eterna.” (Benjamin, 1982: J67, 4).

otra actuación para las construcciones ideales. Por ello, de los pensadores contemporáneos que tratan la “cuestión animal”, tomo algunas sugerencias y dejo otras; igualmente, de eso que llamamos “arte contemporáneo” –pensado como categoría y no cronológicamente–, tomo solo algunos elementos (algunas pretensiones o deseos). Con esto quiero aclarar que mi pregunta no pretende indagar acerca de la distinción entre lo humano y lo animal, mucho menos proponer algún tipo de animalidad o animalización de lo humano (en cualquier sentido que esto pudiera pensarse); por el contrario, se trata de proponer que el lenguaje, concebido como una acción propiamente humana –y no como un “sistema comunicativo”–, como el lugar de las *mediaciones* o articulaciones humanas, puede sustraerse de la dependencia que pareciera tener a significados ideales fijos y hacerse más bien un lugar de re-encuentro entre la vida y las significaciones, un modo de comparecencia y comunicabilidad.

La “cuestión animal” aparece en el pensamiento contemporáneo a partir de dos inquietudes. Por una parte, aquellas que con el nombre genérico de “post-humanismo” pretenden superar el “humanismo” desde diversas perspectivas, sea por el reconocimiento de las transformaciones radicales que el ambiente tecnológico genera en lo humano, o sea por las preguntas relativas al cuerpo, la experiencia y la existencia que el mundo contemporáneo y sus transformaciones –políticas, culturales o tecnológicas– imponen. En general, el “post-humanismo” afirma que es necesario desplazar la subjetividad de su posición central, desdibujarle su hipotética “solidez”, así como afirma que es necesario no solo rechazar la estructura dicotómica de pensar la realidad, sino colocar al hombre y su mundo en un entramado heterogéneo de “otros seres”, haciendo énfasis en una suerte de preminencia del *vivir-con-otros*. Por la otra, aparece como el efecto –o lo que quedó – de esa “memoria” acerca de ciertos momentos históricos en los que la idea de “hombre” y sus discursos ideológicos han servido para sancionar tratos in-humanos (casi animales) a ciertos grupos de hombres. En cualquier caso, el post-humanismo en general, y la “cuestión animal” en particular, constituye un desafío a las estructuras mismas de

constitución política y cultural contemporáneas (pone en entredicho la soberanía de los discursos y de sus mecanismos de dominio), ya que contiene necesariamente una tematización acerca de la vida y sus formas, de su fragilidad, y de los modos de la experiencia.

Del arte contemporáneo rescato esa búsqueda gracias a la que la “obra de arte” no se piense ya como un objeto, una cosa, una imagen (una expresión o una representación), sino como un acontecimiento, un evento, que tiene en la cosa, el objeto o la imagen su “dispositivo”, aquello gracias a lo que se produce; así como la idea de que las “obras” acontecen “con otros” y “para otros”, lo que implica que su realización está determinada por el sistema de vínculos, de conexiones, que logra establecer con otros espacios de la realidad, con otras imágenes y discursos; por último, rescato su “espacialidad”, el hecho de que sea fundamentalmente una “práctica” –*praxis*– del espacio, que se hace –se produce– para que algo otro *tenga lugar* o para *dar lugar a* algo otro, es decir, que se instituye e instaure como una escena para que algo distinto suceda.

3. Acerca de la animalidad

Pretendemos, como dice el título de este texto, acercarnos *a una posible desarticulación del lenguaje, desde y en una “animalidad” de la imagen*. Eso no quiere decir otra cosa que la de poder pensar un momento distinto de enunciación al interior del lenguaje mismo. Es pertinente preguntar ¿por qué hablar de una “animalidad” de la imagen? Debemos, entonces, explicar por qué hablar de animalidad.

Ciertamente, para muchos pensadores contemporáneos, entre los que podemos nombrar a Foucault, Deleuze y Guattari, Derrida, Irigaray, Agamben, Stolerdijk o Espósito –y también, en cierto sentido, a Nietzsche, Heidegger, Bataille y Levinas–, algunas preguntas cambiaron radicalmente, tanto de contenido como de “lugar de enunciación”, en el momento en que ciertas certezas y “supuestos” fundamentales del pensamiento tradicional fueron

puestos en duda por el devenir mismo de la cultura y las formas de vida humana. Todos ellos se proponen explícitamente deconstruir, refigurar o reformular esos supuestos y certezas, y uno de los mecanismos con el que acometen esa empresa es el de comprender otra vez, nuevamente y quizás de modo distinto, qué es –qué significa y qué implica– el lenguaje en el hombre, cómo opera y procede. En este sentido, han sugerido que habría que indagar nuevamente (y desde puntos de vista distintos) acerca del lenguaje, especialmente en relación a su papel en las determinaciones “antropológicas”, en relación al lugar que ocupa en la construcción de lo humano o en su delimitación esencial o identitaria. Es importante apuntar que, en la mayor parte de estos pensadores, esta indagación está explícitamente vinculada con su pensamiento ético y político. Involucra, en este sentido, un desplazamiento en el que el pensar político y ético se hace cargo de aquello que Foucault designó como biopolítica⁴, a saber, aquel ejercicio de dominio (del poder) para el que la vida simple –el cuerpo y sus afectaciones– es tanto un objeto de cálculo como un objeto de captura y que, por ello mismo, involucra estrategias y operaciones que desarticulan –dislocan y también interrogan– constantemente el umbral –o la división– entre lo animal y lo humano.

En este sentido, en gran parte de estos pensamientos el tema de la “animalidad” se vincula con el lenguaje y sus operaciones. Por ejemplo, Deleuze y Guattari, en la delimitación de la idea de rizoma⁵, se hacen eco de algunas proposiciones que hiciera

4 Ver Foucault (2003) *Defender la Sociedad*.

5 “Un rizoma no comienza y no termina, siempre está en el medio, entre las cosas, es un ser-entre, un intermezzo. El árbol es filiación, pero el rizoma es alianza, únicamente alianza. El árbol impone el verbo “ser”, pero el rizoma tiene por tejido la conjunción “y... y...y...”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para des-enraizar el verbo ser (...). Entre las cosas, no designa una relación localizable y que va de uno a otro, y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que lleva uno al otro, arroyo sin comienzo ni fin, que corre sus orillas y toma velocidad entre las dos” (Deleuze y Guattari, 1977: 29).

Fernand Deligny⁶ en los años setenta, quien entre otras cosas y hablando acerca del cine sugirió:

LA IMAGEN, LOS ANIMALES. O bien, podría ser que la imagen está en el reino animal... es sin duda muy cierto: ella incumbe profundamente a la memoria de la especie, y la memoria de la especie es de algún modo común entre todas las especies, y comprende a la especie humana... La imagen es aquello por lo que la especie a pesar de todo persiste... es un rastro... una huella que espera, al acecho...⁷

Esta idea, y algunas de las “imágenes” que Deligny produjo tanto en dibujo como en cine, parecen proponer que las imágenes (al menos cierto tipo de imágenes), a la manera de los rastros –las huellas– que dejan los animales en los lugares por los que pasan y que les permiten marcar territorios y definir sus movimientos vitales, constituyen un “acervo” –una pertenencia, un patrimonio– de la “especie humana” gracias al que acontece una conexión con la existencia, y un “saber de la vida”, un modo de *ser-lenguaje* que excede los sistemas ideológicos y simbólicos –el modo propio de la representación– para darse como gesto⁸, como medialidad, como un modo que no está definido por los conceptos o ideas, y en el que lo que se comunica es la comunicabilidad misma, el actuar comunicativo, es decir, la pura potencia de poder decir. Al hablar de “animalidad”

6 Fernand Deligny fue un escritor, educador y cineasta francés que dedicó gran parte de su vida a tratar niños y jóvenes difíciles, con problemas de comunicación y deficiencias en cuanto a su capacidad de vida en sociedad: niños y jóvenes delincuentes y con autismo.

7 En un texto acerca de sus propósitos recogido por Serge Le Péron y Renaud Victor, aparecido en *Les Cashiers du cinema*, No. 428, en Febrero de 1990, y que lleva por título: "Ce qui ne se voit pas (Eso que no se ve)".

8 En el artículo “Notas sobre el gesto”, publicado en *Medios sin Fin*, Agamben nos dice: “El gesto es la exhibición de una pura medianidad: es el proceso de hacer visible un medio como tal...permite el advenimiento del estar-en-un-medio del ser humano y abre así el espacio de la dimensión ética (...) El gesto es la comunicación de una comunicabilidad. Precisamente, no tiene nada que decir, porque lo que se muestra es el ser-en-el-lenguaje de los seres humanos como pura medialidad...”

no hay, entonces, la intención de promover una animalización, tampoco de establecer una indiferencia entre el animal y el humano, mucho menos de promover una “ausencia de lenguaje” o de “palabra”; por el contrario, lo que se intenta es pensar un modo no-intencional del lenguaje (pura comunicabilidad) que no sea una producción subjetiva o inmanente, tampoco que pueda elaborarse ni determinarse ideal, racional o presencialmente, sino que, por el contrario, y siguiendo a Levinas⁹, sea un modo del lenguaje en el que *el decir* es lo propiamente dicho, sea una actuación originaria del lenguaje en tanto tal. En este sentido, en nuestro uso de la idea de “animalidad” –límite y frontera del lenguaje– lo que resuena es la pretensión, a lo mejor errónea, de comprender el lenguaje como comunicabilidad y potencia del poder decir (y no como significado), como potencia de transformación –polémica y deliberativa– del mundo.

Igualmente, Jacques Derrida, en su texto *El animal que luego estoy si(gui)endo*¹⁰, reconstruye en la tradición filosófica occidental el modo cómo esta –la filosofía– ha trazado la línea que divide al animal del humano desde la idea de “*logos* o de lenguaje” (y desde la posibilidad o imposibilidad de autobiografarse, de decir-se), por lo cual ha convertido al animal en sujeto de sometimiento y domesticación. Este recorrido por la tradición filosófica lo realiza para proponer, por una parte, que la “cuestión animal” no es una pregunta entre otras, sino que es un problema decisivo para el pensamiento contemporáneo en la medida en que trata acerca de la fragilidad y sufrimiento propio de la vida; y por la otra, para mostrar que la metáfora del animal funciona como un límite para nuestro lenguaje y nuestro mundo (y para lo instituido *desde y en él*), es decir, para “lo humano” el “animal” es una *exterioridad* que no entra a formar parte de su definición ni lo constituye, pero que lo circunda y lo emplaza,

9 “...será necesario remontarse al Decir que significa antes de la esencia, antes de la identificación (...) Se trata de una significación referida al otro en la proximidad que decide sobre cualquier otra relación, que se puede pensar en tanto que responsabilidad para con el otro y se podría llamar humanidad...” (Levinas, 2005: 97).

10 Derrida, 2008.

que lo rodea, lo acecha y lo vigila, y que está siempre “presente en su no presencia” (a partir de una cierta “comunidad” en el cuerpo y la sensibilidad, en la fragilidad y la muerte). En otras palabras, en la “cuestión animal” se juega y, por tanto puede también pensarse, el problema de la exterioridad. En el difícil límite con el animal –con lo animal o la animalidad– aparece entonces lo “real” como algo con lo que mantenemos una conexión paradójica, y de algún modo, para Derrida esta animalidad hace pensable –pone en juego– un modo de comprender el lenguaje que está delimitado a partir de dos elementos: por una parte, el lenguaje es aquello que inscribe un *heme aquí*, una enunciación indicativa del “sí mismo”, como “nombre” y posibilidad de autobiografarse, de decir-se; por la otra, el lenguaje es historicidad, es una marca que no se agota o se consume en el presente –y la presencia– de su inscripción, sino que más allá del sujeto empírico que enuncia tiene la fuerza de quebrar su propio contexto, sea este “real” o semiótico, y es por ello mismo siempre en alguna medida inapropiable.

Cuando Deleuze y Guattari plantearon este problema de lo animal, advirtieron que podía convertirse en una apuesta estratégica –un agenciamiento– para el pensamiento contemporáneo, debido a que permitiría elaborar una “teoría” de lo anómalo (de lo exceptuado, de lo diferente), que diera lugar a repensar los modelos de comprensión humanos (pensamiento, conocimiento, discurso, política o ética). Esta teoría de lo anómalo¹¹ involucra re-direccionar nuestra comprensión del lenguaje desde la “mismidad” y el significado, hacia sistemas rizomáticos plurales tales como las estructuras de redes, en las que cualquier punto puede conectarse con otro punto cualquiera. Sugieren, entonces, pensar la animalidad (y la relación hombre-animal) desde las ideas de territorialidad (producción de territorios)¹² y

11 Expuesta principalmente en Deleuze y Guattari, 1977.

12 La concepción de territorio que desarrollan Deleuze y Guattari, desde la “cuestión animal” está pensada como una construcción dinámica, entre variables hereditarias y aprendidas, que posibilita la supervivencia y expansión del “sujeto” del territorio. En este sentido, la “producción de territorios” se entiende a partir de la Etiología, destacando la importancia

de contagio, gracias a lo que en la realidad se comprende y se piensa a partir de conexiones dinámicas, de generación de diferencias siempre en crecimiento y propagación, de un devenir en continua creación y transformación. Se interesan en el animal como fenómeno anómalo, como fenómeno de borde, como un devenir que le posibilita al hombre pensar la cultura y pensarse a sí mismo en términos de pluralidad, y que le permite también pensar la existencia como heterogeneidad de recorridos, desplazamientos, fugas, flujos. El tema de lo “animal” le permite a Deleuze y Guattari elaborar un pensamiento que re-inventa permanentemente la cotidianidad, capaz de abandonar las categorías dicotómicas así como la preminencia de la presencia, la esencia y el sedimento y encargarse de las carencias, los procesos, la acción y el movimiento.

De todos los pensadores que han indagado acerca de la “cuestión animal” y del post-humanismo, el que más me interesa es Agamben¹³, quien busca contrarrestar la “soberanía” de la subjetividad, que se ejerce a través de las estructuras jurídico-normativas, desarmando la comprensión instrumental del lenguaje desde la que se da un predominio de lo ideal (del significado) y una comprensión de la realidad en términos textuales (discursivos). Agamben se hace cargo de la distinción entre hombre y animal –en términos político-éticos–, a partir de dos ideas

del territorio en el comportamiento animal. La “animalidad” implica un nuevo modo de concebir el territorio en el que este no es solo una construcción racional dependiente del hombre, sino que es una “condición de posibilidad” para la supervivencia, el medio necesario de conexión con el exterior en el que intervienen simultáneamente cualidades innatas (heredad) y cualidades adquiridas (socialidad), debido a lo que pareciera adquirir una condición ontológica más originaria que la de la subjetividad que hace posible. En consecuencia es una especie de noción deshumanizada de territorialidad.

- 13 Giorgio Agamben. Filósofo italiano, quien ha dedicado gran parte de su producción teórica a indagar acerca de los problemas de la “vida humana” y acerca del lenguaje en tanto que instancia de delimitación de lo propiamente humano, en obras como: la trilogía de *Homo Sacer* y *Lo abierto. Del hombre y del animal*.

propuestas por Benjamin¹⁴ en los años treinta: el problema de la “vida nuda” y el de la “experiencia expropiada”, en una reflexión que en vez de oponer dos tipos de “seres”, delimita dos “formas de vida”. Afirma, en este sentido, que “Sólo es posible oponer el hombre a otros seres vivientes... porque algo así como una vida animal ha sido separada en el interior del hombre”¹⁵. Esta separación al interior del hombre mismo es lo que llamará “máquina antropológica” o antropogénica: una maquinaria conceptual que funciona construyendo “lo humano” a partir de la oposición –y la “cesura”– entre hombre y animal al interior del hombre mismo, y que culmina escindiendo al hombre de su propia vida y fijando “lo propiamente humano” en una concepción ideológica que oblitera cualquier “forma de vida”.

A partir de la afirmación de que la división entre lo animal y lo humano es un constructo ideológico que se realiza al interior del hombre, y en virtud del cual su propia vida es capturada¹⁶, Agamben propone que ya no se puede pensar al hombre biológicamente (como el acoplamiento de un cuerpo viviente y un alma), tampoco ontológicamente (como existente o fabricante de mundos), sino como un entre: una “zona de indistinción”, un lugar de mediaciones entre cuerpo viviente y existente, que nunca es algo substancial sino potencialidad y actuación. En efecto, su indagación se transforma en una búsqueda que no pretende delimitar una noción de lo humano –tampoco de lo no-humano– sino, por el contrario, examinar las consecuencias prácticas –políticas y éticas– que se generan al escindir al hombre de su propia vida, y al convertirlo en un “algo” ya siempre previamente determinado. Nos dice:

Tenemos que aprender a pensar... práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre si siempre es el lugar –y, al

14 Ver Benjamin (1991) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*.

15 Agamben, 2005: 35.

16 La idea de captura involucra un modo peculiar de exclusión. Una “captura” es una posesión que está siempre negada o anulada, y con la que entonces se establece una conexión que es pura imposibilidad, y se da un hiato en el que toda formación o sentido se abisma.

mismo tiempo, el resultado— de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo —en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos. Y, tal vez, también la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de alguna manera, de aquella —más oscura— que nos separa del animal¹⁷.

Pensar esta maquinaria de separación —y, desde ella, preguntarse por lo humano en términos de acción y potencialidad— podría, a decir de Agamben, orientar una nueva (y más certera) comprensión de la “cultura moderna” (y de sus fisuras), de la relación del hombre con su propia vida, con su experiencia.

En dos libros: *En lo que queda de Auschwitz* y *Lo abierto. El hombre y el animal*, Agamben examina la compleja topología, en el mundo moderno, de la conexión entre la ley (las estructuras jurídico-normativas y cualquier aparato ideológico) y la vida (las formas de vida del hombre), e investiga cómo —o de qué manera— esa topología genera determinadas estrategias políticas —una estructura lógico-política de exclusión y auto-reconocimiento— que terminan por afirmar regímenes biopolíticos cada vez más perversos, en los que las instituciones erigen y sostienen su soberanía, su poder y dominio, capturando la vida —y la experiencia— de los hombres. Llega a la conclusión de que la máquina antropológica, en tanto que dispositivo civilizatorio, ha producido un espacio de excepción al interior de lo humano mismo, gracias a que lo que se obtiene no es “...una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluida de sí misma, tan solo una vida desnuda”¹⁸. Así, ese constructo ideológico que es lo “humano” es el producto de la expropiación de su “vida”. Esta operación de la “máquina antropológica” occidental es, fundamentalmente, una operación *en y del* lenguaje, que se ejercita específicamente a través de la captura del espacio de la significación y de su transformación en sólidos

17 Agamben, ob. cit., p. 35.

18 Agamben, 2002: 76.

discursos –textualidades– arbitrarios, en dispositivos de reconocimiento e identidad, de in-formación de la vida, que ocultan –tachan– la potencia sin contenido, impronunciable, que existe entre las cosas creadas. Es sobre ese espacio de la significación que la “máquina antropológica” talla, cincela y modela el sí mismo como pura identidad ideal.

Su objetivo, como decíamos, es situar la pregunta por el hombre no en la inquietante combinación de lo animal y lo humano, sino en las consecuencias prácticas que esta división o separación ideológica ha generado, produciéndolos a ambos (hombre/animal) como estatutos ideales, para entender –o proponer– que lo propiamente humano no puede establecerse en términos de una exclusión de su animalidad ni tampoco en la identidad o consistencia del *logos*, sino en un lenguaje entendido como potencialidad y actividad creadora, en eso “común” que pertenece a todos pero no puede ser propiedad de nadie (lo inapropiable), en una forma de vida siempre “arriesgada”, en virtud de la que, desde su propia condición vital, desde su desnudez, se aventura a “suspender” su relación predeterminada con el ambiente (los discursos), a despertar de su propio aturdimiento. Nos dice: “Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano”¹⁹. El hombre adviene esencialmente en un lenguaje que opera como apertura de toda clausura, por ello, para Agamben, la “cuestión animal” se convierte en un problema político decisivo, único capaz de conquistar una comprensión del lenguaje que, “fuera –o más allá– de la representación”, pueda dar lugar a un encuentro inédito y siempre renovado con la multiplicidad de rostros y seres concretos que siempre se nos presentan (con “lo común”), que siempre se presentan ante nosotros en su simple desnudez, como forma-de-vida. En este sentido, aboga por un lenguaje –y una exposición a él– que no se elabore como separación entre forma y contenido, entre significante y significado, entre idealidad y materia, en fin que no sea únicamente signo ni sistema, sino que sea actividad significativa y creadora.

¹⁹ Agamben, ob. cit., p. 129.

En efecto, Agamben encuentra que es en la suspensión de las decisiones soberanas acerca de la construcción de la representación en general (en la suspensión de la captura ideológica y discursiva del espacio de la significación) dónde hay una oportunidad para dar lugar a otras “formas de vida” en las que ese proyecto de ser de “otro modo que el ser”²⁰ (Levinas) encuentre un lugar en el mundo, entre-todos y para todos. Un lenguaje carente, y por ello mismo creador, que sea capaz de abrirse a su propia exterioridad y que opere como un movimiento de lo particular a lo particular, que se resista a la universalización, y que exponga y *dé lugar* a la fragilidad que es cada quien frente a otro, y que más que violentarlo en una representación prescrita, lo muestre en su despojo de representaciones, en su desnudez.

Retomando lo que hemos dicho hasta ahora, podemos decir que el uso de la idea de “animalidad” responde a la posibilidad de pensar un momento distinto de enunciación al interior del lenguaje mismo, en el que lo que se comunica es la comunicabilidad misma, el actuar comunicativo, es decir, la pura potencia de poder decir. La posibilidad de pensar para el lenguaje un “modo de ser” que le permita atender a la exterioridad y a “lo real”, lo inapropiable, sin agotarse o consumirse en el presente –y la presencia– de su inscripción, quebrando su propio contexto. Un lenguaje entendido como eso “común” que permite al hombre tener una forma de vida “arriesgada” en un pensamiento que re-inventa cada vez su cotidianidad (su contexto), y que es capaz tanto de abandonar las categorías dicotómicas como de destruir la preminencia de la presencia, la esencia, encargándose

20 Un proyecto que implica “salir” del lenguaje y los discursos de la esencia o el ente, del “algo”, para dar lugar a “...una recurrencia a sí a partir de una exigencia irrecusable del otro, un deber que desborda mi ser, deber que se convierte en deuda y pasividad extrema más acá de la tranquilidad, incluso de la tranquilidad relativa en la inercia y la materialidad de las cosas en reposo, inquietud y paciencia soportadas antes de la acción y la pasión. Es lo debido que desborda el tener, pero que hace posible el dar. Recurrencia que es “encarnación” y donde el cuerpo, por el cual es posible el dar, se hace otro sin alienarse, porque ese otro es el corazón –y la bondad– del mismo...”. (Levinas, 2005: 177).

de las carencias, los procesos, la acción y el movimiento. La posibilidad de re-delimitar (de abrir) el lenguaje más allá de la *deixis*, de la presencia y la lógica de la representación.

