

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 65. Mayo-Agosto 2015

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 65. Mayo-Agosto 2015

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Oded Balaban (*University of Haifa*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminato (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Composición, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 65. Mayo-Agosto 2015

Artículos

- Justicia y género: las propuestas de Nancy Fraser. *Luisa Posada Kubissa* 7
- Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos. *Jordi Maiso* 21
- Fuerza, forma y expresión entre los siglos XVIII y XIX. *Jorge López Lloret* 37
- ¿De qué es *síntoma* el ángel de la historia descrito por Benjamin? *Ana Carrasco-Conde* 53
- Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt. *Roberto Navarrete Alonso* 63
- Temporalidad y política: arritmias (en diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard). *Marco Antonio Hernández Nieto* 77
- La relación entre derecho, técnica y guerra en el pensamiento de Carl Schmitt. *Gerardo Tripolone* 93
- Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard. *Ángel E. Garrido-Maturano* 107
- Los afectos como efectos del lenguaje sobre el cuerpo: de las pasiones de Aristóteles a los afectos en la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan. *Francisco Conde Soto* 119
- Ser ejecutivo y razón narrativa en la epistemología de Ortega. *Enrique Ferrari Nieto*. 133
- ¿Popper aristotélico? Logos, crítica y sociedad abierta. *José Manuel Chillón* 147

Notas críticas

- Subjetividad trascendental. El giro irracional de la *Crítica del Juicio*. *Víctor Aranda Utrero* 165

Reseñas

- MARRADES, Julián (ed.): *Wittgenstein: Arte y Filosofía*. Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2013. (Irene Martínez Marín) 177
- LEMM, Vanessa: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción de Matías Bascuñán, Diego Rossello y Salvador Vázquez del Mercado, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2013. (Bárbara del Arco Pardo) 178
- KOSELLECK, Reinhart. *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* Escolar y Mayo, Madrid, 2013. (Laura Replinger Fuentes) 182
- FEENSTRA, Ramón A.: *Ética de la publicidad. Retos en la era digital*. Ed. Dykinson, Madrid, 2014. (Maria Medina-Vicent) 186

ARTÍCULOS

Justicia y género: las propuestas de Nancy Fraser¹

Justice and gender: the proposals of Nancy Fraser

LUISA POSADA KUBISSA*

Resumen

Nancy Fraser piensa la justicia desde el enfoque tridimensional de la redistribución, el reconocimiento y la representación. Proponemos una lectura de cómo aplica estos paradigmas a la justicia de género. Además de sugerir algunas objeciones críticas, esta lectura apunta cómo la propuesta de Fraser, aun cuando ella no lo explicita así, parece estar guiada por la preeminencia de la idea de igualdad como redistribución frente al reconocimiento de las diferencias.

Palabras clave: Teoría feminista contemporánea, igualdad, diferencia, redistribución, reconocimiento.

Abstract

Nancy Fraser thinks about the justice from the three-dimensional approach of redistribution, recognition and representation. We propose a reading of how she applies these paradigms to gender justice. In addition to suggesting some critical objections, this essay points out how the proposal of Fraser, even though she does not explain it in this way, seems to be guided by the pre-eminence of the idea of equality as a redistribution in opposition to the recognition of differences.

Keywords: contemporary feminist theory, equality, difference, redistribution, recognition.

Fecha de