4. Aportes del arte contemporáneo

La actividad artística es epocal y mudable, cambia con los tiempos, tanto en su modo de aparecer como en sus funciones. En este sentido, el arte contemporáneo se distingue por llevar a cabo –cumplir– una de las aspiraciones de la modernidad artística²¹, aquella gracias a la que sus “obras” pretendían “poner en crisis” los discursos dominantes de la cultura (desde los epistemológicos hasta los políticos), con la intención de convertirse en un *lugar crítico* que pudiera, por una parte, evidenciar las sombras, errores y oscuridades de esos discursos dominantes –actuar como denuncia– y, por la otra, abrir el mundo en sus potencialidades, a su “aún no sido”²². Pero, para permanecer siendo un *lugar crítico* en este mundo dominado por la imagen y las realizaciones técnicas (fotografía, video, cine o las redes de información), en este mundo de los significados y de la hipertextualidad o las hiperescrituras (en esta *cultura de la apropiación semántica*) en el que podemos constatar una abrumadora crisis de las mediaciones (políticas, sociales, educativas), el arte contemporáneo ha tenido que modificar substancialmente su modo de operar, su condición ontológica, también sus pretensiones y deseos; ha tenido que reconfigurarse a sí mismo, y reconfigurar el lugar que ocupa en el entramado cultural, en la sociedad.

Arropado por el imperativo de continuar siendo un *lugar crítico*, el arte contemporáneo ha asumido diversas transformaciones y

21 Por “modernidad artística” entendemos aquello que la historia del arte denomina “arte moderno” y que podríamos situar epocalmente desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

22 No necesariamente pensado en términos de futuro, si no, como apuntaría Benjamin, en términos de una “inérita” o “nueva” forma de comprender lo ya sido, una “otra” –diversa– articulación de las relaciones que constituyen lo real.

desplazamientos: primero, ya no se propone como un “objeto”²³ sino como un “evento” –una experiencia–, para ello ha convertido la “cosa” que es en un “dispositivo”, en un “pre-texto” o un “mecanismo” desde el que generar, producir, el “acontecimiento” que buscan ser; segundo, los “objetos” que funcionan como dispositivos se conciben como registros que “dejan ver”²⁴ lo que no se ve a simple vista, y proceden a la manera humilde del testimonio, de esa acción puramente indicativa, que no es estructura ni discurso, sino mero gesto de recuperación. En este sentido, las obras de arte contemporáneas han dejado de ser un “en sí” para convertirse en un “con otros” o un “para otros”, han perdido su autonomía para depender, en su propia constitución, de diversas estructuras contextuales, sean estas fenomenológicas, discursivas o institucionales. En tanto que registro y testimonio, el arte contemporáneo busca que sus obras sean eventos que marquen, con algún grado de diferencia, los contextos en los que se inscriben, busca afectar y ser afectado; de modo tal que la “obra”, al

23 A saber, como una cosa, un artefacto. En el arte contemporáneo la obra no es reductible al objeto –a la cosa–, por el contrario, el artefacto se convierte en un mero dispositivo gracias al que será posible tener una experiencia, sea esta sensorial o intelectual. En este sentido, la “obra” en sentido estricto no es la cosa que se ve, sino el evento que sucede a partir de ver la cosa.

24 Walter Benjamin, en sus artículos sobre fotografía y cine, explica estas particularidades de la “imagen mecánica”. En este sentido, propone que tanto la fotografía como el cine, tanto gracias a su condición “obscena” como al hecho de que en ellas el “sujeto constituyente” es un puro mecanismo, los acontecimientos pierden la complejidad de su presencia y se dan analíticamente, es decir, se diluye lo que son como unidades de la experiencia: eventos o presencias compuestas a la vez de presentaciones y ocultamientos, y se exhiben desglosados en sus elementos constituyentes. En efecto, en la fotografía es posible ver lo “invisible”, por ejemplo, los distintos momentos del movimiento de la pierna de un caballo cuando corre (Muybridge) o el “vuelo” de una persona cuando salta sobre un charco de agua (Cartier Bresson), lo oculto, lo secreto o velado, se hace presencia, y en esa misma medida el “evento” se expone en su constitución interna, se hace visible en sus mecanismos, en sus procesos, en sus componentes, perdiendo de alguna forma esa unidad que lo constituye como un otro resistente a un absoluto dominio racional, y gracias a la que le es otorgada una significación o un sentido propio.

no ser ya “objeto”, no está destinada únicamente a la “lectura” o la “comprensión”, sino que pretende suscitar una experiencia en la que el sentido o la significación se produzca *desde y en* un entramado de relaciones de contigüidad, de cercanía, como aproximación; por ello, pretende ser un “evento político”.

No podemos decir, sin embargo, que el “arte contemporáneo” en su totalidad cumpla con su propuesta teórica. Por el contrario, hay que admitir que, en la mayor parte de los casos, esta búsqueda relacional y política del arte contemporáneo se ve domesticada ya que las “obras” que se realizan responden a los mismos parámetros canónicos de formalización y monumentalidad o recogen, en términos puramente *deícticos* –indicativos, sin elaboraciones–, algunos de los enunciados críticos de los discursos de las ciencias sociales o las humanidades. El arte contemporáneo, en muchos casos, es una suerte de “mercado enunciativo” en el que se banalizan los discursos y sus apuestas críticas, convirtiéndose en una mera denuncia que desfigura su propios temas y tesis. Muchos de estos artefactos son mercancías significantes que, no solo pueblan el mundo, sino que también lo narran, lo afirman, lo determinan o lo explican, y son consumidos de modo inmediato e irreflexivo, sin escorzos ni matices, convirtiendo el mundo del arte en un abismal juego de representaciones.

Sin embargo, igualmente hay que admitir que, en otros casos –pocos, quizás–, logra cumplir su promesa, produciendo unos “eventos” que logran ejercer su “condición crítica” al incorporarse al mundo como registros y testimonios, como “situaciones anónimas”, como espacios de convocatoria (para-todos) y en los que todos –cualquiera– puede hacer-se de una significación propia y de una experiencia. Obras del “obrar” con las que cada persona pueda realizar eso que el espectáculo le niega, es decir, una comprensión fundada en su propia experiencia, en su comparecencia; una significación que no es la reiteración de un significado o un discurso predeterminado (y que de alguna manera le da instrumentos para aprender a habitar en el espectáculo sin sucumbir a él). Es allí donde el arte contemporáneo aparece como un lugar de comparecen-

cia y comunicabilidad, de contacto, y como un medio común a una pluralidad de singularidades, y también de singulares. En este sentido, estas obras se formulan como hechos para la sensibilidad que ocupan semántica y físicamente los espacios en los que actúan, no como signos o símbolos (contenidos y continentes expresivos), sino como marcas, rastros, pistas de una experiencia inquisitiva e interruptora, que da lugar a una comunicación sin significado pre-establecido, esencialmente incompleta, y elaborada –cada vez– en los marcos del contacto y articulación con el mundo.

Lo que caracteriza estas obras es que, siendo registros y humildes testimonios fragmentarios, aparecen como unos artefactos opacos (es decir, resistentes al reconocimiento y la interpretación predeterminada) cuyo sentido es siempre concreto, provisional y circunstancial. En efecto, no se dan como presencias ni representación –justamente porque son registros y testimonios–, no se erigen simbólicamente, sino que se realizan como ocupación, como el aparecer de un *lugar donde algo otro tiene lugar*, a la manera de una obra cinematográfica, que como bien dijo Benjamin o Deligny no se observa ni se entiende, sino que desencaja, desajusta, pregunta, solicita, inquieta, reclama. Por ello, en estas obras contemporáneas lo mundano se hace “citable”, sobre-vive a su presencia y a su acontecer originario, para reinscribirse nuevamente en la transitoriedad del mundo siendo “otro de sí”, transponiéndose como *por-venir*.

En este sentido, el arte contemporáneo inscribe –o se hace de– un tipo de imagen que es una suerte de “grado cero del lenguaje”, un actuar originario²⁵ o esencial en el que el lenguaje pierde su intencionalidad, así como su condición simbólica, técnica e instrumental, su finalidad discursiva, para situarse o aparecer como un “registro” –una súbita detención– cargada de dinamismo y tensiones, de temporalidad, de una performatividad inten-

25 “Originario” lo entendemos en el sentido que le da Heidegger en *El origen de la obra de arte*: “Origen significa aquí aquello a partir de donde y por lo que una cosa es lo que es y tal como es. Qué es algo y cómo es, es lo que llamamos su esencia. El origen de algo es la fuente de su esencia” (p. 37).

siva y dispuesta necesariamente al *por-venir*; una imagen que se hace, como diría Agamben (y también Deligny), *res gesta*: “des-presentación”, evacuación y expansión “póstuma”. Por ello, estas prácticas artísticas ofrecen un modelo (solo un modelo) para re-pensar los usos del lenguaje más allá de los ejercicios de dominio. Este “modelo” me sugiere una suerte de “animalidad” relativa propiamente a la imagen, y que tiene que ver con el hecho de que estas prácticas no son la representación de un significado o la encarnación de una idea, sino el lugar de una comparecencia, de una sensualidad compartida y comunicada. Siendo artefactos encerrados en una forma, artefactos finitos, tienen sin embargo la peculiaridad de estar abiertos a una diversidad incontable de miradas e interpretaciones, por ello lo que acontece –la obra en sentido estricto, el evento– es un conjunto de figuras que no pertenecen ni al espectador ni al dispositivo, sino que concretan y realizan distintas parcelas del ser-con (de lo común).

5. Una posible desarticulación del lenguaje, desde y en una posible “animalidad” de la imagen

Como decíamos al inicio, esta indagación tiene que ver con la posibilidad de inscribir en el lenguaje un mecanismo –una operación– que permita su desplazamiento, su apertura, su transformación, y que recupere en lo fáctico, desde las cosas y en la dureza de los hechos, un espacio o un momento de des-colocación de los espectáculos y los discursos ideológicos, de los significados hechos mercancías. Este desplazamiento involucra trasladarse a espacios fronterizos, intersticiales; uno de ellos es el de la intersección entre pensamiento y prácticas artísticas. Para acercarnos a pensar este espacio fronterizo y cómo podría acontecer esa intersección entre pensamiento y prácticas artísticas, volveremos a tomar algunas indicaciones de Agamben.

Agamben concluye su libro *Lo abierto. El hombre y el animal* con la siguiente afirmación: “Hacer inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significa (...) ya no buscar nuevas –más eficaces o más auténticas– articulaciones, como exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– al

hombre y al animal, aventurarse en este vacío...”²⁶ Significa, entonces, entender lo humano –especialmente el lenguaje– fuera de las “construcciones ideológicas” y fuera, también, de las necesidades corporales: del gasto y del gozo²⁷, como un vacío que no es “ausencia” sino potencia de decir; entender el lenguaje, entonces, como el “tener que *hacer-se* con y en el mundo”²⁸. Para aventurarse en este lugar que es lenguaje Agamben propone un “experimento ontológico-ético” que tiene dos formulaciones: pensado en términos de experiencia, se concibe como una suerte de *experiencia de infancia*²⁹ (experiencia de la mudez y del encuentro con el darse mismo del lenguaje); pensado existencialmente, se propone como una apertura a reconocerse como siendo propiamente un *ser-en-el-lenguaje*³⁰, y lo denomina *experimentum linguae*³¹. En este “experimento ontológico-ético” encontramos un modelo para la intersección entre pensamiento y prácticas artísticas.

26 Agamben, ob. cit., p. 72

27 Ver Levinas (2000) *Totalidad e infinito*.

28 Apelando a la facticidad heideggeriana, pero diferenciándose de ella en la medida en que estamos hablando del “poder hablar”, del lenguaje humano.

29 Agamben define esta experiencia como una “in-fancia de la experiencia”, que debe ser comprendida como la experiencia originaria del lenguaje y, con ella, de lo humano. “La infancia a la que nos referimos no puede ser simplemente algo que preceda cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse en el habla, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, sino que coexiste originariamente con el lenguaje, incluso se constituye ella misma mediante una expropiación efectuada por el lenguaje al producirse cada vez al hombre como sujeto” (Agamben, 2001: 66).

30 “El gesto es la comunicación de una comunicabilidad. Precisamente, no tiene nada que decir, porque lo que se muestra es el ser-en-el-lenguaje de los seres humanos como pura medialidad (...) El gesto es siempre el gesto de no ser capaces de figurar algo en el lenguaje (...) entonces, el gesto es siempre una mordaza (...) algo que está puesto en la boca para ocultar el habla (...) la improvisación cuando hay que resolver una pérdida o una inhabilidad” (Agamben, 2000: 58-59).

31 El *experimentum linguae* es un abrir-se del hombre a una experiencia del y en el lenguaje que le permite encontrar-se en su humanidad, en el plano indeterminado de la potencia misma del decir.

La *experiencia de infancia*³² sería una experiencia en la que, más allá –antes y después– de la subjetividad y sus fórmulas simbólicas, el lenguaje se presenta haciendo evidentes tanto sus carencias como su plasticidad, a la vez sus impotencias y su capacidad creadora. La “infancia” a la que se refiere Agamben es una *in-fancia* (ausencia de palabra), es decir, es un momento (no-cronológico) en el que se advierten las deficiencias o las incapacidades (las impotencias) del lenguaje y en el que, por ello mismo, es necesario “inventar” o “producir” nuevamente las “palabras” y sus sentidos. Un momento límite en el que la “palabra” ya hecha resulta inadecuada y el lenguaje se hace presente como un *lugar* dúctil en el que se producen nuevas e inéditas palabras y sentidos. Es pertinente preguntar: ¿Cómo y cuándo puede el hablante ser in-fante en el lenguaje? La respuesta de Agamben apuesta por la estética (la *aisthesis*), entendida no como disciplina filosófica, sino como operación signifiante. En otras palabras, la experiencia de infancia implica el advenimiento de una relación con el lenguaje en la que no hay significados o discursos precisos o establecidos, sino modos de articulación, de vínculo.

En la in-fancia, el lenguaje no es todavía una estructura de dominio, sino un balbuceo –un intento de donación de nombre– en el que el sentido acontece en una “palabra naciente”, una palabra *poiética*, que permite decir –y puede pensar– lo nunca dicho –y lo nunca pensado–. Así mismo desde la in-fancia podemos leer –interpretar– lo nunca escrito. En definitiva, y esta es su relación con cierto tipo de prácticas artísticas, la *experiencia de infancia* es una experiencia de *estar y ser* sin discursos, una recuperación de la facticidad misma del lenguaje.

Este “experimento” cuando es pensado existencialmente se propone como un *experimentum linguae*, una apertura a reconocer-

32 Infancia, entonces, conceptualiza una experiencia de estar sin lenguaje, no en un sentido temporal o de desarrollo precedente a la adquisición del lenguaje en la infancia, sino, más bien, como una condición de la experiencia que precede, y en la que continúa residiendo, cualquier apropiación del lenguaje.

se como un *ser-en-el-lenguaje*; implica entonces comprender el lenguaje no como un instrumento subjetivo sino como la exterioridad en la que somos y, desde allí, que el “ser” que *estamos siendo* no acontece en “la producción de mundo” sino en el *lugar* que el lenguaje –como pura potencia de poder decir y comunicabilidad– nos dona. Agamben afirma que en este experimento “...lo que encuentra [el hombre] delante de sí es la pura exterioridad del lenguaje, esa ‘presentación del lenguaje en su ser crudo’”³³. Una relación del hombre con el lenguaje que no solo no tiene que ver con significados o proposiciones, sino que además ubica al lenguaje en la “tierra”³⁴ –en lo inapropiable, diría Heidegger–, como aquello en lo que el viviente está arrojado y que, por ello mismo, pone en evidencia el acontecimiento de que algo así como el lenguaje existe, y que existe además como algo distinto del hombre, como un *lugar* al que hay que acceder para decir, una instancia de la que hay que apropiarse para poder nombrar el mundo y para poder nombrarse como “yo”, para hacerse sujeto. Este experimento implica, primero, entender al lenguaje como algo que *está-ahí*, como un cuerpo, una *materialidad*, a la que el “viviente” tiene que acceder para hacerse humano, es decir, involucra abandonar la idea de que es una posesión, una pertenencia, una “voz propia” y entenderlo como un “terreno” vacío, informe pero corporal en el que tanto el sujeto, como sus experiencias y juicios tienen-lugar: entenderlo como un *medio*; segundo, implica modificar la relación que tenemos con el lenguaje, pasar de una relación instrumental o posesiva a una de uso³⁵ en la que, de la misma forma que en el arte o en la traducción, el lenguaje se hace *res gesta*: una “cosa” en la que lo humano se origina como pasaje al misterio de lo real. Dirá Agamben que, justamente porque es *materialidad y resistencia*,

33 “Experimentum lianguae”, en Agamben, 2001: 12.

34 Ver Heidegger (1995) “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*.

35 El “uso” es justamente lo opuesto tanto a lo sagrado como al consumo: “un punto de indiferencia entre lo propio y lo impropio, esto es, como algo que nunca puede ser usurpado en términos de expropiación ni de apropiación, pero que puede ser usurpado, más bien, sólo como uso...” (Agamben. “Notas sobre política” en *Medios sin fin*, 2000, p. 99).

el lenguaje se convierte así en un *lugar* de “comunidad”, un medio “común”, *desde y en* el que los vivientes se hacen hablantes.

En el arte, en especial en cierto tipo de imágenes: las que operan como registro y testimonio (debido a que no son inscritas por un ejercicio constructivo específico, desde una fabricación subjetiva determinada), este experimento ontológico-ético se inscribe como experiencia posible para los hombres.

Habría que preguntarse, sin embargo, por qué este experimento ontológico-ético está relacionado con la “animalidad” o con la máquina antropológica. En los párrafos 12-14 de *Lo abierto. El hombre y el animal*, Agamben explora el límite entre el animal y el hombre leyendo un texto de Heidegger³⁶ (*Conceptos fundamentales de la metafísica*) en el que, a su parecer, se expone una de las últimas formulaciones de la máquina antropológica.

De estas lecciones Agamben hace una lectura muy particular, gracias a la que convierte la distinción entre hombre y animal en una “cercanía” y propone que, para Heidegger, lo propiamente “humano” se manifiesta como un modo particular de lo animal, dice: “El *Dasein* es sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. Este despertar del viviente al propio aturdimiento, este abrirse angustioso y decidido, es lo humano”³⁷. Lo que nos interesa de esta peculiar lectura de Agamben no tiene que

36 Heidegger, 2007.

37 Agamben, ob. cit., p. 91. En estas lecciones Heidegger distingue explícitamente entre el hombre (existente) y el animal (viviente) tomando como elemento diferenciador la posibilidad o no que tiene cada uno de acceder a lo otro en tanto que “algo otro”; por ello, distingue al animal del hombre proponiendo que el animal es “pobre de mundo” mientras el hombre es “formador de mundo”. En esta diferenciación se da, sin embargo, también una semejanza importante, a saber, ambos (animal y hombre) tienen *acceso a lo que le rodea*, mientras que por ejemplo las piedras (lo no viviente) carecen de ese acceso. En este sentido, la vida está delimitada por el “acceso a lo que rodea”, por el establecimiento de una relación, de una conexión con algo otro de lo que se es. El lenguaje en tanto tal (el lenguaje en sí, del que trata el *experimentum*) se ubica justo aquí, en el modo o la forma como opera ese acceso.

ver con el pensamiento de Heidegger ni con la interpretación que Agamben hace de él, tampoco con el *Dasein*, sino con el hecho de que Agamben, después de un largo análisis, argumenta que “lo abierto” en tanto que estructura ontológica originaria pertenece al lenguaje. Es decir, el lenguaje –aquello que hace hombre al hombre– no es otra cosa que el modo particular en que “lo abierto” acontece en él, cómo y de qué particular forma es fuera de sí y fuera del ser.

¿Cómo llega a pensar el lenguaje como “lo abierto”? Lo hace, como decíamos, releyendo el modo como Heidegger distingue, en el texto antes citado, entre hombre y animal. En este sentido, Agamben propone que Heidegger entiende el comportamiento animal como algo totalmente distinto al actuar o a la conducta humana, porque en el animal lo que se da es una *apertura sin desvelamiento*, que define como “pobreza de mundo”, y que describe diciendo: “...el ente para el animal está abierto pero no es accesible, es decir, está abierto en una inaccesibilidad y una opacidad, o sea, de algún modo, en una no-relación” (85). En otras palabras, el comportamiento animal es una “relación con el ser” en negativo, una relación por sustracción en la que no hay reconocimiento o comprensión de la condición de “algo” de lo otro, sino por el contrario, en la que lo otro aparece como siendo parte de la “mismidad”, como aquello a lo que el animal

Agamben se dedica a indagar en el modo como Heidegger describe o analiza esos diversos accesos a lo que rodea (lo que fundamentalmente diferencia al hombre del animal). Nos dice, en este sentido, que para Heidegger la “pobreza de mundo” propia del animal significa que el animal está encerrado en su mundo “perceptivo” (se relaciona con lo que le rodea de modo predeterminado a partir de unos específicos desinhibidores), por lo que el animal se encuentra aturdido, privado, impedido, absorto, atrapado en su ambiente. En efecto, el animal no tiene propiamente percepciones sino instintos; por ello, “aturdido y absorto en su ambiente” el animal no actúa ni tiene propiamente una conducta, sino que solo se comporta, dice Heidegger. En otras palabras, para Heidegger –dice Agamben–, entre el animal y lo que lo rodea no se da nunca una relación sino únicamente una implicación. El animal tiene un comportamiento instintivo, debido al que “le es sustraída la posibilidad misma de percibir algo en tanto que algo... sustraída en el sentido de que no es dada en absoluto.” (p. 71).

se dirige en una interacción predefinida y natural, inmediata. Esta *apertura sin desvelamiento* que, en el animal, se muestra como aturdimiento y vida instintiva, puede ser pensada en el hombre, a decir de Agamben, como entrega absoluta a la exterioridad, como un olvido del ser, como esa rendición al puro espacio del afuera que pudiera caracterizar la poesía o la experiencia mística. A partir de esta analogía, y de la mano de Rilke (en las *Elegías de Duino*³⁸), Agamben transforma el aturdimiento animal y su modo particular de estar “abierto” en una instancia paradójica y compleja, nos dice: “Por una parte, es una apertura más intensa y arrebatadora que cualquier conocimiento humano; por otra, debido a que no es capaz de desvelar el propio deshinibidor, está cerrado en una opacidad integral”³⁹.

Esta condición paradójica del “aturdimiento animal” la compara con ese “estado de ánimo” del *Dasein* que, en el mismo curso, Heidegger llama “aburrimiento profundo”. El “aburrimiento profundo” tiene dos momentos estructurales que son, primero, el *ser-dejado-vacío* y segundo, el *ser-mantenido-en-suspenso*. El primero, el *ser-dejado-vacío*⁴⁰ (sin mundo frente a él podríamos decir), es análogo al aturdimiento animal ya que allí el *Dasein* se muestra como un ser entregado a un ente que se le niega. Para Agamben aquí, en este momento estructural, lo que se revela como estructura constitutiva esencial del *Dasein* es su estar “consignado a su propio ser” (85). El segundo momento estructural, el *ser-mantenido-en-suspenso*, que es descrito como una consecuencia del *ser-dejado-vacío*, acontece cuando para el *Dasein* mismo se pone de manifiesto –a la manera de una privación– lo que él hubiera podido hacer o experimentar, es decir, sus posibilidades. En otras palabras, el segundo momento estructural, que aparece justamente a partir de la desactivación de las posibilidades concretas (lo que hubiera podido hacer) del *Dasein* en su aburrimien-

38 Rainer María Rilke, 2004.

39 Agamben, ob. cit., p. 84.

40 “El ser-dejado-vacío es como esa conmoción esencial que le viene al animal de su ser expuesto y apresado en un “otro” que, sin embargo, nunca se le revela como tal” (Agamben, ob. cit., p. 86).

to profundo, hace evidente que el *Dasein* es posibilidad pura, es originariamente potencialidad. Agamben afirma que allí se da lo propiamente humano. En este sentido, lo propiamente humano, que es la pura posibilidad de poder decir (no lo dicho), acontece como consecuencia de una “animalización” de la relación con el lenguaje elaborado, instituido, de la relación con el discurso; una animalización que no es animalidad pero que desarma la idealidad, y que, por ello mismo, da lugar a lo que propiamente se es.

El experimento ontológico-ético, en cualquiera de sus dos formulaciones, como *experiencia de infancia* o como *experimentum linguae*, se instala en esa posibilidad pura que surge del vaciamiento de las posibilidades efectivas y concretas del uso del lenguaje. Es en este sentido que podría decirse que este experimento, que involucra una recuperación de “lo humano”, pasa por una suerte de “animalidad” del lenguaje, no del hombre, en la medida en que se da únicamente al desactivar la relación eficiente, confeccionadora de mundo, la relación de poder y dominio que tiene el *Dasein* con el lenguaje ya realizado como mundo. La interpretación de Agamben va a contrapelo porque permite comprender que *lo abierto* es el lenguaje y no el hombre o su mundo, es decir, que el lenguaje es *lo abierto*. Entendido de esta manera, el ente humano de acuerdo a cómo se relacione con el lenguaje puede actuar y conducirse, o comportarse (o, en otras palabras, tener o no palabras –*logos*– no lo constituye necesariamente como hombre). El experimento ontológico-ético intenta, entonces, refigurar la relación del hombre con el lenguaje, con *lo abierto*, refigurarlo de manera tal que *lo abierto* –el lenguaje– se imponga como esa exterioridad inapropiable que es, en última instancia, lo “común”: aquello en lo que todos y cada uno estamos siendo, el *lugar* de nuestro acontecer y al que todos comparecemos, en el que todos nos vinculamos. En otras palabras, hacer que el lenguaje opere realmente como “casa del hombre” (de lo humano) involucra una suerte de animalización –entendida como un abrirse del existente a la pura posibilidad de su poder-ser– (una animalización) de sus figuras (es decir, de las imágenes, proposiciones, significaciones con las que opera) que resulte en un “uso” del lenguaje en el que

este –el lenguaje– excede y se desprende de su condición representativa, de su condición indicativa o referencial, y se da como lo “por-venir”, es decir, en ese momento *poietico* de lo que aun no ha sido dicho o pensado, de lo que aun no ha sido elaborado, en su “potencialidad”⁴¹. Un lenguaje que da cuenta del vacío –la carencia– misma que lo origina. Pasa entonces por la suspensión –la interrupción– de las determinaciones inmediatas, de los significados prescritos, para inscribirse en un lenguaje que funciona como espacio inaugural, productor. En efecto, ni aturdimiento animal ni *ser-dejado-vacío*, sino hacerse un *ser-mantenido-en-suspense*, en el que la relación con el afuera, con la exterioridad, no se resuelve en discursos o significados eficientes, sino en figuras que dan cabida a la incertidumbre, a la indeterminación.

Y, siguiendo el camino delineado por Agamben en esta lectura de Heidegger, la “animalización” de las figuras (de la imagen, por ejemplo) es justamente un ejercicio de resistencia a lo animal. En efecto, si el animal es el viviente que “actúa” sin actuar (que se comporta), es decir, que está predeterminado en sus modos de comprender y atender a lo que le rodea, y recordando lo que Benjamin llamó “pobreza de experiencia”, o lo que Debord⁴² concibió como espectáculo, uno podría razonablemente pensar que la relación que mantenemos con el lenguaje, y sus discursos, en el mundo contemporáneo, convierte muchas veces a los hombres en “animales” ya que los discursos funcionan regulando tan firmemente las acciones que las convierten en meros comportamientos.

Como decíamos, el experimento ontológico-ético encuentra un espacio de realización en ciertos acontecimientos y procederes del arte contemporáneo, específicamente allí donde las obras dejan acontecer la potencia del poder decir –y su intrínseca provisionalidad– sin establecerse como significados definitivos, precisos y consumibles. Una potencia de poder decir que se hace inscripción (que se da como imagen o palabra) pero que,

41 Ver Agamben (1999) *Potentialities*.

42 Debord, 2005.

a pesar de esa “fijación”, se mantiene abierta a las determinaciones experienciales y contextuales en las que acontece, en las que se instala, y que paradójicamente es capaz de rescatar –a la manera de un por-venir⁴³– eso muchas veces impronunciable –o indecible– que se da en y entre las cosas, en y dentro del mundo, y desde y en nuestra experiencia en él. Esta animalización del lenguaje la podemos delimitar como su momento *poietico*⁴⁴, aquel en el que el decir –o el enunciado– se realiza porque se da a la fuga; un momento o un lugar del lenguaje en el que este acoge –ampara– su corporalidad y su materialidad, un momento o lugar que es inasible, infigurable, inapresable: una “forma intermediaria, transicional” (como diría Warburg⁴⁵), un lugar de comparecencia, de tránsitos, al que se acude pero que no puede nunca convertirse en propiedad. Estas “formas transicionales” son siempre, a la vez y simultáneamente, registros y testimonios: imágenes que, a pesar de ser aparatos o dispositivos enunciativos, instalan su significación solo a partir del complejo entramado de vínculos que establecen, cada vez nuevamente, sea con fenómenos reales y experiencias específicas, como con otros aparatos discursivos, convirtiendo su decir en algo que nunca está dado ni reconocido, sino que es producido cada vez en la concreción, en la singularidad, de su experiencia y su lectura. Son por ello mismo, imágenes frágiles, quebradizas, que se hacen cargo de ese “momento” del decir –o del escuchar– en el que el significado –o el discurso– se devela insuficiente, y en el que lo que se impone es el espacio que media entre “los enunciados” y su experiencia singular, un espacio cambiante e

43 Un modo de la imagen –y del lenguaje– que se sustrae a su precisión –y su capacidad indicativa o referencial– y se mantiene en su “porvenir”, en esa dimensión *poietica* de lo que aún no ha sido dicho o pensado, de lo que aún no ha sido elaborado, en la “potencialidad” (diría Agamben).

44 La idea de *Poietico* (o poético) no es pensada como intimidad, tampoco como poesía, sino como la capacidad –siempre contextualmente renovada– que tienen ciertos dispositivos enunciativos para erigirse como un acontecer de lo no previsto aún, de lo imprevisible.

45 Warburg, 2010.

impreciso, que constantemente se diferencia, y al cual las construcciones ideales –o ideológicas– solo rozan.

No se trata de oponer el lenguaje –la palabra– a la imagen (como lo haría Deligny), sino de comprender en cierto tipo de imágenes la posibilidad de abrir el lenguaje. Tampoco se trata, como podría pensarse, de sustituir la palabra por la imagen, sino de decir la palabra en las coordenadas de su corporalidad y de una provisionalidad semántica, de una inscripción situada, de un “habérselas con la experiencia”, que es lo propio del registro y el testimonio. Se trata, en definitiva, de construir un decir que opere como un lugar de comparecencia, de encuentro, no de representación ni indicación. Se trata, entonces, de pensar en el lenguaje la posibilidad de que este se dé, acontezca, de un modo no-representativo, en un desplazamiento, un diferimiento o una deriva, de su presencia, como un testimonio que no tiene otra finalidad que la de construir, fugaz y provisionalmente, un lugar compartido, un tejido otro de conexiones, desde el que acceder –y pensar– otra vez el mundo (más allá de los regímenes autorizados e institucionalizados).

Para culminar, un colofón. A veces los discursos –en especial aquellos que de manera espectacular se instalan como si fueran realidades, pretendiendo disolver, apresar, capturar y cambiar la experiencia del mundo– se hacen patológicamente “autistas”, se aíslan de la realidad y, a través de estrategias policiales, nunca políticas, luchan interminablemente por doblegar y reconfigurar la vida cotidiana, la experiencia. El exceso de palabras, la pura denominación del mundo, puede convertirse en un modo –o un medio– de “elaboración de mundo” que colisiona constantemente contra los sucesos reales y que solo puede enfrentarlos de manera brutal. Ante ese “autismo” de la superabundancia de palabras, de las hiperescrituras, de las neo-lenguas, es urgente encontrar vías –pertinentes, posibles y accesibles– de reinscribir el valor de la existencia simple, de la vida ordinaria, del día a día para cada persona. Este recorrido, quizás amparado en los testimonios de Deligny, se inscribe allí, en el intento urgente de encontrar una “palabra” que pueda recuperar su conexión con el “estar viviendo” y su fragilidad, siempre acechada, siempre en peligro.

Referencias

- Agamben, Giorgio (1998) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Editore Bollati Boringhiere.
- _____ (1999) *Potentialities*. Stanford: Standford University Press.
- _____ (2000) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2001) *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- _____ (2002) *Enfance et historie*. Petite Bibliothèque, Paris: Payot.
- _____ (2002) *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Editore Bollati Boringhiere.
- _____ (2003) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2005) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos.
- Benjamin, Walter (1982) *Das Passagen-Werk*. Suhrkamp Verlag.
- _____ (1991) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Debord, Guy (2005) *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze y Guattari (1977) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Deligny, Fernand (1990) "Ce qui ne se voit pas" en *Les Cashiers du cinema*, No. 428.
- Derrida, Jaques (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Foucault, Michel (2003) *Defender la Sociedad*. Madrid: Akal.
- Heidegger, Martin (1995) *Arte y poesía*. México: Fondo de cultura económica.
- _____ (2007) *Conceptos fundamentales de la metafísica, lecciones del semestre invernal 1929-30*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2009) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Levinas, Emmanuel (2005) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*,
Salamanca: Sígueme.

_____ (2000) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

Rilke, Rainer María (2004) *Elegías de Duino. Sonetos de Orfeo*.
Madrid: Cátedra.

Warburg, Aby (2010) *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.

Fernando Longás Uranga

Universidad de Valladolid. longas@fyl.uva.es

EL IMPERATIVO DE LA REBELDÍA **(un modesto tributo a Albert Camus)**

Resumen: Desde una perspectiva autobiográfica, el autor de este artículo resalta aquellos aspectos del pensamiento de Camus que permiten leer sus escritos como la propuesta de un estilo de vida. Este aparecería definido por la diferencia entre revolución y rebelión, diferencia que aquí se desdobra en la distinción entre moral de absolutos (ideología y “crimen lógico”) y moral de la aventura. La conciencia de los límites que constituyen al hombre es la condición de su capacidad de pensar y del reconocimiento del valor de la vida como un bien de todos los hombres. El divorcio entre la razón humana y el mundo que conduce a una experiencia del absurdo, lejos de arrastrarnos hacia el refugio del espacio interior como goce de la vida privada, o empujarnos a saltar al vacío de la fe o del suicidio, nos conduce a un aprecio por la belleza de esta vida y nos invita a vivirla desde una moral de la aventura.

Palabras clave: rebelión, moral de la aventura, absurdo.

THE IMPERATIVE OF REBELLIOUSNESS **(a modest tribute to Albert Camus)**

Abstract: From an autobiographical perspective, the author of this article highlights those aspects of Camus' thought that allow us to read his works as a proposal of a lifestyle. This would be defined by the difference between revolution and rebellion, which is divided in the distinction between moral of the absolute (ideology and “logical crime”) and moral of the ad-

venture. The awareness of the limits that make up the man is the condition of his ability to think and of the acknowledgement of the value of life as a good of all mankind. The divorce between human reason and the world that leads us to an experience of the absurd, far from dragging us toward the shelter of the inner space as an enjoyment of the private life or spurring us on the emptiness of faith or suicide, leads us to appreciate the beauty of this life and invites us to live it from a moral of the adventure.

Keys words: rebellion, moral of the adventure, absurd

I

“Los hombres mueren y no son felices”, fue lo último que aquel joven pudo leer en su viaje. Cerró el libro y volvió a mirar por la ventana del autobús que lo trasladaba desde el sector oriente de Santiago hacia la comuna de Pudahuel. Posiblemente fuera el mes de junio o de julio de 1978 en un Chile gris, el más gris que ha existido. El vehículo se arrastraba lenta e incómodamente por el congestionado tráfico de la capital, mientras las gotas de lluvia se deslizaban por el cristal del vehículo deformando las figuras que se agitaban sin sentido en el exterior. No fue otra que esta fantástica visión la que hizo que el joven evocara otras líneas del mismo autor del libro que acaba de cerrar: “¿De quién y de qué puedo decir, en efecto: “lo conozco”? Puedo sentir mi corazón, y juzgar que existe. Puedo tocar el mundo y juzgar también que existe. En eso se detiene toda mi ciencia, el resto es construcción”.

Tenía los pies fríos y sus manos, también frías, sostenían el grueso volumen de tapas marrón oscuro; en el lomo podía leerse: Albert Camus, *Obras Completas*, Aguilar. Acababa de conseguir una prórroga del préstamo, la segunda ya, en la biblioteca del Campus Oriente de la Universidad Católica. Por aquel tiempo aquel enorme recinto de piedra que otrora, en calidad de convento, diera cobijo a las mojas francesas, era el único lugar del país que mantenía un Instituto de Filosofía con matrículas abiertas. Todos los otros Departamentos de Filo-

sofía de las restantes universidades habían sido cerrados por decisión de la dictadura.

La lectura de *Calígula* había dejado al joven algo perplejo. Había elementos en aquella obra de teatro cuya violencia no lograba encajar del todo con la visión de conjunto que, por aquel entonces y con más pasión que conocimientos, se esforzaba por hacerse del pensamiento de Camus. Entonces recordó un ensayo breve que había leído algunos meses atrás cuya belleza le habían cautivado por completo. Lo buscó con ansiedad en el índice del volumen que tenía en sus manos. “El destierro de Helena”; recordaba perfectamente su título y el buen sabor que le habían dejado las sugerentes imágenes expuestas allí por su filósofo preferido. Esa oposición entre el mundo griego, definido por la conciencia que tenía de los límites, y el mundo europeo del siglo XX, arrojado, por la obsesión positivista, la avidez por la acumulación y la fascinación por la historia, a la conquista de la totalidad, ignorante de todas sus limitaciones. El contraste se completaba al mostrar que, precisamente, la armonía, la belleza y la libertad del primero devenía de esa conciencia de los límites, mientras la desmesura y el horror de las tiranías que invadían Europa en el presente era el resultado de la incapacidad de reconocer la finitud del hombre. Lamentablemente dicho ensayo no se encontraba en ese volumen¹.

La noche cubría por completo la ciudad y el autobús permanecía detenido en un atasco en mitad de la Alameda. Llegaría tarde nuevamente a casa. —¿Cómo se puede prescindir de la

1 Por la pertinencia que estas líneas tienen para las ideas que deseo exponer en estas páginas, me permito reproducir aquí los pasajes que, con cierta fidelidad, guardaba nuestro protagonista en su aún juvenil memoria: “Tanto el espíritu histórico como el artista quieren rehacer el mundo. Pero el artista, obligado por su naturaleza, conoce sus límites, cosa que el espíritu histórico desconoce. Por eso el fin de este último es la tiranía, mientras que la pasión del primero es la libertad. Todos cuantos luchan hoy por la libertad, combaten en último término por la belleza. (...) La ignorancia reconocida, el rechazo del fanatismo, los límites del mundo y del hombre, el rostro amado, la belleza en fin, tal es el terreno en que volveremos a reunirnos con los griegos”. (Camus 1996).

belleza?—, pensó. Y, sin embargo, esa parecía ser la condición fundamental para identificarse con la causa que moralmente se imponía a quienes, en aquel país devastado, buscaban resistir a un poder criminal y sin contrapeso alguno. Cualquier gesto que acusara simpatía por la belleza de Helena, por decirlo así, —se dijo para sí mismo— era denunciado y denostado por la moral inquisidora de la oposición que abrazaba la fealdad como condición indispensable para reconocer la consecuencia de la acción. —El único sentido que puede tener creer en un mañana está en que la creación venza toda inquisición, y eso es imposible sin el alma del artista—, concluyó sus reflexiones, intentando afirmarse a sí mismo. Mientras, el hedor desagradable de la cabina atestada de gente invadió sus narices. —*La Peste*, recordó el joven; también allí el Dr. Rieux representa una sensibilidad, la propia del hombre moderno, que se niega hasta la muerte a amar esta creación en que los niños son torturados—. Sí, ese texto había sido quizás el comienzo del distanciamiento de Camus frente al escepticismo aporético de Sarte. Allí estaban los elementos con los que podía consolidarse una moral universal sin Dios, sin propiedad, pero también, sin ideología, sin fanatismos...

Para un novel estudiante de filosofía al que los decorados se le han derrumbado, que comienza a descubrir lo inhóspito que puede llegar a ser el mundo sin certezas, que no cuenta con otra trinchera que el silencio, y que su única cosecha al final de un día de aulas tristes y desconfiados susurros es el miedo bajo la piel sembrado por doquier por los esbirros de la dictadura, la belleza presente en unos textos que describen el sentimiento del absurdo como la condición para asumir un estilo de vida consecuente, para poder continuar con la mente y los ojos abiertos cuando todo ha sido arrasado, constituyeron, para aquel joven lector, una auténtica tabla de salvación.

Estas líneas son un modesto tributo a un pensador a quien le debo el haberme ayudado a descubrir la belleza de pensar, en un momento y un lugar en donde no existía más color que el gris infinito. Mi gratitud a Albert Camus.

II

Son muchos los bellos detalles del pensamiento de Albert Camus que llenan desde hace años las habitaciones en que me siento más cómodo; a ellos recurro a menudo al reflexionar con mis estudiantes, o al intentar ordenar mis juicios sobre el tiempo en que nos ha correspondido vivir. En lo que sigue, solo aspiro a destacar dos aspectos de sus sugerentes pensamientos.

*“El mal de este siglo –afirmó en una ocasión Camus– ha sido confundir rebelión con revolución”*². Como testigo de su época y poseedor de una enorme sensibilidad, es posible sostener que Camus encarnó un estilo de vida caracterizado por una rebelión permanente, siempre fiel a lo que aquí denomino el imperativo de la rebeldía. Es una inclinación, a menudo, difícil de resistir, cuando el imperio de la injusticia se une con la certeza de la impotencia, el abrazar la militancia ideológica como la única postura moralmente aceptable. La necesidad de reconocimiento, de sentirse parte integrada del dolor y de hacer de ese mismo dolor la legitimación de sí mismo, tan propio de lo que alguien alguna vez llamó con lucidez el espíritu de rebaño, gobierna con demasiada facilidad el pensamiento y las acciones proponiendo dicho gobierno como la auténtica y única posición. Militar en una ideología, ser de oposición, estar allí, fusionado y confundido entre los que sufren, y coger desde allí la fuerza necesaria para emprender revoluciones, se nos presenta como la única alternativa verdaderamente moral. Camus rechazó siempre la militancia ideológica y, por esa razón, abrazó la rebelión. No lejos quizás de Camus reflexionaba Kant, en tiempos precisamente de revoluciones, al sostener que una revolución podía cambiar un estado de dominación por otro, pero nunca construiría un mundo más justo ni haría a los hombres más morales.

El segundo aspecto en el que deseo detenerme se deriva de lo recién expuesto acerca del imperativo de la rebeldía. ¿Acaso no ser militante implica necesariamente refugiarse en el yo individual? ¿Cuánto sabemos de esa creación liberal del espacio

2 Citado por Charles Moeller, 1981: 69.

interior, otra producción ideológica? ¿Cuán cercana nos es la invención de ese ámbito íntimo de la conciencia, de esa porción de la existencia que supuestamente le pertenece solo a cada sujeto como ser individual, y que es donde radica la soberanía, el imperio del deseo, de *mi* deseo? El estilo de vida que encarna Camus también deshace esta alternativa. No estamos obligados a decidir entre la militancia en el rebaño o la independencia del individuo como propietario de sí mismo. Sin Dios, pero también sin yo individual ni apropiación de eso que llamamos *mi vida*, Camus nos propone una moral que quebranta el propio aprecio de sí mismo para entregarse a un “nosotros” que reconoce el valor de la vida, siempre finita, como un bien de todos los hombres. En otras palabras, la conciencia de finitud que conduce hacia una sensibilidad del absurdo es la llave para el reconocimiento del valor de la vida.

En lo que sigue, presentaré estas ideas a manera de un drama, haciéndome permeable al propio estilo de pensamiento de un hombre que nunca consiguió separar la literatura de la filosofía o, dicho quizás en sus términos, que siempre sostuvo que la vida y las acciones que la componen están necesariamente urdidas desde la conciencia que de ella conseguimos tener.

El drama que reproduzco a continuación posee tres actos y en ellos se desenvuelve la vida de tres personajes, concebidos por el propio Camus, pero que no deben ser interpretados como modelos, sino solo como ilustraciones de una singular conciencia de la vida y de su absurdo. La diferencia entre modelo e ilustración no es baladí en este caso. Se trata de la diferencia entre una moral de absolutos, que siempre requiere de guías y mesías a los que seguir, y una moral de la contingencia, que siempre requerirá volver a pensar, en cada caso, qué es lo que debo hacer; esto es, una moral de la aventura.

Primer acto: El absurdo

Segundo acto: El suicidio

Tercer acto: La rebelión (o la moral de la aventura)

Personajes: el amante, el actor, el conquistador.

III

Primer acto: El absurdo

*“No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder”*³. Así irrumpe la primera página de este ensayo publicado por Camus en 1943. Un año antes había escrito su probablemente más leída novela, *El extranjero*. ¿Por qué esta pregunta? ¿Por qué su importancia?

Se levanta el telón de nuestro primer acto. La escena que vemos sobre el escenario es la del absurdo. Esta visión fijará una metodología: mantenerse fiel a la lógica del absurdo, fidelidad que generará una pasión. Lo que nos enseña la lógica del absurdo constituye el cuerpo de este primer acto.

La trama se desarrolla en dos dimensiones: la de los hechos (hoy quizás sería más apropiado llamarles acontecimientos) y la de la razón o conciencia.

En los hechos el absurdo posee un nacimiento miserable. Basta que sea sincero al responder “nada” a la pregunta por la naturaleza de los propios pensamientos. La ruptura de la cadena, formada por los eslabones de la inercia que ligan los gestos cotidianos, es el primer signo de lo absurdo. Nuestro drama nace como cualquier auténtica novela contemporánea u obra de cine: cualquier corte realizado sobre la monotonía de la vida cotidiana repetida maquinalmente día tras día. El corte implica un llamado de atención, una toma de conciencia. ¿De qué? Sencilla y precisamente del tiempo.

En el prólogo de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche leemos un gesto semejante: *“...así como un hombre divinamente distraído y absorto a quien el reloj acaba de atronarle fuertemente los oídos con sus doce campanadas del mediodía, se*

3 Camus, 2000: 13.

desvela de golpe y se pregunta “¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?”, así también nosotros nos frotamos las orejas después de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, “¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?” más aún, “¿quiénes somos nosotros en realidad?” y nos ponemos a contar con retraso, como hemos dicho, las doce vibrantes campanadas de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro ser –¡ay!, y nos equivocamos en la cuenta”⁴.

En la cotidianidad el tiempo nos tiene, está tan cerca, tan bajo nuestra piel que no lo “vemos”, vivimos del “después”. El corte de esa cadena es la conciencia de que no hay un “después”. Se trata de morir: *“Mañana ansiaba el mañana, cuando todo él hubiera debido rechazarlo. Esta rebelión de la carne es lo absurdo”⁵.*

Ese es el momento en que los decorados se derrumban; es el momento en que caemos en la cuenta de que lo que comprendíamos no era más que lo que nosotros mismos habíamos puesto ahí delante, en lo que llamamos hechos.

En la dimensión de la razón o conciencia se parte de la siguiente constatación: comprender es ante todo unificar. Comprender es exigencia de familiaridad, apetito de claridad. Comprender el mundo es para el hombre reducirlo y unificarlo bajo las dimensiones humanas, ponerle su propio sello.

En los comienzos del pensamiento crítico, más aún, en el primer párrafo que inaugura hacia la segunda mitad del siglo XVIII el problema crítico de la filosofía, problema quizás sin solución, Kant reflexionaba ya sobre el singular destino de la razón humana, a saber, condenada ella a hacerse preguntas que no puede rechazar pues se le imponen por naturaleza, pero a las que tampoco puede responder porque esos afanes superan todas sus capacidades. ¿Nos hablaba el pensador de Königsberg, premonitoriamente acaso, de un destino *sisifiano* de la razón?

4 Nietzsche, 1996: 17-18.

5 Camus, ob. cit., p. 26.

También Camus alude a los límites del conocimiento humano. Puedo enumerar, nos dice, los múltiples rostros que toma mi yo, pero toda suma, toda unificación, resulta imposible. “*Si el hombre reconociera que también el universo puede amar y sufrir, se reconciliaría (...) Esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano*”⁶.

¿Qué nos enseña, entonces, esta sensibilidad absurda? El mundo en sí mismo no es razonable, se resiste a ser unificado por la razón. La razón se hace vana en su empeño y, sin embargo, y esto es importante para Camus y probablemente también lo fuera para la inspiración originaria del pensamiento crítico, no tenemos más que la razón. ¿Qué es lo absurdo? La confrontación entre un mundo no razonable y un deseo desenfrenado de claridad protagonizado por la razón. El absurdo no está en ninguno de los dos extremos, ni el mundo es absurdo ni la razón lo es. El absurdo está en la relación de tensión o de divorcio entre ambos. No debe, por tanto, ni anularse ni descartarse ninguno de los elementos en juego, pues esta sensibilidad absurda es ahora el único lazo entre nosotros y el mundo.

Es sobre este fondo que nuestros personajes entran en escena. Ellos son conscientes, saben, de este divorcio de sus propias vidas con el mundo y, consecuentes con esa conciencia, se resisten a abandonar esta evidencia.

Don Juan sabe que el amor perfecto no existe (“Si bastara con amar, las cosas serían demasiado sencillas. Cuanto más se ama, más se consolida lo absurdo”⁷) y precisamente por eso va de mujer en mujer, porque sabe que la satisfacción de lo que busca es imposible de alcanzar. No lo mueve la vanidad, pues la vanidad sería para él la esperanza en otra vida, esperanza en la reconciliación absoluta. Pero tampoco debemos ver en Don Juan a un desesperado del amor, sino a un hombre consciente de

6 Camus, ob. cit., p. 30.

7 Camus, ob. cit., p. 93.

lo perecedero de todo amor: “no hay más amor generoso que el que se sabe al mismo tiempo pasajero y singular”⁸.

Por su parte, el actor, nuestro segundo personaje, sabe que no existe posibilidad de alcanzar una vida plena, lo que suele llamarse una “vida realizada”; “si el mundo y la razón pudieran abrazarse en un sentido unitario la vida humana podría plenificarse, divinizarse”⁹. Pero esto es imposible, y el actor lo sabe. Por eso va de papel en papel, de personaje en personaje, viviendo destinos que no le pertenecen nunca del todo, multiplicándose en la apariencia, porque sabe que su deseo de plenitud es absurdo. El actor ha preferido la sucesión efímera de cientos de destinos finitos que aferrarse y sucumbir en la esperanza en un único destino eterno.

Nuestro tercer personaje, el conquistador, también sabe. Sabe que no hay una victoria absoluta: “si el mundo aceptara una reivindicación del hombre, éste triunfaría, se superaría plenamente”¹⁰, pero esto es imposible. Por eso el conquistador establece una rebelión constante, va de batalla en batalla (quizás como Aureliano Buendía en *Cien años de soledad*) pues sabe que su deseo de victoria total es un deseo imposible.

Cuando cae el telón de este primer acto percibimos claramente que nuestros tres personajes han hecho de lo perecedero su único valor, la única razón por la que continúan viviendo.

IV

Segundo acto: El suicidio

¿Qué llega a ser la vida cuando se ha descubierto que esta no tiene sentido? Esta pregunta es la que aparece en la primera escena del segundo acto. La trama la sostiene ahora la voluntad de nuestros personajes de rehusar toda posible solución ante el problema del absurdo que implique anular o desconocer las evidencias encontradas.

8 Camus, ob. cit., p. 98.

9 Camus, ob. cit., p. 32.

10 Camus, ob. cit., p. 113.

Precisamente, no ser fiel a la lógica del absurdo puede llevarnos a pensar que lo que se sigue de ella es el suicidio. Y por esta vía nos encontramos con dos tipos de suicido.

Camus nos presenta el primero como el suicidio corporal. Aunque parece difícil fijar el instante preciso, matarse es confesar que la vida no merece la pena ser vivida. Pero ¿cómo llegamos a esta sentencia? ¿Por qué no merecería la pena? Quien se suicida confiesa que la vida *debiera* tener un sentido y, precisamente, como no lo tiene, por eso abandona. Pero la verdadera pregunta es la siguiente: ¿por qué hay que sostener este *debiera*? Lo único que nuestro razonamiento sobre el absurdo ha descubierto es que no tiene sentido, pero no que *debiera* tenerlo. Este *debiera* nos enajena de nuestra evidencia. La persistencia de este *debiera* significa poner la razón sobre el mundo, es quebrar la vida, es desconocer la tensión de esta frente al silencio del mundo.

El segundo tipo de suicidio es el filosófico. Aquí Camus nos invita a recorrer las páginas de Kierkegaard, Chestov, Jaspers, Dostoievski como si, de la mano de su prosa, nos llevara en un viaje en el que se desnudan las ilusiones. La filosofía puede construir fantasías, quimeras o fumaderos de opio. A todos estos pensadores los une, según nuestro autor, estrategias filosóficas que nos permiten evadirnos de las evidencias conquistadas. Ellos han seguido el camino que conduce al reconocimiento del absurdo, más una vez ahí, el deseo de sentido se ha llevado por delante la fidelidad a la lógica del absurdo. Allí donde la razón reconoce sus límites, allí plantan la bandera de lo trascendente como antítesis radical frente a lo real percibido.

Lo que hacen estos pensadores es convertir el absurdo en el criterio de otro mundo, cuando lo único que allí tenemos es el residuo de la experiencia de este mundo.

Antes de que caiga el telón de este segundo acto, vemos a nuestros personajes rechazar el suicidio desde las dos vertientes que constituyen su conciencia y que serán el soporte de un estilo de vida.

Por un parte está la razón y sus evidencias a las que no se debe renunciar, ni negar, ni menos pasarlas por alto. Esto hace de ellos, y del propio Camus sin duda, unos racionalistas en un sentido atípico. Se me viene a la mente como imagen posible aquellos pasajes más demoledores de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, texto más que moderno, en el que su autor, luego de haber puesto en duda toda posible relación cierta con el mundo, declara su voluntad de querer perseverar en esta incómoda situación, aunque las costumbres y una cierta desidia lo arrastren, casi contra su voluntad, hacia sus antiguas opiniones. Pensar, meditar, para este moderno filósofo, implica un esfuerzo de la voluntad, un querer no abandonar las evidencias encontradas, aunque estas acaben por convencerle de que nada de verdadero hay en el mundo. Su famoso "*pienso, existo y esto es verdadero sólo el tiempo que pienso pues, podría dejar de pensar y al mismo tiempo dejaría de existir*"¹¹, es quizás la primera semilla de una racionalidad que se sostiene en el vértice de una sensibilidad absurda, como la que nos propone Camus.

De lo anterior se deriva la segunda vertiente desde la cual nuestros personajes rechazan el suicidio. Ellos y sus vidas son ilustraciones de esta voluntad de mantener la vida en una "arista vertiginosa", actitud que los convierte en unos "éticos vitalistas". Rehúsan ser salvados del absurdo porque hay más honradez en vivir sabiendo que la vida no tiene sentido, que en tratar de darle uno a cualquier coste (por ejemplo, al coste de dejar de ser racional). "*Saber mantenerse en esta arista vertiginosa, he aquí la honradez*"¹², sostendrá Camus.

Se cierra este segundo acto con la convicción de que la vida sería menos digna de ser vivida si ella tuviera un sentido. Precisamente porque el hombre como sujeto capaz de pensar se encuentra divorciado del mundo, la vida humana puede ser grande y un bien a compartir por todos los hombres.

11 Descartes, 1977: 25.

12 Camus, ob. cit., p. 68.

V

Tercer acto: La rebelión o la moral de la aventura

Las últimas escenas de este drama nos enseñan a nuestros personajes más desnudos, y es posible que ello se deba a que este tercer acto se alimenta, no solo con las reflexiones que poseyeron a Camus en el período de entreguerras, sino con aquellas que alimentaron su prosa terminada la Segunda Guerra, es decir, aquellas que dejaron también a nuestro autor más desnudo de amigos, más desnudo frente al mundo. Es el momento en que la fidelidad a sí mismo, su consecuencia, le impidió guardar silencio y hacerse cómplice de lo que denominó el “crimen lógico”, es decir, aquel mal ciego con el que, desde la militancia ideológica, se intentó –y cuántas veces se ha repetido– resolver el conflicto entre el absurdo y la acción humana.

En esta ocasión la escenografía la componen dos elementos que aumentan la intensidad del nudo dramático. El primero pone de manifiesto el hecho de que hasta este momento hemos asistido, aunque con mucho rigor, solo a una forma de pensar, pero de lo que se trata ahora es de vivir. Excluida la opción del suicidio como respuesta a la lógica del absurdo, ¿cómo se puede (debe) ahora vivir?

Dos sentencias de innegable carga literaria, pletóricas de la fuerza de la metáfora, conducen la trama de este último acto. La primera afirma: “*no hay destino que no se venza con el desprecio*”¹³. La segunda se enuncia como un imperativo, pero, en verdad, solo es una invitación: “*hay que imaginarse a Sísifo dichoso*”¹⁴.

Hemos desembocado en una inversión del orden que abrió este drama. Al comienzo se trataba de saber si la vida tenía un sentido y, por tanto, si merecía la pena ser vivida. Ahora parece que nuestros personajes, en medio de la escena, con sus acciones dan un testimonio de que la vida se la vivirá tanto mejor y más ple-

13 Camus, ob. cit., p. 158.

14 Camus, ob. cit., p. 160.

namente si no tiene un sentido. ¿Cómo así? Para Camus vivir se traduce, en este último acto, solo en una cosa: aceptar un destino.

El segundo elemento que constituye esta escenografía emerge del conflicto entre el absurdo y la acción. ¿Resulta que nuestros actos, por devenir de la constatación del absurdo, son indiferentes? ¿Es la sensibilidad del absurdo el vehículo hacia la indolencia, o hacia la angustia, o hacia el vaciamiento del valor de la vida?

Hacia 1951 Camus escribe en *El Hombre Rebelde* las siguientes palabras que no dejan lugar a dudas respecto de la consecuencia que guía su conciencia desde los primeros ensayos hasta sus últimas reflexiones que la fortuna nos permitió conocer: *“La lógica no puede salir ganando en una actitud que le hace ver sucesivamente que el crimen es posible e imposible. Pues, después de haber hecho indiferente el acto de matar, el análisis del absurdo, en la más importante de sus consecuencias, acaba condenándolo. La conclusión final del razonamiento del absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo (...) Pero está claro que, simultáneamente, ese razonamiento admite la vida como el único bien necesario, ya que la vida permite precisamente esa confrontación y, sin ella, la apuesta por el absurdo carecería de soporte. Para decir que la vida es absurda, la conciencia necesita estar viva. ¿Cómo, sin una concesión importante al gusto por la comodidad, conservar para sí el beneficio exclusivo de tal razonamiento? Desde el momento en que este bien se reconoce como tal, es de todos los hombres. No se puede dar una coherencia al crimen si se le niega al suicidio. Una mente imbuida de la idea del absurdo admite, sin duda, el crimen de fatalidad; pero no podría aceptar el crimen de razonamiento. Respecto a la confrontación, crimen y suicidio son una misma cosa, que hay que tomar o dejar conjuntamente”*¹⁵.

15 Camus, 2013: 17-18.

He aquí el segundo elemento que constituye de un modo decisivo la escenografía del último acto y que también es posible describirlo a partir de dos sentencias. La primera reza: “*el absurdo en sí mismo es contradicción (...) cuando vivir es en sí un juicio de valor. Respirar es juzgar*”¹⁶. A ello Camus agrega: “*la primera y única evidencia que me es dada dentro de la experiencia del absurdo, es la rebeldía*”¹⁷.

Sobre esta atmósfera se desencadenan los últimos pasajes de nuestro drama. En lo que sigue, expongo mi lectura de ellos, (lectura que me acompañó en aquellos años grises como si de una tabla de salvación se tratara).

En su reflexión sobre el absurdo, se puede afirmar en términos generales que Camus pone de manifiesto la única condición en la que el hombre puede reconocerse. Dicha condición es la del divorcio entre los afanes de su razón y el silencio del mundo, divorcio que lo conduce necesariamente a la ausencia de porvenir. Se trata de una conciencia de finitud, conciencia de límites, de radical ausencia de absolutos (recordar “El destierro de Helena”). Esta conciencia constituye un método, una tabla rasa desde la que debemos construir nuestra vida, un estilo de vida¹⁸.

En *El mito de Sísifo* Camus expone ese método, exposición que desemboca en la afirmación de lo que el autor denomina una “moral de la cantidad” y que aquí hemos optado por llamar una moral de la aventura, atendiendo a las mismas coordenadas que,

16 Camus, ob. cit., p. 20.

17 Camus, ob. cit., p. 22.

18 Hacia 1951, Camus, en respuesta a las críticas que comenzaban a aparecer con vehemencia respecto a la posición que defendía (ver, por ejemplo, el largo artículo firmado por Francis Jeanson y que apareció en *Les Temps Modernes* ese mismo año) escribe en *Nouvelles littéraires*: “Esta palabra: absurdo, ha tenido una suerte desdichada, y confieso que ha llegado a irritarme. Cuando yo analizaba el sentimiento del absurdo en *Le Mythe de Sisyphe*, estaba buscando un método y no una doctrina. Practicaba la duda metódica. Trataba de hacer esa “tabla rasa” a partir de la cual se puede comenzar a construir”. (Citado por Charles Moeller, 1981: 73).

según Camus, la describen, a saber, la rebelión, la libertad y la pasión.

La rebelión es la no resignación, pues resignarse sería echar por tierra al mismo tiempo la conciencia de finitud y la demanda de claridad, ambos polos imprescindibles de la experiencia del absurdo. Debo, por tanto, rebelarme ante mi destino y mantener viva esa relación el mayor tiempo posible, aun a sabiendas de que es inútil o, más bien, precisamente porque lo es, pues así le demuestro a ese destino todo mi desprecio. Nada diferente hacen nuestros tres personajes al perseverar en sus absurdos afanes.

La libertad no se refiere aquí a un valor metafísico inscrito en la naturaleza humana, ni mucho menos a un derecho inscrito en nuestra condición de seres racionales. La libertad se remite aquí tan solo a la acción que es exaltada precisamente porque me privo de esperanza y niego el porvenir. Ese gesto original es el que me hace evidente que no puedo vivir pensando que soy dueño de algo, o que dirijo el futuro que me pertenece. Lejos de eso, consciente de mis límites, de la muerte y del absurdo, me libero de ilusorias quimeras y ansiedades, y reconozco que todo lo posible por vivir es lo que está dado en este mundo. No lo que puedo llegar a imaginar fuera de él; toda utopía, toda militancia ideológica esclaviza y le da la espalda al absurdo.

La consecuencia de lo anterior es que mi acción se abre entonces a la posibilidad de agotar este mundo y a agotarse en él, solo en él. Esta es el alma de toda aventura, esa que nace cuando el suelo que pisamos deja de ser un refugio seguro y, al mismo tiempo, dejamos de tener un aprecio especial por un desenlace determinado.

La pasión, por último, deviene de las dos coordenadas anteriores. Si es la rebelión el modo como manifiesto mi desprecio ante el destino que me aguarda, y es en la libertad de acción donde puedo realizar ese desprecio multiplicando mis experiencias de esta vida a sabiendas de que son absurdas, entonces se nos hace más nítido ese marcado sensualismo vitalista presente en

nuestros personajes y esa pasión por la belleza que llena cada párrafo de la literatura que Camus nos legó.

Se trata de una pasión por la vida, pero no abstracta, sino corporal, la que se siente en la piel. Pasión por el más puro de los goces que es el sentir y sentir en esta tierra. *“El presente y la sucesión de presentes ante un alma sin cesar consciente, tal es el ideal del hombre absurdo”*¹⁹, escribe Camus.

Al final el absurdo nos devuelve el amor por la vida, pero no por la vida como idea, sino por la vida vivible, *“la que un corazón humano puede sentir”*²⁰. De ahí que hay que imaginarse a Sísifo dichoso.

La lectura que ofrezco de estas ideas de Camus concebidas hacia finales de los cuarenta y comienzos de los cincuenta, pueden entenderse como la constitución de un método, es decir, de un modo de pensar capaz de sostener un estilo de vida.

Ahora se trata de vivir a partir de esa conciencia de límites, y vivir es ya un juicio de valor. Es poner la vida, esta vida, como primera condición de todas las acciones. La conciencia de límites o de finitud es la posibilidad de la armonía, es el rechazo a todo fanatismo, es el reconocimiento de la propia ignorancia, es el abandono de toda militancia. Y esto proponía Camus ante una Europa que se lanzaba hacia la desmesura, que lo ambicionaba todo y que buscaba realizarlo a través del “crimen lógico”, el crimen justificado, en fin, la historia del orgullo europeo cuántas veces repetida.

Antes que se cierre este último acto vemos a nuestros personajes viviendo en armonía con el absurdo, realizando acciones que quebrantan en todo momento el principio del amor a sí mismo, negando en sus gestos cualquier posesión de su existencia y reconociendo, desde el imperativo de la rebelión, el valor de todas las vidas finitas ante la prepotencia de la razón.

19 Camus, 2000: 83.

20 Camus, ob. cit., p. 157.

Cae el telón y escuchamos aún la voz de Camus: “*El hombre es la única creatura que se niega a ser lo que es. El problema está en saber si esta negativa no puede llevarlo sino a la destrucción de los demás y de sí mismo, si toda rebeldía debe concluir en una justificación del crimen universal, o si, por el contrario, sin pretensión a una imposible inocencia, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable*”²¹.

Referencias

- Aronson, Ronald (2006) *Camus y Sartre: la historia de una amistad y la disputa que le puso fin*, Valencia: Universidad de Valencia.
- Blanch, Antoni (2005) “Nostalgia de una Justicia mayor. Dos testimonios: Bertolt Brecht y Albert Camus”, Barcelona: *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, nº 132.
- Camus, Albert (1984) *Moral y política*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1986) *El extranjero*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1996) “El destierro de Helena”, en *Verano*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1999) *La peste*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2000) *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2002) *Los justos: pieza en cinco actos*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2010) *Calígula: obra en cuatro actos*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2013) *El hombre rebelde*, Madrid: Alianza Editorial.
- Judt, Tony. (2001) *La responsabilité des intellectuels: Blum, Camus, Aron*, París: Calmann-Levy.
- Moeller, Charles (1981) *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Tomo I, Madrid: Editorial Gredos.

21 Camus, 2013: 23.

VV.AA. *Albert Camus: Tragedia moderna, búsqueda y sentido de una expresión ética y estética*, Revista *Anthropos*, Año 2003, N° 199.

Zarate, Marla (1995) *Albert Camus*, Madrid: Ediciones del Orto.

MUNDO NUEVO. Caracas, Venezuela

Año VI. N° 14. 2014, pp. 227-247

Vicente Sanfélix Vidarte

Universidad de Valencia. vicente.sanfelix@uv.es

PRAXIS Y REALIDAD

Resumen: En este trabajo intentamos dar sentido a la idea de una pluralidad de mundos y a su mutua relación. Se critican las concepciones metafísicas y científicas del realismo y se apunta la mutua implicación entre las nociones de praxis y objetividad.

Palabras clave: realismo, praxis, objetividad, concepción absoluta de la realidad.

PRAXIS AND REALITY

Abstract: This article tries to give sense to the idea of a plurality of worlds and its mutual relation. Metaphysical and scientist conceptions of realism are criticised and it points to the reciprocal implication between the notions of praxis and objectivity

Key words: realism, praxis, objectivity, absolute conception of reality.

1. Monismo y pluralismo

Cuando hablamos de la realidad, como cuando lo hacemos del mundo, solemos pensar en un conjunto único y omniabarcante de todo aquello que efectivamente es¹—, del que solo quedan excluidas, por lo tanto, las cosas que no son, las cosas “irreales”—; y sin embargo, no solo decimos que *otra* realidad —o mundo— es posible sino que, incluso, bajo diferentes circunstancias, hablamos de una *pluralidad* de mundos y realidades efectivos.

En estas formas de hablar quizás se encuentre el origen de las tensiones entre monismo y pluralismo, una de las dicotomías que atraviesa la historia de la metafísica. Y quizás, igualmente, haya, como apuntaba Nelson Goodman en las primeras páginas de su libro sobre nuestros *Ways of Worldmaking*², un modo bastante poco sangrante de resolverla, pues al fin y al cabo, entre uno y otro cuerno del dilema ontológico, siempre podemos encontrar la síntesis tolerante, que tanto nos permite decir que hay un único mundo o realidad, pero que este abarca una multiplicidad de aspectos contrastantes, cuanto que existen una multiplicidad de mundos o realidades, cuyo conjunto, no obstante, es lo que constituye el mundo o la realidad únicos.

Pero incluso si el dilema entre monismo y pluralismo admite esta fácil solución —o disolución, como preferirían decir los wittgensteinianos—, pensamos que todavía conserva un gran interés filosófico la reflexión acerca de algunas de las razones por las que podemos hablar de una pluralidad de mundos, y de cuál es la relación que se da entre ellos.

1 “Existencia real y efectiva de algo” figura como primera acepción del término “realidad” en nuestro diccionario, sin que a nuestros académicos parezca importarles demasiado el haber incluido en el *definiens* el adjetivo correspondiente al sustantivo que constituye el *definiendum*.

2 Cf. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*. (Indianapolis: Hackett, 1978), 2.

2. Mundos específicos

Empecemos considerando el siguiente caso que nos cuenta Kurt Koffka:

En un atardecer de invierno, en medio de una violenta tormenta de nieve, un jinete arriba a una posada, feliz de haber alcanzado abrigo después de cabalgar muchas horas sobre una llanura barrida por el viento y donde un manto de nieve había cubierto los senderos y mojones. El posadero que sale a la puerta mira con sorpresa al forastero, y le pregunta por dónde viene. El hombre señala entonces la dirección inmediata a la posada, ante lo cual el posadero exclama, con tono de reverencia y maravilla: “¿sabéis que habéis cabalgado a través del lago Constanza?”. Al oír esto, el jinete cae fulminado a sus pies...³.

La intención de este psicólogo de la *Gestalt*, al narrarnos esta historia, era introducir una distinción entre lo que él llamaba “el ámbito geográfico y el de la conducta”⁴: al primero pertenece el lago Constanza helado; al segundo la llanura nevada por la que el jinete creía haber cabalgado.

Koffka parecía pensar que mientras el ámbito geográfico es común, el de la conducta puede ser más o menos idiosincrásico:

Distingamos, por tanto –nos recomendaba–, entre el ámbito geográfico y el de la conducta. ¿Vivimos todos en la misma ciudad? Sí, cuando aludimos a la ciudad geográfica; no cuando aludimos al “en” de conducta⁵.

Esta distinción abre diversos interrogantes de gran interés filosófico. Por ejemplo: ¿qué relación hay entre el “ámbito geográfico” y los diferentes “ámbitos conductuales”?; ¿y entre estos últimos?; ¿pueden, acaso, dos sujetos diferentes compartir un mismo “ámbito conductual”?

No está claro que Koffka fuera a contestar afirmativamente esta última pregunta; de no ser así, ya tendríamos que habría tantas

3 Kurt Koffka, *Psicología de la forma*. (Barcelona: Paidós, 1973), 45.

4 Koffka, ob. cit., 46.

5 Koffka, ob. cit., 47.

“ciudades conductuales” cuantos ciudadanos hay en la “ciudad geográfica”. Ahora bien, aun si las ciudades conductuales fueran idiosincrásicas hasta el solipsismo, de modo que cada cual tuviera la suya, habría que reconocer, sin embargo, que las ciudades conductuales de los ciudadanos que habitan en la misma ciudad geográfica se parecen entre sí bastante, o por lo menos bastante más que las ciudades conductuales de otros habitantes de aquella ciudad geográfica, me refiero a las de la ingente cantidad de seres vivos, de los cuales también podemos decir que exhiben una determinada conducta, y que igualmente pululan por ella: perros, gatos, ratas, palomas, cucarachas... y un largo etcétera de otros variados tipos de animales. Obviamente, mi ciudad conductual se parece mucho más a la de cualquier otro ser humano que, por ejemplo, a la de uno de esos murciélagos que también pueblan mi ciudad geográfica.

No es difícil pasar de la urbe al orbe, y entonces bien podríamos decir que cada ser vivo tiene su mundo o realidad, un mundo o realidad que viene determinada por su específica forma de vida o, por decirlo con términos de reminiscencia aristotélica, su praxis vital, ya que al fin y al cabo el estagirita pensaba que no en otra cosa que en una praxis consistía el vivir⁶.

Lo que tenemos entonces es que, sin necesidad de pronunciarnos acerca de la versión solipsista del pluralismo, según la cual cada individuo tendría su propio mundo o realidad, podemos admitir que hay mundos o realidades específicas, una pluralidad de realidades o mundos específicos. A cada individuo le correspondería un mundo o una realidad idéntica, o en todo caso muy parecida, a la de los especímenes de su propia especie, y diferente de la que es propia de los individuos pertenecientes a otras.

6 “...todo instrumento conviene a algo para lo cual es, cada parte del cuerpo es para algo, y ese algo es cierta acción (prâxis), y es evidente que el cuerpo en su conjunto está a su vez constituido por cierta acción compleja (prâxeós polymeroûs)”. Aristóteles, *Las partes de los animales*. 645 b 14-17. Traducimos “Praxis polimerés” por acción compleja siguiendo a García Bacca en su edición de la *Poética*. Cf. 1459 b 1. (Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1982), 138.

3. La gran cadena del ser

Pero, obviamente, volvemos al principio; esta pluralidad de mundos o realidades se inscribe en una realidad única y omniabarcante, y la presunción de la filosofía –y de la cultura– occidental ha sido por mucho tiempo que tal inscripción es ordenada y jerárquica, es decir que los seres vivos se ordenan formando una serie: la idea de la *scala naturae*, o gran cadena del ser⁷, cuyo último y superior elemento –escalón o eslabón– lo constituirían, precisamente, los seres humanos.

Ahora bien, tal jerarquización no es fácil de justificar. Aristóteles, a quien recién aludíamos, fue uno de los pioneros en intentarlo y también uno de los pensadores que más argumentos de diferentes índoles adujo a su favor: físicos, biológicos, éticos, estéticos...

Según él, cuando miramos a los seres vivos como parte del omniabarcante orden cósmico lo que encontramos es que esos seres no participan todos en el mismo grado de la belleza, ni de la bondad, ni en suma de esa praxis polimérica que a su entender es la vida⁸; más bien lo que apreciamos es una gradación, sin solución de continuidad, en la complejidad de sus actividades vitales, que lo es también en su autarquía; un tránsito desde el mero vivir al vivir bien; un orden morfológico, en definitiva, que culminaría en el hombre, y que tendría un sustrato fisiológico en la mayor temperatura corporal del mismo por relación al resto de animales⁹.

7 Cuya génesis y desarrollo con tanto esmero estudiara A. O. Lovejoy, *La gran cadena del ser*. (Barcelona: Icaria, 1983).

8 “Los seres, a través de un proceso continuo de diferencias insignificantes, que colocan a unos por delante de otros, van apareciendo cada vez más dotados de vida y movimientos. Y, a su vez, también en lo relativo a los comportamientos vitales ocurre lo mismo.” *Historia de los animales*. 588 b. Citamos según la traducción de J. Vara, (Madrid: Akal, 1990), 411.

9 “Aquí abajo, en efecto, son las acciones del hombre las más numerosas, dado que hay un gran número de acciones de las que puede gozar, de modo que realiza muchas acciones en aras de otros tantos bienes (...) los otros animales tienen una variedad menos grande de acciones, y las

Hoy sabemos que este último criterio es sencillamente falso, dado que son muchos los animales que tienen una temperatura corporal superior a la nuestra –las gallinas, sin ir más lejos–; nos parece que hablar de belleza y bondad es meterse en un terreno resbaladizo –pues parodiando la réplica de Wittgenstein a Farrington, cuando este defendía la obviedad de la superioridad de la vida del hombre civilizado sobre la del hombre de las cavernas, bien podríamos conceder que a nosotros nos resulta evidente que somos más bellos, y que nuestra vida es mejor que, pongamos por caso, la de las ratas... ¡pero habría que preguntarles a ellas si pensaban como nosotros!¹⁰ –y nuestros conocimientos de la historia natural nos demuestran que la complejidad no siempre constituye una ventaja selectiva por relación a la simplicidad; al fin y al cabo, los dinosaurios se extinguieron mientras sigue habiendo lagartijas, y no resulta muy difícil imaginar escenarios en los que los seres humanos desapareceríamos de la faz de la tierra en tanto que las ratas, ya que antes nos referíamos a ellas, podrían seguir habitándola.

En resumidas cuentas, una manera bastante plausible de interpretar el significado ontológico del darwinismo podría ser decir que este termina con la idea de la escala natural, e induce a ver la distribución de los seres vivos como formando una estructura arbórea donde no parece que tenga mucho sentido, juzgando por criterios estrictamente biológicos, hablar de la superioridad de unas formas de vida sobre otras.

4. Mundos empíricos

No obstante, cabría preguntarse si el antropocentrismo, al que Darwin cerró la puerta de la biología, no podría volver a introdu-

plantas menos acciones todavía, quizás una sola.” *Tratado del cielo*. 292b 2-8. En la *Reproducción de los animales*. 732 a 17, puede leerse: “...los animales superiores son más autosuficientes”, y poco después, en 732 b 30-32, “Los animales más perfectos son los de naturaleza más caliente, más húmeda y no terrosa.”

10 Cf. R. Rhees, (coord.). *Recuerdos de Wittgenstein*. (México: FCE, 1989), 313.

cirse por alguna ventana. Interrumpo el deambular de una hormiga interponiendo mi pie en su trayecto. No le atribuyo miedo, ni alegría, ni tristeza, ni siquiera enfado. En realidad, no pienso que la hormiga me vea o, en general, me perciba. Sin duda detecta un obstáculo, pero no le atribuiría la creencia de que ese obstáculo es un ser humano, mucho menos yo. Lo cierto es que no sé muy bien qué determinados contenidos intencionales atribuir a sus estados perceptivos ni, por extensión, psicológicos.

Lo que sí sé, dada la diferencia entre sus órganos sensoriales y los míos, es que su experiencia del mundo, su mundo o realidad empírica, debe ser muy diferente de la mía. Tan diferente como la del murciélago por el que hace ya cuarenta años Thomas Nagel se preguntaba cómo sentiría¹¹. Si antes hablábamos de mundos específicos ahora podríamos hacerlo de mundos o realidades empíricas asociados a aquellos. Cada especie, cada forma de vida, tiene su peculiar forma de experimentar la realidad única que a todas acoge.

Con estos mundos empíricos ocurre lo que con los mundos específicos o vitales a los que corresponden. Pienso que en vano pretenderíamos jerarquizarlos si el criterio que utilizáramos para ello fuera biológico. Al fin y al cabo, desde esta óptica, la mejor manera de considerar los sistemas sensoriales es como partes del cuerpo, instrumentos del mismo, que le permiten a este desempeñar esa praxis que, en definitiva, constituye su vivir, un poco a la manera como James Gibson los consideró¹². Pero así entendidos habrá que convenir que los órganos sensoriales de las hormigas les permiten hacer las discriminaciones que les han llevado a sobrevivir hasta hoy como especie, de manera análoga a como nuestros órganos nos permiten hacer las discriminaciones que

11 Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?" *Philosophical Review* 83 (n° 4 Octubre 1974), 435-454.

12 James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*. (Boston: Houghton Mifflin, 1979). Expuse las líneas maestras de los enfoques ecológicos de la percepción, y sus diferencias con los enfoques informacionales de la misma, en "Percepción", mi colaboración al vol. 8 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*: Fernando Broncano, (coord.), *La mente humana*. (Madrid: Trotta, 1995), 347-9.

han posibilitado nuestra supervivencia como especie. No cabe de esta manera establecer jerarquía alguna entre los diferentes mundos fenomenológicos, del mismo modo en que no cabía establecer jerarquía entre las formas de vida a las que pertenecen y condicionan.

Sin embargo, parece que sí hay cierta asimetría entre el mundo empírico de estos insectos sociales y el nuestro, ¿o acaso no dijimos que mientras ellas forman parte de los contenidos del mundo empírico de los humanos, la recíproca no es el caso? ¿No significa esto que nuestra experiencia de la realidad es más rica, más ajustada que la de ellas?

Me temo que por esta vía tampoco conseguiremos situarnos por encima del resto de seres vivos. Al fin y al cabo, sabemos que si bien nosotros podemos superar a algunos animales en ciertas modalidades sensoriales, en otras, en cambio, somos ampliamente superados por ellos. Si podemos presumir, por ejemplo, de una mejor discriminación de los colores que la que tienen los gatos, es bien notorio que los perros nos aventajan inmensamente por lo que hace al olfato o el oído.

Pero hay otra razón por la que no podríamos apoyarnos en la pretendida superioridad de nuestro mundo empírico para reivindicar ningún lugar de privilegio en el conjunto omniabarcante de la realidad, y es que nosotros sabemos hoy que nuestra experiencia de la realidad es tan “engañosa” y “limitada” como la de cualquier otra especie.

En efecto, si algo sabemos bien hoy, cinco siglos después del desencadenamiento de la revolución científica, es que muchas de nuestras evidencias naturales son erróneas. No se trata solo de que algunas puntuales intuiciones –por ejemplo, que el sol gira en torno a la tierra– sean desmentidas por la ciencia. Lo que esta *parece* venir a cuestionar –y subrayo el parece– es lo que podríamos denominar el realismo del sentido común; aquel, por cierto, en el que todos estamos instalados cotidianamente.

Como tuve oportunidad de apuntar en otra ocasión¹³, lo que caracteriza a este realismo es la doble tesis de la existencia de una realidad cuya existencia y propiedades son independientes de nuestro conocerlas, pensarlas o percibir las, por un lado, y la convicción, por el otro, de que es a esa realidad a la que nos da acceso nuestra experiencia sensorial cotidiana.

Pues bien, es esta última convicción la que la ciencia y la filosofía modernas –y recordemos que la distinción entre ambas no se produjo sino paulatinamente– desafían, tanto por postular la existencia de mundos –macroscópicos o microscópicos– a los que nuestros desnudos órganos sensoriales no nos podrían dar acceso de ninguna manera, cuanto, quizás más decisivamente, por insistir en que el mundo que percibimos es el producto no solo de las cualidades que los entes percibidos objetivamente poseen sino también de las peculiaridades de nuestros órganos sensoriales; una enseñanza que empezó a incoarse con la distinción entre cualidades primarias y secundarias –como las bautizó Locke–, se radicalizó con la crítica berkeleyano-humeana de la misma, y bien podemos decir que encontró su culminación con la formulación, por parte de Johannes Peter Müller, de la ley de las energías específicas de los nervios sensoriales, santo y seña del “kantismo fisiológico” que profesaron buena parte de los padres de la psicofísica, y que viene a recordarnos lo mucho que hay de puesto por nosotros en lo que aparentemente nos es dado¹⁴.

En definitiva, si se nos pidiera sintetizar lo que la ciencia viene a enseñarnos de nuestras facultades sensoriales, una posible respuesta sería que estas resultan ser mecanismos adaptativos, suficientemente adecuados para desenvolvernarnos en el mesocos-

13 Cf. “¿Hay una realidad?”. Conferencia pronunciada en el marco de la V Olimpiada filosófica de Castilla y León y recogida en mi libro: *Elogio de la filosofía. Apología de la idiotez*. (Madrid: Biblioteca Nueva. En prensa).

14 En “Sensación y percepción”, mi contribución al volumen coordinado por el recientemente fallecido Luis Villoro de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía dedicado al conocimiento, describí sucintamente esta deriva. Cf. Luis Villoro (coord.), *El conocimiento*. (Madrid: Trotta, 1999), 16-22.

mos en el que nos movemos, pero de poca fiabilidad epistémica. La imagen manifiesta que nuestro mundo empírico presente tiene mucho de constructo¹⁵, y poco tiene que ver con la imagen científica del mismo, si es que queremos expresar el asunto sirviéndonos de la terminología de Wilfrid Sellars¹⁶.

5. Antropoelitismo epistémico

Sin embargo, de estas mismas consideraciones que desacreditan nuestro mundo empírico podríamos sacar argumentos para reivindicar nuestra posición epistemológicamente privilegiada por respecto al resto de seres vivos.

En efecto, si hemos podido hacer todas estas observaciones es porque somos capaces de trascender los límites de nuestro mundo empírico, capacidad de la que carecen el resto de seres vivos que nosotros conocemos; una capacidad que yo ligaría en última instancia a nuestro dominio de un lenguaje articulado¹⁷.

De entre todos los seres vivos con los que tratamos, solo nosotros somos capaces de postular la existencia de entidades que se sitúan más allá de nuestras facultades perceptivas¹⁸, y solo nosotros

15 Por supuesto, inconsciente. Era la tesis de Helmholtz, otro de los padres del kantismo fisiológico al que previamente hacíamos referencia; tesis que asumen las actuales teorías cognitivas de la percepción. Al respecto, vuelvo a remitir a mi trabajo "Percepción".

16 Cf. "La filosofía y la imagen científica del hombre". Recogido en Wilfred Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*. (Madrid: Tecnos, 1971).

17 Por una razón muy obvia: trascender los límites del mundo empírico significa postular la existencia de entidades teóricas; pero no parece posible articular una teoría si no es en términos lingüísticos. A lo cual añadiría otra no tan obvia: que es el lenguaje el que nos permite pasar de la percepción a la apercepción, esto es: tomar conciencia de nosotros mismos como sujetos diferenciados del mundo. Remito en este punto a mi trabajo "Las personas y su identidad". *Anales del Seminario de Metafísica* 28. (1994): 279 y ss.

18 Por cierto que las primeras entidades postuladas de este tipo es muy probable que fueran entendidas a imagen y semejanza del sujeto capaz de apercebirse al que hacíamos referencia en la nota anterior. Algo parecido a lo que ocurría en la "imagen original" de la que también hablaba Sellars.

somos capaces de reconocer que nuestro mundo empírico es solo uno entre otros tantos y que cada especie tiene el suyo propio. Así, mientras el resto de las especies desconoce la existencia de los límites de su realidad empírica, y por ello mismo esos son para ellas los límites irrebasables de la realidad, nosotros podemos conocer estos límites y, por ello mismo, trascenderlos. Sabemos que la realidad no se reduce a nuestro mundo empírico.

Siendo más optimistas incluso podríamos defender que de entre todos los seres vivos que conocemos solo nosotros somos capaces de ir más allá de nuestra realidad empírica y asomarnos a la realidad única y omniabarcante. Y ello especialmente gracias al desarrollo de la ciencia, pues al fin y al cabo es ella la que nos permite conocer la existencia de entidades situadas más allá de la experiencia sensorial y la que nos explica, incluso, las características de nuestro propio mundo empírico –por ejemplo, que nuestra capacidad de discriminación cromática depende de la peculiar naturaleza de los conos que pueblan nuestra retina– y la de mundos empíricos diferentes del nuestro –por ejemplo: la manera como ven las ranas¹⁹.

De este modo parece confirmarse lo que previamente formulamos como mera sospecha: el antropoelitismo al que Darwin cerró la puerta de la biología parece que se vuelve a reintroducir por la ventana de la epistemología. Una ventana que, podría protestar ahora un aristotélico deseoso de salvar el buen nombre de su “Filósofo”, este también mantenía abierta; y de par en par podría apostillar, pues, en efecto, aparte de sus consideraciones físico-bioéticas y estéticas, quizás la principal razón del privilegio que concedía al hombre sobre el resto de animales de la tierra fuera, después de todo, de naturaleza metafísico-epistemológica: su posesión de un intelecto que le hacía capaz de conocer el orden de la realidad... solo que este orden, sabemos

19 El trabajo clásico al respecto es el que firmaron en 1959 J. Y. Lettvin, H. R. Maturana, W. S. McCulloch & W. H. Pitts, “What the Frog’s eye tells the Frog’s Brain”, múltiples veces reimpresso y en la actualidad libremente disponible en <http://jerome.lettvin.info/lettvin/Jerome/WhatTheFrogsEyeTellsTheFrogsBrain.pdf> (consultada el 13 de marzo de 2015).

ahora, no es el que la teoría aristotélica pretendía, sino el que la actual ciencia nos descubre.

6. La realidad inteligible

Hay, no obstante, algo de paradójico en este “antropocentrismo”, tan paradójico que podríamos preguntarnos si en realidad este rótulo es afortunado para caracterizar la posición que acabamos de esbozar. Pues, en efecto, parece que lo que el mismo nos dice es que la superioridad del hombre sobre el resto de seres vivos de los que tenemos constancia estriba en su capacidad para llegar a conocer una realidad ya no sensible sino inteligible, y a la que se accedería precisamente trascendiendo no solo nuestro peculiar mundo empírico sino incluso nuestro mundo específico, nuestra peculiar forma de vida.

En efecto, Aristóteles apunta a veces al intelecto como una facultad divina de la que el hombre participaría y cuya acción no necesitaría de ninguna actividad corporal²⁰, capaz de proporcionarle el conocimiento del orden cósmico del que él mismo, como el resto de seres, formaba parte; o dicho de otra forma, tomándole prestada la expresión a Putnam, el intelecto es el que le permitiría al hombre trascender una perspectiva meramente humana y acceder al “punto de vista del ojo de Dios”; un tipo de realismo que, con diferentes matices, se encuentra todavía en muchos de los pensadores –científicos y filósofos– artífices de la revolución científica: Galileo, Descartes... Un tipo de realismo del que, no obstante, se puede dar una versión secularizada, como la que en el último cuarto del pasado siglo elaboró Bernard Williams²¹.

20 “Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal”. *Reproducción de los animales*. 736 b 27-29.

21 Cf. Bernard Williams, *Descartes. The Project of Pure Enquiry* (London: Penguin, 1978) y *Ethics and the limits of Philosophy* (London: Routledge, 2006).

En efecto, Williams, inspirándose en Peirce, considera que el desarrollo de la ciencia debiera converger hacia una concepción absoluta de la realidad que todo investigador aceptaría, con independencia de cuál fuera su naturaleza, y capaz de explicar las diferentes concepciones del mundo, ella misma incluida²².

La ciencia, pues, según este punto de vista, permitiría al hombre trascender no solo su peculiar mundo empírico sino incluso su mundo específico, aquel que está ligado a su forma de vida, para acceder de esta manera a una realidad inteligible, a esa realidad incondicionada o absoluta que incluye y articula todas las realidades perspectivísticas, la nuestra incluida.

Se fragua así otro tipo de realismo diferente del propio del sentido común que, como aquel, asume la existencia de una realidad independiente de nuestro pensarla, conocerla o percibirla

22 “La concepción absoluta, en consecuencia, será una concepción del mundo que podría ser alcanzada por cualesquiera investigadores, incluso si fueran muy diferentes de nosotros (...) Es de una importancia central que estas ideas se relacionen con la ciencia (...) El objetivo es esbozar la posibilidad de una convergencia característica de la ciencia, una convergencia de la que significativamente podría decirse que es una convergencia sobre cómo (en cualquier caso) son las cosas (...) La sustancia de la concepción absoluta (...) reside en la idea de que ella podría explicar, de una manera no vacua, cómo ella misma y las diversas visiones del mundo perspectivísticas (*perspectival views of the world*), son posibles (...) será una concepción que consista de materiales no perspectivísticos, alcanzables por cualquier investigador, de cualquier constitución (...)”. Bernard Williams, *Ethics and the limits of Philosophy* (London: Routledge, 2006), 139-40 (Traducción nuestra). A la vista de textos como este, o el último citado de Aristóteles, uno se siente inclinado a concederle la razón a Humberto Maturana cuando afirma: “Una postura metafísica que declara la esencia del ser como trascendental, necesariamente deriva en una actitud que rechaza al cuerpo como el fundamento del conocer humano, del entender humano y de la conciencia humana, y genera una teoría del conocimiento en la cual el cuerpo molesta y estorba.” Humberto Maturana y Bernhard Pörksen, *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. (Santiago de Chile: J. C. Saez editor, 2004), 13. Obvia decir que lo que Maturana entiende por metafísicas trascendentales se aproxima mucho a la concepción absoluta de la que hablaba Williams.

—su vertiente ontológica— pero discrepa de él en tanto considera que no son nuestros órganos sensoriales, sino la ciencia, los que nos suministran el acceso a tal realidad —esto es: discrepa en su vertiente epistemológica—. Un realismo que se ha apellidado de diferentes maneras: metafísico, científico, etc.

7. La fe en la ciencia y la pulsión de la objetividad

Contra este tipo de realismo se han esgrimido tal cantidad de argumentos²³ que quizás resulte difícil añadir nada que pueda ser original²⁴. Cabría preguntarse, no obstante, de dónde

23 Algunos de los más notables, los de H. Putnam en su cruzada contra el realismo metafísico —como él denomina a la posición que se compromete con la posibilidad de una concepción absoluta de la realidad—. Para la específica crítica de Putnam a la posición de Williams, cf. Hilary Putnam, *Cómo renovar la filosofía*. (Madrid: Cátedra, 1994), capítulo V: “Bernard Williams y la concepción absoluta del mundo”. Daniel Kalpokas ofrece una muy buena presentación panorámica de los argumentos contra este tipo de realismo en “Ciencia y sentido común: dos imágenes de una misma realidad”. Disponible en <http://www.grupocyp.comuv.com/trabajos/kalpokas4.pdf> (consultada el 13 de marzo de 2015).

24 No obstante, no me resisto a apuntar aquí dos consideraciones. La primera, en realidad la ciencia trasciende nuestro mundo empírico ontológicamente, esto es por su postulación de la existencia de entidades teóricas inobservables, pero no epistémicamente: “*sozein ta phainomena*” fue, es y por siempre será el objetivo de la ciencia. La segunda, la ciencia, cualquier ciencia, selecciona solo un conjunto de propiedades de los entes bajo las cuales describe y explica la realidad. Si consideramos físicamente, por ejemplo, una moneda, nos interesarán tan solo propiedades suyas como la masa o el volumen, pero no su valor en el mercado o, incluso, su composición química. Debíamos preguntarnos entonces cuál es la ciencia sobre la que convergerán los investigadores con independencia de su constitución, pues es evidente que muchas disciplinas científicas tratan de dimensiones de la realidad que son específicamente humanas —pensemos en la economía o en la psicología—, ello por no añadir que hay un número infinito de propiedades reales de las cosas que no son objetos de ninguna ciencia. La respuesta usual a esta pregunta apunta a la física. Ahora bien, a menos que asumamos algún tipo de reductivismo extraordinariamente fuerte —y hay argumentos muy convincentes en contra de su plausibilidad— que nos comprometa con la tesis de que toda propiedad real puede hacerse equivalente

procede su atractivo, pues sin duda lo tiene. Y en tal medida, que casi me atrevería a decir que en realidad es esta variante de realismo, y no el realismo al que me he referido como de sentido común, la posición filosófica que más cercana está ya hoy a este.

En efecto, por lo que hace a su vertiente epistemológica creo que es sentir bastante común, al menos en nuestras sociedades, que la ciencia es el modo privilegiado de conocer la realidad. Y tal fe en la ciencia, desde luego, asume la imagen que de la misma tienden a presentar los realistas metafísicos –aunque debo confesar que especialmente estoy pensando en Williams–, como una actividad entre cuyos practicantes se da una excepcional convergencia de pareceres, cuyo fundamento no es ninguna deliberada convención sino los hechos²⁵.

Y si pasamos de su vertiente epistemológica a la ontológica, entonces, como ya adelanté, la cercanía del realismo metafísico al sentido común es todavía más estrecha; pues no es solo propio del sentido común de nuestras sociedades sino del de cualquier sociedad asumir la objetividad de lo real, su independencia con respecto a nuestro pensarlo, conocerlo o percibirlo.

Hasta tal punto es universal semejante asunción que el escéptico David Hume, aun cuando pensaba que la misma no podía de ninguna manera probarse, la consideraba una creencia que la naturaleza había inculcado en nosotros y, como tal, imposible de erradicar. Y no creo que su posición al respecto fuera descabellada, hasta el punto de que me inclinaría a decir

a alguna propiedad física, lo que tendremos es que la hipotética convergencia de los investigadores no les daría por ello una comprensión igualmente compartida de la realidad... ¡sino solo de la realidad físicamente considerada! La concepción absoluta de la realidad no sería, en absoluto, una concepción completa de la realidad.

- 25 Sobre los fundamentos de esta fe he tratado en “Creencias y emociones. Reflexiones acerca de la legitimidad epistémica de ciencia y religión”; sobre lo que debieran ser sus límites razonables en “¿Tiene sentido hoy una teoría del conocimiento?”; ambos recogidos en mi *Elogio de la filosofía. Apología de la idiotez*. (Madrid: Biblioteca nueva. En prensa).

que hay en nosotros una pulsión de objetividad, una tendencia irrefrenable a creer que la realidad es objetiva, creencia que asumimos sin necesidad de ninguna justificación y que mantendríamos, sospecho, aunque se nos demostrara que tal justificación es imposible²⁶.

Y es que ¿cómo podríamos argumentar ante quien nos pidiera –sin duda un filósofo– que justificáramos nuestra creencia en la existencia objetiva de la realidad? Quizás, a la manera jocosa de Bertrand Russell cuando reportaba la carta que una persona le había dirigido indignada porque él no fuera solipsista como ella, cabría señalarle que en el acto de formularnos semejante pregunta ya está presuponiendo la existencia de esa misma realidad cuya justificación reclama. O quizás, se me ocurre, podríamos recordarle que muchas veces lo que pensamos o decimos resulta ser erróneo, y no encontramos las gafas que andamos buscando por más que miremos por todos los rincones de la casa; prueba palpable, si es que de esto pudiera haberla²⁷, de que lo que convierte en verdaderos a nuestros pensamientos o a nuestras oraciones no es el que los tengamos o afirmemos, sino los hechos del mundo; del mismo modo en que lo que hace que finalmente encontremos las gafas extraviadas es que estas estaban realmente en cierto lugar de la casa.

26 Recuérdese que para Hume la esencia de los argumentos escépticos consistía precisamente en que, aunque resultan irrefutables, no generan convicción.

27 En su defensa del realismo, Luis Arenas propone seguir una estrategia “apagógica”. Cf. “Realismo, relativismo y antirrealismo” en Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona (coords.). *El desafío del relativismo*. (Madrid: Trotta, 1997), 51-2. A mi entender, tal estrategia es la única posible cuando se trata de defender los rasgos más básicos de nuestro esquema conceptual. Si alguien nos pide que demostremos la existencia del mundo externo, mucho me temo que no podemos darle una prueba a lo Moore. La única posibilidad es realizar una serie de consideraciones que terminen por hacerle ver lo insensato de su pretensión. O dicho en terminología humeana: frente a la duda escéptica solo cabe una resolución escéptica de la duda.

8. Objetividad y praxis

Y sin embargo, me pregunto si estas mismas obviedades en las que, si no me equivoco, se podría apoyar el realista metafísico no pueden utilizarse para cuestionar su comprensión absoluta de la realidad. Veamos.

Sin duda, el darse de los hechos que corroboran o confutan nuestros pensamientos o afirmaciones es independiente de estos mismos pensamientos u oraciones, y no es nuestro mirar lo que trae a la existencia lo que vemos; pero no es menos evidente que lo que vemos no lo veríamos si no lo mirásemos, ni los hechos se nos darían si no fuera que los pensáramos o los dijéramos... o los hiciéramos *objeto* de cualquier otra actitud intencional por nuestra parte.

Si por objetividad entendemos la capacidad que la realidad tiene para corroborar o falsar, satisfacer o frustrar las actitudes intencionales de un sujeto, entonces podríamos generalizar la anterior observación y defender que los hechos no se tornan objetivos sino en la medida en que se confrontan a un sujeto de actitudes intencionales o, dado que estas suponen una actividad por parte de aquel –pensar, decir, mirar...–, también podríamos afirmar que la realidad solo es objetiva por relación a determinada praxis.

Un espejo, por ejemplo, refleja la realidad, pero no la tiene por objeto. El estado de su superficie es causalmente dependiente de los hechos del mundo, pero no por ello los conoce. Ante el espejo, podríamos decir, la realidad no se objetiva; carece de todo poder confutatorio o corroborativo, justamente porque el espejo no es un sujeto adecuado de estados intencionales.

Así, pues, lejos de ser la subjetividad intencional, o mejor la praxis, un obstáculo para la objetividad, resulta ser la condición necesaria para su manifestación. Desde luego que la realidad no depende de los estados intencionales –excepto, obviamente, en la medida en que estos desencadenan una acción capaz de transformarla–, pero no se torna en objetiva si no es por relación a ellos.

Si estamos en lo correcto, no cabe entonces objetividad que no lo sea por relación al sujeto al que se da. En nuestro caso, para

decirlo con James, es imposible acceder a una realidad que no presente la huella de la serpiente humana²⁸. Y la ciencia, en la que el realista metafísico confía, no supone una excepción a esta regla.

Obviamente, no se trata de negar la objetividad del conocimiento que nos proporciona²⁹, ni siquiera de negar su carácter epistémicamente privilegiado o su característica capacidad para generar un grado de convergencia doxástica sin parangón con el que se alcanza en otras prácticas humanas, sino, como la misma afirmación que acabamos de hacer pone de manifiesto, de recordar lo que es obvio, a saber: que la ciencia es ella misma un producto de la acción humana, y que es en las condiciones de esta acción –por ejemplo: en los intereses predictivos, explicativos o tecnológicos que persigue; valores claramente transculturales– y no en ninguna imposible trascendencia de nuestra propia condición humana, en donde podemos encontrar las claves para comprender las características que dan pie al espejismo que el realista metafísico sufre, cuando cree que ella puede proporcionarnos el acceso a una concepción absoluta de la realidad.

9. Conclusión: praxis y realidad

En la segunda parte de sus *Investigaciones filosóficas* dejó escrito Wittgenstein: “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son *formas de vida*”³⁰.

28 “Así, pues, la huella de la serpiente humana se halla presente en todas las cosas”. William James, *Pragmatismo*. (Barcelona: Orbis, 1984), 56.

29 Tampoco, por cierto, sería necesario, para reconocer esta objetividad, negar la del conocimiento que obtenemos cuando nos movemos en un contexto no científico. La proposición “El sol se pondrá hoy a las 7 de la tarde” es tan objetiva como “La tierra gira en torno al sol”, y ambas no se contradicen ni siquiera cuando aquella es pronunciada por un meteorólogo que ha estudiado física y conoce de sobra la verdad de esta última. Sencillamente, una y otra pertenecen a día de hoy a contextos pragmáticos diferentes. De ahí que no se contradigan.

30 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Parte II. (Barcelona: Crítica, 2008), 517.

Históricamente, lo dado ha jugado en filosofía un doble papel: epistemológico y semántico. Lo dado ha constituido, por una parte, la última corte de apelación de nuestras demandas cognitivas; por el otro, el límite de la inteligibilidad de nuestro discurso. Apelar a lo dado es la última manera de justificar nuestro pretendido conocimiento; referirse a lo dado es la última manera de intentar explicar el significado de lo que decimos³¹.

Ahora bien, si lo dado señala a la vez el límite último de la justificación de nuestras pretensiones cognitivas y de la inteligibilidad de nuestro discurso, y si lo dado son las formas de vida y estas son múltiples, la consecuencia no parece poder ser otra sino la de que es imposible trascender la nuestra propia³². O dicho de otro modo: si Wittgenstein está en lo cierto, entonces Williams está equivocado... o viceversa.

Para mí es claro que es Williams quien está equivocado. Pero el error de Williams no debiera hacernos concluir que nuestra comprensión de la realidad es una más en comparación con la de cualquier otro ser vivo. Hasta donde hoy sabemos, tenemos todas las razones para decir que es superior. Y ello es así porque nuestra “complicada forma de vida” –por tomarle prestada de nuevo la expresión a Wittgenstein–, una forma de vida lingüística, nos permite ganar una autoconciencia de la que el resto de seres vivos que conocemos carece; autoconciencia que a su vez nos hace conscientes de la existencia de otras formas de vida a las que bien podemos decir que corresponden otros mundos o realidades.

Cuando nuestra forma de vida dejó de ser simplemente complicada y se tornó complicadísima, permitiendo la aparición de esa práctica social e histórica que a la postre es la ciencia, los límites de la inteligibilidad que le corresponden se extendieron,

31 El principio de la copia de Hume ejemplifica a la perfección, a mi entender, esta doble función de lo dado. Cf. Mis comentarios a la sección II de David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (Madrid: Istmo, 2004), 54-55 y 62-65.

32 Quizás por ello escribió Wittgenstein: “Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender”. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* Parte II. (Barcelona: Crítica, 2008), 511.

hasta permitirnos integrar, aunque sea programáticamente, las diferentes realidades de las que tenemos noticia en una realidad única... ¡solo que esta realidad, cuyo conocimiento expandimos, nunca podrá trascender los límites de la objetividad que nuestra forma de vida, una praxis crecientemente compleja, vaya imponiendo!

Referencias

- Arenas, Luis “Realismo, relativismo y antirrealismo”, en Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona (coords.). *El desafío del relativismo*, 49-70. (Madrid: Trotta, 1997).
- Aristóteles *Historia de los animales*. Trad. de J. Vara (Madrid: Akal, 1990).
- Aristóteles *Las partes de los animales*. (Madrid: Gredos, 2000).
- *Poética*. Ed. de J. D. García Bacca. (Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1982).
- *Reproducción de los animales*. (Madrid: Gredos, 2000).
- *Tratado del cielo*. (Madrid: Gredos, 2000).
- Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. (Boston: Houghton Mifflin, 1979).
- Goodman, Nelson *Ways of Worldmaking*. (Indianapolis: Hackett, 1978).
- Hume, David *Investigación sobre el entendimiento humano*. C. Ors, V. Sanfélix (trad.). (Madrid: Istmo, 2004).
- James, William *Pragmatismo*. (Barcelona: Orbis, 1984).
- Kalpokas, Daniel “Ciencia y sentido común: dos imágenes de una misma realidad”, en <http://www.grupocyp.comuv.com/trabajos/kalpokas4.pdf> (consultada el 13 de marzo de 2015).
- Koffka, Kurt *Psicología de la forma*. (Barcelona: Paidós, 1973).

- Lettvin, J. Y.; Maturana, H. R.; McCulloch W.S.; Pitts, W. H. "What the Frog's eye tells the Frog's Brain, en: <http://jerome.lettvin.info/lettvin/Jerome/WhatTheFrogsEyeTellsTheFrogsBrain.pdf> (consultada el 13 de marzo de 2015).
- Lovejoy, A. O. *La gran cadena del ser*. (Barcelona: Icaria, 1983).
- Nagel, Thomas "What is it like to be a bat?". *Philosophical Review* 83 (n° 4 Octubre 1974): 435-454.
- Pörksen, Bernhard *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. (Santiago de Chile: J. C. Saez editor, 2004).
- Putnam, Hilary *Cómo renovar la filosofía*. (Madrid: Cátedra, 1994).
- Rhees, R. (coord.). *Recuerdos de Wittgenstein*. (México: FCE, 1989).
- Sanfélix, Vicente "Las personas y su identidad". *Anales del Seminario de Metafísica* 28 (1994): 257-286.
- "Percepción", en Fernando Broncano (coord.). *La mente humana*, 347-349. (Madrid: Trotta, 1995).
- "Sensación y percepción", en Luis Villoro (coord.). *El conocimiento*, 16-22. (Madrid: Trotta, 1999).
- Sellars, Wilfrid "La filosofía y la imagen científica del hombre", en W. Sellars *Ciencia, percepción y realidad*. (Madrid: Tecnos, 1971).
- Williams, Bernard *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. (London: Penguin, 1978).
- *Ethics and the limits of Philosophy*. (London: Routledge, 2006).
- Wittgenstein, Ludwig *Investigaciones filosóficas*. Parte II. (Barcelona: Crítica, 2008).

Reynner Franco

Universidad de Salamanca. rfranco@usal.es

LA APARIENCIA DE LO REAL Y EL USO DE LA INTUICIÓN

Resumen: La concepción disyuntiva del conocimiento perceptual plantea un argumento a favor de la no anulable pretensión de objetividad de la experiencia que parece dar sentido a la idea de que la mente “accede” al mundo. J. McDowell ha propuesto comprender esta concepción como “material para un argumento trascendental” depurado de idealismo. A través de una comparación con la noción de “uso de la intuición” de G. Simmel, y su crítica al esquematismo kantiano, este trabajo examina algunas razones por las que el disyuntivismo y el intuicionismo pueden ofrecer un “punto de vista trascendental” no idealista. En el contexto de la epistemología naturalizada, los resultados de ambas concepciones se muestran relevantes para la explicación del arraigo de algunos contenidos intuitivos básicos vinculados al carácter ineludible de la pretensión de objetividad en nuestro entramado de creencias sobre el mundo.

Palabras clave: disyuntivismo, intuicionismo, conocimiento perceptual, pretensión de objetividad, epistemología naturalizada.

THE APPEARANCE OF THE REAL AND THE USE OF INTUITION

Abstract: The disjunctive conception of perceptual knowledge sets out an argument for the non-defeasible objective purport of experience, which seems to make sense of the idea that the mind “access” the world. J. McDowell has proposed to understand this conception as “material for a

transcendental argument” without suspicion of idealism. Drawing a parallel with Simmel’s notion of “use of intuition” and his critique of Kantian schematism, this paper examines some reasons why disjunctivism and intuitionism can offer a non-idealistic “transcendental point of view”. In the context of the naturalized epistemology, the results of both approaches may be relevant to explain the roots of some basic intuitive contents related to the inescapable character of the objective purport in our web of beliefs about the world.

Keywords: disjunctivism, intuitionism, perceptual knowledge, objective purport, naturalized epistemology.

En un trabajo anterior, dedicado a la teoría disyuntivista del conocimiento perceptual a partir de John McDowell¹, he procurado contribuir, al menos parcialmente, al esclarecimiento –iniciado por Paul Snowdon– del modo en que esta teoría parece dar sentido a la idea de que la mente “accede” al mundo, incluso si se sospechara que esto no es posible. Un planteamiento que podría entenderse como un argumento a favor de la *no anulable* pretensión de objetividad de la experiencia. No obstante, coincidiendo con las observaciones de Paul Snowdon², el posterior proyecto de McDowell de presentar su concepción disyuntivista como “material para un argumento trascendental”, en orden a

- 1 “La ansiada apariencia de lo real. Sobre la no anulable pretensión de objetividad de la experiencia en la epistemología de McDowell”, *Argos*, vol. 30, núm 58 (2013): 145-159. Tanto ese trabajo, como el que ahora presento en este número, como continuación del anterior, han sido realizados en el marco de las líneas de investigación y actividades del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL (Universidad Simón Bolívar y Universidad de Salamanca).
- 2 Paul Snowdon, “McDowell on Skepticism, Disjunctivism and Transcendental Arguments”, *Philosophical Topics*, núm. 37 (2009): 133-15. Versión castellana: “McDowell sobre escepticismo, disyuntivismo y argumentos trascendentales”, trad. Reynner Franco, *Azafea. Revista de Filosofía*, núm. 14 (2012): 23-48.

refutar definitivamente el escepticismo sobre el conocimiento perceptual, no parece fortalecer o ampliar el alcance de esta concepción, a pesar de que McDowell considera que el paso siguiente se dirige necesariamente hacia un particular punto de vista trascendental (coincidiendo en parte con los planteamientos de Strawson y Stroud)³.

En este trabajo –que da continuidad al antes mencionado–, quisiera examinar algunas posibles razones por las que el resultado epistemológico del disyuntivismo, teoría que se inscribe dentro de la epistemología naturalizada, puede coincidir con la forma de un argumento trascendental no idealista, con implicaciones relevantes en la formación de nuestras creencias básicas sobre el mundo. En su justificación McDowell recurre a lo que entiende como una radicalización de Kant por parte de Hegel, recurso que he encontrado poco favorable para su propósito (cf. Franco, 2013: 155). Es probable que un contexto teórico oportuno para comprender los presupuestos de este paso se encuentre –más que en Kant y Hegel– en el intuicionismo pragmático-“trascendental” de Georg Simmel, que parte de una crítica al esquematismo kantiano y desarrolla una epistemología evolucionista –con las implicaciones expuestas por Donald T. Campbell (1974) y Martin Coleman (2002)⁴–, un área que

3 Cf. John McDowell, “The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument”, en *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, ed. A. Haddock and F. MacPherson (Oxford: OUP, 2008): 376.

4 El interés por la concepción evolutiva del conocimiento en Simmel se incrementó principalmente a partir de los trabajos de Donald T. Campbell (1974; 1988), K. Popper (1974) y, posteriormente, Martin Coleman (2002), en especial por las implicaciones de dicha concepción para la propia epistemología evolutiva de Popper, Campbell y Coleman. Campbell alude a Simmel al reconocer que pese a su propio intento (y el de Popper) de rechazar el pragmatismo, el instrumentalismo o utilitarismo subjetivo, la epistemología basada en la selección natural defendida por ambos (Campbell y Simmel) parece conducirlos al pragmatismo o utilitarismo ineludiblemente. Observa que Simmel presentó este problema de modo honesto pero también forzado (como ocurrió con Mach y Poincaré) por lo que haría falta –prevé Campbell– detenerse en una argumentación que hiciera compatible

Willard V. O. Quine consideró crucial –a partir de Campbell y Yilmaz– para el desarrollo de una epistemología naturalizada, especialmente por su aportación al problema de la inducción y a la vinculación del valor de supervivencia con rasgos estructurales de la percepción⁵.

Recapitulando brevemente (a modo de introducción) los resultados del trabajo anterior, el problema al que la concepción de McDowell intenta dar una respuesta, a saber: si tiene sentido la idea de que nuestra experiencia perceptual accede al mundo tal como es, incide en la aparentemente imposible supresión de argumentos trascendentales. El propio diagnóstico de escepticismo, en lo que atañe a las creencias o afirmaciones que emitimos del mundo a partir de nuestra percepción, acusa esta imposibilidad al reconocer –para poder sostenerse– que en efecto distinguimos al menos dos tipos de experiencias perceptuales del mundo (una engañosa y otra exitosa). La posición escéptica al respecto se sostendría –según McDowell– en que el escéptico, para mantener su postura, debe suponer que ambas experiencias son de la misma naturaleza (engañosa o aparente), un supuesto que desborda su punto de vista. Esta es una de las razones por las que el programa de McDowell –referido en varios textos: *Mind and World* (1994), “The Disjunctive Conception of Experience as material for a Transcendental Argument” (2008 [2006]), “Hegel’s Idealism as Radicalization of Kant” (2009)– procura adscribir a la experiencia sensible del mundo una condición trascendental tal que, prescindiendo de la dimensión idealista (con matriz en el sistema kantiano), dé razón de por qué el escepticismo sobre el conocimiento perceptual conlleva un reconocimiento de la pretensión de objetividad de la experiencia.

tal posible resultado con la búsqueda de la objetividad en la ciencia. Cf. Donald T. Campbell, “Evolutionary Epistemology”, en *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 1, ed. Paul Arthur Schilpp (La Salle: Open Court 1974): 451.

5 Cf. Quine, Willard V. O., “Naturalización de la epistemología”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, trad. Manuel Garrido y J. Ll. Blasco (Madrid: Tecnos 1974): 119.

Una de las principales razones por las que Paul Snowdon sostiene que esta ampliación no fortalece –aunque tampoco debilita– el alcance epistemológico de la teoría de McDowell consiste en que resulta poco clara la combinación mcdowelliana de presupuestos procedentes de distintos modos de argumentación: epistemológico y teórico-empírico, especialmente en el intento de ofrecer una respuesta al escéptico sobre si tiene sentido o no hablar de casos en los que nuestra experiencia perceptual del mundo resulta “exitosa”, es decir, casos en los que percibimos directa y realmente lo que hay en el mundo. En lo esencial, como espero poder mostrar, ambos modos de argumentación parecen coincidir en el resultado esperado o pretendido por la experiencia perceptual, aunque no en su explicación. En lo que sigue intentaré aproximar los presupuestos de ambos procedimientos tomando como referencia la forma del argumento disyuntivista, procurando constatar que efectivamente el resultado de ambos es muy similar (tanto si está impregnado de idealismo como si es pragmático-epistemológico). En gran medida este resultado puede deberse a que ambos están circunscritos a un punto de vista necesariamente internalista que no puede prescindir de su impronta inductiva, por tanto tampoco de los límites epistemológicos que ello implica.

He sugerido que lo que McDowell entiende por “trascendental” tiene en cuenta la reformulación –o ampliación– de Hegel de la deducción trascendental de Kant. De modo sucinto, el planteamiento disyuntivista posee cierta forma dialéctica que parece asumir o coincidir, al menos en lo que se refiere al contenido de la experiencia perceptual, con la concepción hegeliana de unidad/identidad entre lo interno y lo externo y las ideas kantianas de espontaneidad del sujeto, “coerción” del mundo externo y pretensión de objetividad (depurada de la pretensión de validez universal). Aunque estos puedan conformar, en general, presupuestos centrales o posibles compromisos teóricos de McDowell, creo que el intento de darle sentido a la idea de que la mente “accede” al mundo (incluso siendo escéptico al respecto) puede sustentarse también en un punto de vista pragmático-intuicionista e inductivo (y relativamente “trascendental”) que

parte justamente de la crítica al idealismo trascendental (razón por la que no se requeriría cargar la balanza hacia una argumentación fundamentalmente trascendental). Un enfoque que podríamos situar, como he mencionado, de modo paradigmático, en la crítica de G. Simmel al esquematismo kantiano, que expondré más adelante.

1. Disyuntivismo y depuración de idealismo

La depuración de idealismo en el disyuntivismo (entendido ahora como “material” o punto de partida para un argumento trascendental) puede traducirse, de modo más específico, en que no se requiere agregar lo suprasensible (conceptos puros del entendimiento) para explicar la pretensión de objetividad de la experiencia perceptual. Si los “juicios de percepción son posibles”, en tanto juicios subjetivos (Kant, *Prolegomena*, §§ 18-19), para que sean objetivos (o juicios de experiencia) no es necesario “subsumirlos” –como propone Kant– bajo conceptos del entendimiento, adquiriendo de ese modo validez universal. Ya en los “juicios de percepción” –aplicando aquí, en lo posible, la terminología kantiana a la explicación disyuntivista– puede estar presente un aspecto trascendental y *a priori*, a saber: que tienen pretensión de objetividad, o sea, toda percepción es una experiencia tal que pretende ser una del tipo epistemológicamente diferenciado (verídica, no engañosa). Supongamos, por un momento, que la argumentación o descripción de esta experiencia desde el punto de vista disyuntivista resulta objetiva o universalmente válida –lo cual, en efecto, subsumiría a la experiencia en posibles conceptos puros del entendimiento–, incluso en ese caso lo que parece más relevante aquí es el hecho de que tal pretensión no resulta anulable, verdadera razón por la cual se produciría la creencia de que nuestra experiencia perceptual es, o bien eventual y exclusivamente subjetiva (interna e ilusoria), o bien eventualmente objetiva (interna-externa, no ilusoria).

Desde la concepción disyuntivista, por tanto, en un juicio de percepción como “esta habitación está caliente” –usando un ejemplo de Kant–, el paso de la subjetividad a la “objetividad”

no está mediado por la validez universal procedente de un concepto en virtud del cual esto sea verdadero, sino más bien por el hecho de que en cada experiencia perceptual *no es posible negar* que nuestra percepción acceda realmente –de modo directo y objetivo, en el sentido que hemos señalado antes– al mundo, o al modo como las cosas realmente son. El concepto y función de la “mera apariencia” en la concepción de McDowell (2008: 380s) plantea de suyo la posibilidad de distintos tipos de experiencias perceptuales a partir de una y la misma apariencia. El contenido de la experiencia perceptual sería, por tanto, el mismo tanto si padecemos una ilusión como si tenemos una percepción exitosa, por lo que la disyunción no se expresa en términos de doble apariencia: una “buena” y otra engañosa. Lo que varía, lo que puede presentarse de modo disyunto sería más bien un tipo de experiencia perceptual, que abarca muchas posibilidades: puede ser un evento, una experiencia subjetiva, un efecto en el sujeto, etc⁶.

Un modo general de plantear este sentido disyuntivo –aunque centrado solo en dos “tipos de experiencias”: una subjetiva y otra “objetiva” (“necesaria” a la Kant) en torno a los tipos de unión, si puede describirse así, que tienen lugar en el pensar– es expresado por Kant en *Prolegómenos*: “En suma: el asunto de los sentidos es intuir; el del entendimiento, pensar. Pero pensar es: unir representaciones en una conciencia. Esta unión, o bien nace solo relativamente al sujeto y es contingente y subjetiva, o bien sencillamente tiene lugar y es necesaria u objetiva”⁷.

6 Cf. Paul Snowdon, “McDowell on Skepticism, Disjunctivism and Transcendental Arguments”, *Philosophical Topics*, núm. 37 (2009): 141. [Versión castellana: “McDowell sobre escepticismo, disyuntivismo y argumentos trascendentales”, trad. R. Franco, *Azafea. Revista de Filosofía*, núm. 14 (2012): 36].

7 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Akademie Textausgabe, Band IV (Berlin: Walter de Gruyter, 1911): § 22. (En adelante: *Prolegomena*).

2. La “antinomía” de los juicios de experiencia (Simmel vs. Kant)

En general, el problema de la distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia se plantea con una forma en cierto modo, como he sugerido antes, similar a la que propone el disyuntivismo de McDowell y resume lo que Simmel describe –en su breve artículo “Ueber den Unterschied der Wahrnehmungs– und der Erfahrungsurteile”, de 1897– como la “antinomía” de los juicios de experiencia en el sistema kantiano. Simmel considera que la aportación del apriorismo kantiano consiste fundamentalmente en el intento de superar el doble problema del conocimiento (el de la inducción de Hume y el de los principios *a priori* de Leibniz y Wolf) a través de un “*a priori*” esencialmente “ideal”, no de uno tal que opere como auténtico sustrato de la experiencia: “La colaboración de lo *a priori* en la experiencia es caracterizada más precisamente por lo siguiente: en que el ideal, al que ella se aproxima, contiene el valor de validez de lo *a priori*, mientras que el conocimiento que efectivamente nos es accesible permanece por debajo del mismo y no puede trascender el grado de validez de la experiencia en el sentido práctico de la palabra”⁸. Es el modo como Simmel reduce el sistema kantiano prácticamente a una forma de inductivismo que aspira a superar el sensualismo, reconociendo “*al empirismo como principio constitutivo y al racionalismo como principio regulativo del conocimiento*”⁹.

Simmel critica esta resolución kantiana, que parte de una distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia (entre representación subjetiva y objetividad), describiéndola –enfáticamente– como una distinción “puramente ideal: en lo que atañe tanto a sus contenidos singulares como a su conexión, nuestro conocimiento permanece igualmente dependiente de la percepción y toda objetividad es el mero nombre para desig-

8 Georg Simmel, *Gesamtausgabe* in 24 Bänden, vol. 5, *Aufsätze und Abhandlungen* 1894-1900, ed. H.-J. Dahm y D. Frisby (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992): 245 (en adelante: *GSG* 5).

9 Georg Simmel, *GSG* 5: 245.

nar lo siguiente: que esas percepciones *ceteris paribus* tienen lugar, siempre y para todos y cada uno, del mismo modo”¹⁰. Los grados de seguridad que adquiere nuestro conocimiento empírico, que –para Kant– se incrementan desde los juicios de percepción, pasando por los juicios de experiencia y culminando en los juicios sintéticos *a priori*, admite para Simmel innumerables niveles intermedios, tantos como pudieran admitir, digamos, los niveles de intensidad de una sensación. Esta observación está motivada por el carácter eminentemente inductivo que subyace –según Simmel– en el esquematismo kantiano, es decir, en realidad la validez de las formas, intuiciones y conceptos *a priori* del entendimiento no puede justificarse de modo autónomo, carecen de sentido si no se diera siempre –en cada momento– el “material perceptual”.¹¹

Lo único que podría afirmarse de lo “*a priori*” en este contexto es que se trata de un “juego libre de imaginación y entendimiento” –como también propone Kant–, pero esto no conforma un contenido a partir de la lógica trascendental, sino más bien un acto que, *a posteriori*, “nosotros reconocemos solo como *a priori*”¹². Nuevamente, lo que le confiere realidad a los objetos del conocimiento no parece ser, por tanto, la pretensión de validez universal de los juicios empíricos, sino más bien la intensidad, corregibilidad, repetición o habituación de las percepciones. En esto se basa Simmel para plantear su crítica: “en resumen, la doctrina del esquematismo se puede calificar como una *teoría de la inducción*, es decir, una exposición de cómo, a través de acumulación o cualquier otra determinidad cuantitativa, lo dado de modo singular e inmediato crece hacia proposiciones universalmente válidas, trascendiendo la percepción singular”¹³. Aunque no resulte claro el modo como los juicios empíricos (objetiva y universalmente válidos) “trascienden” a los juicios de percepción, lo cierto es que Kant lo expone a modo de desarrollo (“en el orden temporal”) de

10 Georg Simmel, *GSG* 5: 237.

11 Cf. Georg Simmel, *GSG* 5: 240.

12 Georg Simmel, *GSG* 5: 240.

13 Georg Simmel, *GSG* 5: 242.

niveles de conocimiento. Simmel repara en ello para concluir que tales juicios (objetivos de experiencia, y también los sintéticos *a priori*) en realidad no logran trascender los juicios de percepción, sino que “se muestran exclusivamente como el punto ideal –nunca completamente alcanzado– de llegada, de aquel desarrollo”¹⁴. Por estas razones, Simmel encuentra insatisfactoria la conocida explicación de Kant de la contradicción de los juicios de experiencia, expuesta en la nota al § 22 de *Prolegómenos*, que reproduzco aquí parcialmente:

Cuando digo que la experiencia me enseña algo, de este modo quiero decir siempre solo la percepción que yace en ella, p. ej. que de la iluminación de la piedra por el sol siempre sigue calor y, por tanto, la proposición de experiencia es desde luego siempre contingente. Que ese calentamiento necesariamente resulte de la iluminación del sol ciertamente está contenido en el juicio de experiencia (en virtud del concepto de causa), pero esto no lo aprendo yo por experiencia, sino al revés, la experiencia es generada primeramente a través de ese añadido del concepto del entendimiento (causa) a la percepción.¹⁵

A falta de una mejor explicación por parte de Kant –como critica Simmel–, el modo de concebir, libre de contradicción, la antinomia de los juicios de experiencia (simultaneidad de pureza de los conceptos de la experiencia y el ineludible carácter perceptual que conforma su contenido) es a través de un relativismo –en parte dialéctico y en parte pragmático, según veo–, en tanto su necesidad y validez universal se encuentran de algún modo unidas a la “«frecuentemente imbuida» contingencia de los mismos [de los juicios de experiencia]”¹⁶. Esta unión no se propondría de modo arbitrario, sino que expresa la tensión entre lo particular y lo general, propia del conocimiento inductivo: “solo en tanto diferenciamos entre el juicio de experiencia en la pureza de su concepto, en culminación ideal, y el [juicio] que tiene lugar en la praxis del conocer, y que se aproxima a aquel

14 Georg Simmel, *GSG* 5: 245.

15 Immanuel Kant, *Prolegomena*, § 22 Anm.

16 Cf. Georg Simmel, *GSG* 5: 245.

solo en el infinito, pueden coexistir ambos valores del juicio de experiencia –podría decirse: su antinomia– sin contradicción”¹⁷.

Como se observa, además de plantear una crítica al sistema kantiano, Simmel está proponiendo un modo de solucionar lo que considera una antinomia fundamental (que intenta dar razón de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*). Esta operación le proporciona elementos cruciales para su propia concepción de “uso de la intuición”, la cual se expone desde un punto de vista pragmático-vitalista (intuicionista) que relativiza la dimensión idealista y trascendental del conocimiento. La cuestión central (y más general) es, entonces, cómo hacer compatibles condiciones históricas y suprahistóricas –generalmente asociadas, estas últimas, al carácter “objetivo”, “tranhistórico” o “atemporal”– del conocimiento. En suma: ¿qué es lo que realmente *se comprende* en una acción que implique conocimiento?

3. El “contenido” de la comprensión (dimensión intuitiva del conocimiento)

En su artículo “Vom Wesen des historischen Verstehens” (“La esencia del comprender histórico”, de 1918), Simmel parte de la controversia entre la comprensión histórica y la suprahistórica para criticar el punto de vista (“mecanicista”) que intenta dar razón de la *comprensión* –que podemos entender como condición básica del conocimiento– suponiendo como escindidos o yuxtapuestos elementos que generalmente se intentan vincular en términos de identidad y diferencia (asimilación o diferenciación). Para Simmel, la comprensión histórica (que percibe la actualización o despliegue de lo que el autor llama nuestra “fuerza intuitiva”) consiste fundamentalmente en *reconocer el desarrollo* –presuponiendo un “sujeto ideal” capaz de hacer tal recorrido– *de la comprensión de momentos no deducibles entre sí*, cuyo carácter atemporal nos sitúa en el “qué” de la comprensión, en aquello que hemos de comprender. En palabras de Simmel: “nunca comprenderíamos el qué de las cosas a partir de su

17 Georg Simmel, *GSG* 5: 245.

desarrollo histórico, si no comprendiéramos de algún modo este mismo qué; de lo contrario, evidentemente, toda empresa sería por completo sin sentido”¹⁸.

Dicho de otro modo, la comprensión suprahistórica puede condicionar –en cierto sentido– la histórica, y si esto realmente es así, los elementos que conforman el posible dualismo subyacente a los problemas centrales de la comprensión no tendrían que ver ya con la clásica separación entre las dimensiones “internas” y “externas”, sino más bien entre lo que Simmel describe como “contenido anímico” y “contenido atemporal” (cf. id). Tal como lo entiendo, el contenido anímico apuntaría hacia lo que se percibe de facto en un tiempo determinado y el contenido atemporal designaría un sentido “simbolizador” (de carácter atemporal, o sea, no realizado o “ideal”) de realizaciones anímicas. Ambos contenidos tienen lugar a modo de *interacción*, es decir, reproducen o ejecutan el tipo de “interdependencia” que en gran medida da forma al acto y objeto de la comprensión: “[aquellos elementos] muestran ya en su propia permanencia ideal relaciones y dependencias mutuas; son, por así decirlo, símbolos atemporales de su realización anímica temporal, ambas cosas en interdependencia recíproca profundamente fundamentada”¹⁹.

Sin duda, la posible distinción entre dos tipos de comprender (histórico y suprahistórico) resulta problemática, pero lo que parece interesante destacar de ambos es que Simmel encuentra en el seno de esa polémica dos tipos de contenidos epistemológicamente diferenciados, cuyo modo de interacción conforma el “qué” de la comprensión. La *interacción* que describe no tiene carácter sistemático, es decir, los contenidos de la comprensión

18 Georg Simmel, *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, vol. 16, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen [u.a.]*, ed. G. Fritz; O. Rammstedt (Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1999): 16. (Abreviatura: GSG 16). Versión castellana: Georg Simmel, “De la esencia del comprender histórico”, en *El individuo y la libertad. Ensayos sobre crítica de la cultura*, trad. Salvador Mas, 145-184 (Barcelona: Península, 2001): 172. (Abreviatura: ECH).

19 Georg Simmel, GSG 16: 171; ECH: 172.

—que no resulta sencillo distinguir de los actos de la comprensión— se relacionan entre sí de un modo “incondicionado”, en el sentido de que ninguno figura como condición de posibilidad del otro, sino más bien, todo posible condicionamiento habría que entenderlo como contingente (o relativo). Como ejemplo de esta relación podríamos citar la siguiente alusión —no sin suspicacia— de Simmel a Kant: “Junto a la frase de que la comprensión de Kant está condicionada por su deducción histórica, puede ponerse esta otra: que su deducción histórica está condicionada por su comprensión”²⁰.

Esta interacción “condicionada/incondicionada”, o relativa, no es posible, para Simmel, por proceso alguno de “identidad”, “asimilación” o “transmisión”, los cuales resultan indemostrables, superficiales y considera que recaen necesariamente en una concepción atomista o realista que requiere presuponer una identidad esencial o aspira a alcanzar un conocimiento de las cosas “tal como son realmente”²¹. Tampoco parte —tal interacción— de una “diferencia” absoluta, si bien reconoce que persigue fundar una relación con una alteridad no comparable con otra, con una suerte de “protofenómeno”. Simmel describe, de un modo a caballo entre ontológico y fenomenológico, esta connotación a través de lo que denomina “categoría” del “Tú”, que es equivalente a la comprensión: “El Tú y el comprender son precisamente lo mismo, por así decirlo, expresado una vez como sustancia y otra como función; son un protofenómeno del espíritu humano, como el ver y el oír, el pensar y el sentir, o como la objetividad en general, como espacio y tiempo, como el Yo”²². Podríamos decir que, desde un punto de vista básico, tanto la —así llamada— comprensión histórica como la —así llamada— comprensión “objetiva” (transhistórica, suprahistórica o atemporal) consistirían propiamente en la función de interacción característica de la relación del yo (o sujeto) con la alteridad (como segunda persona), entendida esta como

20 Georg Simmel, *GSG* 16: 173; *ECH*: 174.

21 Cf. Georg Simmel, *GSG* 16: 159; *ECH*: 155.

22 Georg Simmel, *GSG* 16: 162; *ECH*: 158.

un fenómeno originario con el que se establece una relación de trato (“de tú a tú”), un modo recíproco de actuar el uno sobre el otro basado, más exactamente, en la ruta de *uso de intuiciones*, a las que tenemos acceso por el hecho de ser seres vivientes con voluntad. Es un punto de vista organicista (vitalista) que Simmel contrapone a la concepción mecanicista (o funcionalista) de la intuición enclavada en los –todavía opacos– supuestos de que la comprensión se consuma por medio de procesos de intercambio, transmisión o comparación de elementos idénticos y/o diferentes.

4. La noción de “uso de la intuición”

Quizá podríamos decir que el punto de apoyo de Simmel es el sentido “denotador” de la intuición en torno a los acontecimientos que son captados por la *compresión* en general, es decir, aquello por lo que somos capaces de señalar o percibir algo que acontece, sin necesidad de circunscribirlo a sujetos a los que les sucede algo, o a la sucesión temporal de la que puedan surgir o, en suma, a las condiciones que lo hacen posible. Más concretamente, esto lo describe Simmel como la “utilización de la intuición”, que, para el comprender histórico, “es abarcada por su absolutamente inevitable uso a cada instante de la vida práctica”²³. Este uso de la intuición se perfila en Simmel como lo que realmente comprendemos de la historia, intrínsecamente vinculado a “lo que acontece”, teniendo en cuenta que dicha comprensión está caracterizada por la relación –de tipo intersubjetivo– que plantea la pregunta: “¿cómo sucede que un hombre comprenda a otro hombre?”²⁴.

La noción de uso de la intuición plantea, también para Simmel, un modo de evitar la tarea de tender puentes entre supuestos de cuya separación no tenemos certeza. En el contexto de la comprensión a través del uso de la intuición, lo que parece requerir especial atención es, más bien, el origen, desarrollo y comuni-

23 Georg Simmel, *GSG* 16: 163; *ECH*: 160.

24 Georg Simmel, *GSG* 16: 154; *ECH*: 146.

cabilidad de una intuición, pues –como hemos advertido más arriba– las teorías que dan razón de la comprensión por medio de la asociación de las vivencias propias con las expresiones externas, resultan insuficientes, especialmente por las dificultades y presupuestos del establecimiento de relaciones entre experiencias de dos tipos (interno-externa y externo-interna): “la experiencia propia interno-externa no ofrece la clave de la experiencia ajena externo-interna”, de hecho esta clave solo se requiere, según Simmel, “a causa del desdichado desgarramiento del hombre en cuerpo y alma”²⁵. El uso de la intuición posee, más bien –en mi opinión–, una connotación holista. Simmel se muestra convencido de que toda comprensión se basa en una percepción del tipo: percibimos más bien “todo el hombre”. Si observáramos aquí una suerte de circularidad o dialéctica de la comprensión, cuyos elementos contrapuestos fueran tipos generales de experiencia y cuya relación nos sea enteramente desconocida, podríamos entonces señalar que Simmel ensaya un acceso a la comprensión (histórica y objetiva) por medio de la “totalidad” de la vida en desarrollo, donde sus realizaciones no nos son accesibles –como hemos advertido– por la vía de la identidad o diferencia de tales experiencias, pues tanto si constatamos en otros (o en nosotros mismos) similitudes, como si constatamos en otros vivencias y deseos completamente ajenos, en ambos casos, seguiríamos “vías de acceso más dilatadas” o superficiales, que quizá conduzcan a la comprensión pero lo harían sin duda de un modo muy fragmentario.

En este sentido, la intuición opera como percepción de una “vida global”, de una “existencia total”, lo cual ha de ser comprendido de un modo pragmático, es decir, como una percepción basada en el modo “como el hombre actúa sobre el hombre”²⁶. Se trata, por tanto, de un proceso de “simbolización” –aunque en constante desarrollo–, en el sentido de que nos relacionamos con una “totalidad” ante la que ejecutamos todas nuestras acciones: tanto si pretendemos conservarla como fenómeno origi-

25 Georg Simmel, *GSG* 16: 157; *ECH*: 151.

26 Georg Simmel, *GSG* 16: 158; *ECH*: 152.

nario, como si deseamos anularla. En todo caso, la posibilidad de cualquier acción que se emprenda ante una totalidad parte de una percepción inicial que Simmel describe en gran medida como un conocimiento primario y decisivo del otro. Uno de los pasajes más significativos al respecto es el siguiente:

más bien percibimos *todo el hombre* y la corporeidad aislada en una abstracción adicional a partir de ello, al igual que en el que percibe no ve el ojo anatómicamente aislado, sino que ve todo el hombre, cuya vida global sólo está presente como si estuviera canalizada a través del órgano sensorial particular. Esta percepción de la existencia total puede ser oscura y fragmentaria, susceptible de mejora por reflexión y experiencia personal (...), puede ser todas estas cosas, pero es el tipo unitario subyacente a como el hombre actúa sobre el hombre, es la impresión global no analizable de manera legítima desde un punto de vista intelectual, es la mayoría de las veces el primer y decisivo conocimiento del otro, si bien susceptible de mucho mayor perfeccionamiento.²⁷

Sin duda resulta complejo analizar este “primer conocimiento” como “impresión global” de la “existencia total”, no obstante, como he mencionado, el punto de vista pragmático de Simmel puede darle sentido a una percepción tal si se la concibe como modo fundamental de interacción, justificado principalmente en la incapacidad de realizar una auténtica abstracción del todo y las partes, tal como sucede en nuestra propia capacidad receptiva, que recibe sus impresiones de un modo “no separado”. Podríamos situar aquí un punto de interacción en el que coinciden el percipiente y lo percibido (en tanto alteridad), momento en el que tiene lugar la expresión y recepción de una integridad (vida global o existencia total) canalizada –como dice Simmel– a través de un órgano sensorial particular. En ambos casos, el “yo” y el “eso” (o el “tú”), se trata de un modo de actuar del uno sobre el otro, los dos ejecutan la interacción alternando actividad y receptividad, resultando innecesario –si no imposible– separar los elementos de esta experiencia “entera”, como resume Simmel: “todo lo

27 Georg Simmel, *GSG* 16: 158; *ECH*: 152.

particular que el hombre ofrece es *pars pro toto*”²⁸. Si entiendo bien su planteamiento, lo que le da sentido a esta percepción de la “existencia total” es una práctica (o uso) de las intuiciones, una acción que no permite separar en partes al actuante. Solo podríamos decir que el sujeto íntegro que actúa “canaliza” su totalidad a través de alguno de sus órganos, y del mismo modo lo recibe el sujeto percipiente. Si esta interpretación es correcta, podríamos decir –a partir de Simmel– que una posible separación (analítica o intelectual) de dicha totalidad, más que abstracción sería más bien de suyo solo una “fragmentación”, y precisamente en la simple captación de este carácter fragmentado de la totalidad se encuentra ya presente la función de la comprensión como protofenómeno.

5. La acción favorable

En uno de sus trabajos menos conocidos (“Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie”, de 1895), Simmel ensaya una “profundización” –como él lo denomina– del punto de partida que ofrece la unidad trascendental kantiana de la apercepción. Aunque para Simmel las implicaciones de este modo de comprender la unidad trascendental de la objetividad sean cruciales para su propia concepción de conocimiento, la principal crítica que plantea, en este caso, es que el enfoque kantiano procura superar el dualismo ser/representación fundamentalmente concibiendo el ser como una representación²⁹.

Simmel conduce el problema a un punto en el que el mencionado dualismo epistemológico o bien deba quedar superado –al reconocerse que la interacción parte de necesidades evolucionistas que nos afectan de modo integral, sin distinción de dimensiones físicas y mentales–, o bien pase a un segundo plano, dado el constreñimiento (las necesidades) que suscita o estimula el uso

28 Georg Simmel, *GSG* 16: 158; *ECH*: 152.

29 Cf. Georg Simmel, “Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie”, en *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, vol. 5, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, ed. H.-J. Dahme; D. Frisby (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992): 74. (En adelante *GSG* 5).

de la intuición, un uso en el que, como hemos visto antes, no parece necesaria –menos aún “útil”– ninguna forma de dualismo, idea con la que abre el ensayo antes citado: “desde hace tiempo es manifiesta la conjetura de que el conocimiento humano proviene de necesidades prácticas de la conservación y cuidado de la vida”³⁰. Un presupuesto que según Simmel tienen en común el realismo (“para el que el conocer es un recibir y reflejar de una realidad absoluta”) y el idealismo (“el cual deja determinar el conocimiento a través de formas *a priori* del pensar”). La pista la daría el giro pragmático con el que Simmel hace coincidir las expectativas de verdad de ambas tendencias sin necesidad de comprenderlas en términos de correspondencia, los cuales considera que se quedan siempre reducidos a meras reproducciones de mecanismos de causa y efecto. El principio de utilidad conformaría, por tanto, una alternativa epistemológicamente más plausible al ofrecer una respuesta clara al dualismo implícito tanto en dicho principio como en la expectativa de correspondencia, como lo sugiere en esta comparación: “puesto que sólo el pensamiento verdadero puede ser fundamento del actuar favorable a la vida, la verdad del representar debe ser cultivada poco más o menos que la fuerza muscular”³¹. La respuesta de Simmel persigue un principio unificador, pero no posterior, sino previo a la dualidad contenida en la tesis citada, es decir, –como lo describe el autor– una “raíz común más profunda” entre necesidades prácticas vitales y mundo objetivamente cognoscible. Sin embargo, tal principio solo cuenta con un modo *a posteriori* de ser probado:

Cuando se dice que nuestras representaciones tienen que ser verdaderas, con lo que el actuar construido sobre ellas sería útil, no tenemos sin embargo ninguna otra prueba que precisamente la exigencia real que hemos experimentado a través del actuar construido sobre ellas. (...) Se podría decir también quizá: no hay ninguna “verdad” teóricamente válida por la cual actuemos oportunamente a fin, sino que *llamamos* verdaderas a aquellas representaciones que se han

30 Georg Simmel, *GSG* 5: 62.

31 Georg Simmel, *GSG* 5: 63.

evidenciado como motivos de acción conforme a fin y favorable a la vida.³²

Se trata, por tanto, de un principio de la necesidad basado en la acción favorable que permite a Simmel reformular el representacionismo destacando que el contenido de nuestras representaciones no tiene que implicar –ni es posible esclarecerlo– una relación de similitud entre representación y cosa representada. Los contenidos de las representaciones poseen estructuras y funciones correspondientes más bien al fenómeno vital, y en tanto su *utilidad* –no en tanto su “posibilidad”, en sentido kantiano– generan los objetos del conocimiento. Desde este punto de vista, lo que opera es una fuerza representadora: lo que conecta al elemento de la causa con el del efecto es una potencia que persigue tanto la satisfacción de la voluntad como un resultado externo favorable³³.

En el sentido vital-orgánico propuesto por Simmel –que por el momento no podría aclarar del todo en este trabajo, sino más bien sugerir que puede comprenderse como una justificación pragmática de la pretensión de objetividad–, la subjetividad, entendida como voluntad, sería capaz de “generar una fuerza” que condujera a procesos de ajustes o cambios en distintos planos (mental, físico e inorgánico) en orden a obtener resultados satisfactorios para el sujeto y favorables en cuanto a su desenvolvimiento en el entorno. En este sentido, la distinción entre “contenido de las representaciones” y “poder dinámico representacional” es precisamente lo que conduce a delimitar la noción de adquisición de contenidos con objetividad (o pensamiento ideal), por un lado, y efectos útiles o favorables, por el otro³⁴.

32 Georg Simmel, *GSG* 5: 63.

33 Cf. Georg Simmel, *GSG* 5: 65, 74.

34 Véase Martin Coleman, “Taking Simmel seriously in evolutionary epistemology”, *Studies in History and Philosophy of Science*, núm. 33 (2002): 62. Aunque con lo dicho hasta aquí puede verse con claridad –espero– las implicaciones y presupuestos del planteamiento de Simmel, aún persisten varias dificultades para esclarecerlo. Uno de los principales problemas que plantea esta concepción –y toda epistemología evolucionista en ge-

Sin duda estas no son las únicas implicaciones epistemológicas del planteamiento de Simmel, no obstante creo que podemos resaltarlas como las más relevantes para una aproximación a su particular modificación del trascendentalismo kantiano. Naturalmente hay varios aspectos que requieren de análisis, no solo por lo sugerente que resulta su epistemología evolutiva en el contexto de la relación entre biología y conocimiento, que empezaba a adquirir relevancia en su tiempo³⁵, sino también por sus implicaciones e influencias en la epistemología evolutiva contemporánea, especialmente en la discusión sobre la relación entre las nociones de “verdad objetiva” y “selección natural”³⁶. Quizá haga falta examinar con mayor profundidad el modo como estos aspectos contribuyen a la explicación de la pretensión de objetividad de la experiencia desde la epistemología naturalizada, no obstante confío en que lo expuesto hasta aquí pueda resultar suficiente para situar esta tesis en el planteamiento de Simmel y su posible relación con la argumentación de la teoría disyuntivista de McDowell.

6. A modo de resumen

Aunque Simmel y McDowell pertenecen a períodos y tradiciones diferentes, sus resultados epistemológicos más próximos son los esperados en el marco de una epistemología naturalizada, especialmente en lo que atañe a la pretensión de objetividad de la experiencia, la cual se muestra de modo *no anulable* en am-

neral— es el de si resulta plausible plantear un concepto de verdad cuando las intuiciones son verdaderas solo porque han sido determinadas por selección natural como bases para acciones favorables. Según el texto citado, Simmel parece estar de acuerdo con ello, pero no se muestra a favor de verdades independientes con vistas a predecir acciones exitosas en el futuro, pues considera que tal perspectiva se debe al prejuicio de que las “causas deban tener una similitud morfológica con el efecto”, como observa Coleman (2002: 61).

35 Cf. Donald. T. Campbell, “Evolutionary Epistemology”, en *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 1, ed. Paul Arthur Schilpp (La Salle: Open Court 1974): 455 nota 77.

36 Véase *supra* notas 4 y 34.

bos modos de exposición, resultado al que llegan por distintas vías. Uno de los principales resultados del argumento disyuntivista es que la propia experiencia perceptual –desde un punto de vista solo internalista– contiene de suyo modos epistemológicamente diferenciados de experiencias perceptuales ante una misma apariencia, modos basados en la expectativa de que la experiencia epistemológicamente diferenciada sea una percepción exitosa. Simmel, en cambio lo plantea como el presupuesto de la acción favorable que hace posible la comprensión. Ya el propio *uso de la intuición* contiene un elemento ideal (único sentido en el que se puede dar lo “objetivo”) como el pretendido por la voluntad en tanto “fuerza” representadora y actuante (o transformadora) a la vez. El contenido de la comprensión (lo que realmente llegamos a comprender) no se encuentra determinado por relaciones constatables de identidad y diferencia –por tanto de correspondencia–, sino más bien por el uso de la intuición, como interacción entre dos tipos de contenido: contenido anímico y contenido atemporal. La dimensión atemporal (suprahistórica o a-histórica) de la intuición es la que da forma a la concepción de lo objetivo, razón por la que, para Simmel, se trata de un mero ideal cuya justificación no se encuentra en su posibilidad, sino, más bien, en su necesidad.

Referencias

Campbell, Donald T. “A general ‘selection theory’ as implemented in biological evolution and in social belief-transmission-with-modification in sciences”. *Biology and Philosophy*, núm. 3 (1988): 171-177.

_____ (1974) “Evolutionary Epistemology”, en Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 1, La Salle: Open Court, pp. 413-463.

Coleman, Martin “Taking Simmel seriously in evolutionary epistemology”. *Studies in History and Philosophy of Science*, núm. 33 (2002): 59-78.

Franco, Reynner “La ansiada apariencia de lo real. Sobre la no anulable pretensión de objetividad de la experiencia en la epistemología de McDowell”. *Argos*, vol. 30, núm. 58 (2013): 145-159.

——— (2007) “Ontologie des Lebens als unmittelbare Wahrheit des Denkens. Anmerkungen zu Hegels Leben-Erkennen-Dialektik und Simmels Selbsttranszendenz des Lebens”, en Arndt, Andreas (ed.) *Hegel-Jahrbuch 2007: Das Leben denken*, vol. II, Berlin: Akademie Verlag, pp. 206-213.

Hegel, G. W. F. (1981) *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816)*, en Hogemann, Friedrich y Walter Jaeschke (eds.) *Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hinton, John Michael (1973) *Experiences*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, Immanuel (1995) *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (ed.) (Abreviatura: *KrV*). [Edición española (1997): *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad.), Madrid: Alfaguara (Abreviatura: *CRP*)].

——— (1911) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Akademie Textausgabe, Band IV. Berlin: Walter de Gruyter (Abreviatura: *Prolegomena*).

McDowell, John (2008) “The Disjunctive Conception of Experience as material for a Transcendental Argument”, en Haddock, A. y F. MacPherson, (eds.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, pp. 376-389.

——— (1998) “Criteria, Defeasibility and Knowledge”, en *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, (Mass): Harvard University Press, pp. 369-394.

——— (1996) *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press (Abreviatura: *MW*) [Versión castellana (2003): *Mente y mundo*, M. Quitana (trad.), Salamanca: Sígueme (Abreviatura: *MM*)].

Pippin, Robert (1989) *Hegels idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, Karl R. (1974) “Campbell on the evolutionary theory of knowledge”, en Schilpp, Paul Arthur (ed.) *The philosophy of Karl Popper*, vol. 2, La Salle: Open Court, pp. 1059-1065.

- Quine, Willard V. O. (1974) “Naturalización de la epistemología”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Manuel Garrido y J. Ll. Blasco (trads.). Madrid: Tecnos.
- Simmel, Georg (1989) *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, vol. 2, *Aufsätze 1887 bis 1890; Über sociale Differenzierung; Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, H.-J. Dahme (ed.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Abreviatura: GSG 2).
- (1992) *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, vol. 5, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, H.-J. Dahm y D. Frisby (ed.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Abreviatura GSG 5).
- (1999) *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, vol. 16, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen [u.a.]*, G. Fritz y O. Rammstedt (eds.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Abreviatura: GSG 16).
- (2001) “De la esencia del comprender histórico”, en *El individuo y la libertad. Ensayos sobre crítica de la cultura*, Salvador Mas (trad.). Barcelona: Península, pp. 145-184 (Abreviatura: ECH).
- Snowdon, Paul “McDowell on Skepticism, Disjunctivism and Transcendental Arguments”. *Philosophical Topics*, núm. 37 (2009): 133-152 [versión castellana: “McDowell sobre escepticismo, disyuntivismo y argumentos trascendentales”, Reynner Franco (trad.), *Azafea. Revista de Filosofía*, núm. 14 (2012): 23-48].

SUMARIO

PRESENTACIÓN

Reynner Franco	13
-----------------------------	----

ESTUDIOS

Javier Aoiz

¿Epicúreos y justos?	19
----------------------------	----

Javier Peña Echeverría

La aspiración a la autonomía como soporte de la disposición cívica	61
--------------------------------------------------------------------------	----

Gustavo Sarmiento

Algunas consideraciones acerca de las condiciones de la comprensión de sí mismo como "yo"	89
----------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Maximiliano Hernández Marcos

Teocentrismo, naturaleza inhóspita y autoafirmación humana. La génesis del estilo de vida moderno según H. Blumenberg	107
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Luciano Espinosa Rubio

Realidades sociales dislocadas, estilos de vida precarios. Notas para una antropología de la crisis económica y simbólica	137
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Sandra Pinardi

Acercamiento a una posible desarticulación del lenguaje, desde y en una posible "animalidad" de la imagen	173
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Fernando Longás

El imperativo de la rebeldía	207
------------------------------------	-----

Vicente Sanfélix

Praxis y realidad	227
-------------------------	-----

Reynner Franco

La apariencia de lo real y el uso de la intuición	249
---------------------------------------------------------	-----

Normas a que deberán ajustarse los estudios que se envíen a **“MUNDO NUEVO”** Revista de Estudios Latinoamericanos para su publicación:

1. Los estudios enviados a *Mundo Nuevo* para su publicación deberán ser inéditos.
2. La recepción de las contribuciones se realizará durante todo el año. En algunos casos, la revista podría decidir publicar un número especial referido a un tema monográfico; en este sentido, solicitará los estudios y pautará con los autores una fecha determinada.
3. Los estudios deben ajustarse a la orientación temática de la Revista y a sus normas. Tendrán una extensión de 20 a 40 páginas; excepcionalmente se admitirán de mayor extensión. Las recensiones no deberán exceder de 10 páginas y las reseñas, de 5. Deberán estar escritos a doble espacio en dos ejemplares, con márgenes razonables y con la correspondiente versión electrónica. La extensión del estudio incluye cuadros, tablas y gráficos. Si estos no pueden ser reproducidos tipográficamente, deberán enviarse en originales para la impresión directa.
4. En caso de que el artículo contenga imágenes, estas deberán enviarse en archivo aparte, en formato jpg, con una resolución de 300 dpi y debidamente identificadas.
5. Las referencias bibliográficas deberán agruparse por orden alfabético al final del estudio y contener todos los elementos habituales de identificación. Las referencias y notas según el Manual de Chicago, números consecutivos en el texto para citas y notas, con las referencias correspondientes al final del trabajo. Ejemplo de referencia a un libro: Puig, Juan Carlos. *Integración Latinoamericana y régimen Internacional*. Instituto de Altos Estudios de América Latina. Universidad Simón Bolívar. Caracas, 1987. Las referencias de Internet deben contener el apellido y nombre del autor y página web y la fecha de revisión o consulta.

6. El estudio debe ser un documento que presente de manera detallada los resultados originales de proyectos terminados de investigación. Debe estar acompañado de un resumen, en español y en inglés, que no sobrepase las cien (100) palabras ni las cuatro palabras clave. El título también deberá enviarse en ambos idiomas. Asimismo, deberá incluirse una síntesis curricular de cien (100) palabras.
7. Se admitirán trabajos en inglés, francés y portugués. Estos podrán ser publicados en español, en versión realizada por el Instituto. El autor, si lo desea, podrá corregir esa versión.
8. Los estudios deberán ajustarse al requisito de ser sometidos a una primera evaluación por parte del Editor(a) y del Consejo de Redacción. Los estudios que se consideren publicables serán sometidos al método del doble ciego por parte de árbitros seleccionados para tal fin. Los trabajos presentados podrán ser aceptados sin cambios o devueltos al(los) autor(es) para las reformulaciones necesarias. En algunos casos se podrá eximir de algunos de estos requisitos las ponencias o contribuciones que formen parte de un seminario, simposio o evento académico especial, que el Consejo de Redacción decida publicar en su totalidad en un número especial de la Revista.
9. El Consejo de Redacción se reserva el derecho de efectuar los cambios de estilo o de edición que considere imprescindibles.

Todos los estudios, recensiones y reseñas deben ser entregados en la siguiente dirección: Instituto de Altos Estudios de América Latina. **Mundo Nuevo**, Revista de Estudios Latinoamericanos, Edificio Biblioteca Central. Nivel Jardín. Planta Baja. Oficina BIB-J06. Universidad Simón Bolívar y la versión electrónica debe ser enviada al correo: mondonuevo-iaaal@usb.ve. Para cualquier información adicional puede comunicarse a los teléfonos: 0212-9063116 / 9063117.

RIF: J-00253433-8



www.funindes@usb.ve

FUNINDES USB

Fundación de Investigación y Desarrollo
de la Universidad Simón Bolívar

La **UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR (USB)** es una universidad venezolana pública y gratuita, ubicada en Caracas, Venezuela.

Ofrece 9 ingenierías, 4 ciencias básicas y más de 15 carreras técnicas, 33 especializaciones, 26 maestrías y 12 doctorados.

A través de **FUNINDES**, la **USB** responde a las demandas del sector productivo nacional e internacional con capacidad técnica impulsada por 600 profesores e investigadores y por 95 laboratorios operativos. **29** años trabajando en I+D+i nos permite ejecutar anualmente más de 90 proyectos de I&D, 40 diplomados y 90 programas de actualización profesional.

 funindes@usb.ve

 +58 212 9063920

 @funindesusb



UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR



ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS DE *MUNDO NUEVO* REVISTA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Año V. N° 13 (Septiembre-diciembre) 2013. PERSPECTIVA DE GÉNERO EN AMÉRICA LATINA: UNA CATEGORÍA DE ANÁLISIS. Evangelina García Prince: *Políticas públicas con perspectiva de género: contribución a su despeje doctrinario, conceptual y metodológico*; Sonia Sgambatti: *Consideraciones acerca del Proyecto de Ley Orgánica de los Derechos de las Mujeres para la Equidad y la Igualdad de Género*; Lilia Arvelo Alemán: *Alcances y logros sobre el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia en el área Metropolitana de Caracas*; Lydia Pujol, Ana Rivas y María Antonia Cervilla: *Educación universitaria: género y campo de estudio*; Luciana Bolan Frigo, Olga Yevseyeva y Eliane Pozzebon: *El análisis de la diferencia de género en la educación. Estudio de caso en Araranguá-Brasil*; Wendy Ramírez González e Iyubanit Rodríguez Ramírez: *¿Por qué ingresan tan pocas mujeres a la carrera de Informática Empresarial del Recinto de Tacares de la Universidad de Costa Rica? Un enfoque de género*; Zaira Reverón: *Participación y representación de la mujer en instancias de gobierno y cuerpos deliberantes en los actuales gobiernos de Nicaragua y Venezuela*; Florina Arredondo, Verónica Maldonado de Lozada y Luz María Velázquez: *Liderazgo femenino e innovación social*; Inma Pastor y Paloma Pontón: *Herramientas para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres en el trabajo*; Lya Feldman: *Estrés, satisfacciones y salud en mujeres trabajadoras con roles múltiples: un estudio cualitativo*;

Año V. N° 12 (Mayo-Agosto) 2013. LA SONRISA DE LA HIDRA. SEIS APROXIMACIONES A LA REPRESENTACIÓN CULTURAL DE LA VIOLENCIA POLÍTICA LATINOAMERICANA. Norbert Bilbeny, *La sonrisa de la Hidra. Apunte sobre la violencia política*; Daniuska González González, *Hay una memoria de la carne*; Londres 38: *la casa santiaguina de tortura y desaparición*; Humberto Medina, *El reverso del registro. Fotografía y archivo como modo de sujeción en “Estrella distante” de Roberto Bolaño y “El material humano de Rodrigo Rey Ros”*; Argenis Monroy H., *La vida derrotada. Parricidio y desarraigo de la violencia urbana en dos novelas venezolanas: “Jezabel” y “Guararé”*; María del Carmen Porras, *Imposible diálogo: saber y violencia en: “Un lugar llamado Oreja de Perro” de Iván Thays*; Andrés Pérez Sepúlveda, *La caída del semblante: violencia política y social en “Abril Rojo” de Santiago Roncagliolo y “El ruido de las cosas al caer” de Juan Gabriel Vásquez*; Pedro Luis Vargas Álvarez, *El Caracazo: apropiaciones discursivas del acontecimiento*.

Año V. N° 11 (Enero-Abril) 2013. POLÍTICAS DEL DISCURSO EN LA VENEZUELA BOLIVARIANA. Celiner Ascanio, *Jerga y política: nuevas “representaciones” en la Venezuela contemporánea*; Eleonora Cróquer Pedrón, *Allí donde la política falta: confrontación mediática e insania en tiempos de Revolución bolivariana*; Erik Del Búfalo, *El pueblo ausente: imágenes de la identificación líder-masa en la Venezuela bolivariana*; Andrés Pérez Sepúlveda, *El documento que faltaba: la producción historiográfica y la “reinvidicación” de los olvidados*; Sandra Pinardi, *Metamorfosis del lugar en soporte*; Nelly Prigorian, *El nihilismo político: cuando muere la política. Negación del otro en la Venezuela contemporánea*; María Teresa Urreiztieta, *¿Emancipación o dominación? Subjetivación política y poder en la Venezuela del siglo XXI*; Pedro Luis Vargas Álvarez, *Lógica cultural y campo literario durante el llamado “auge editorial” en Venezuela*.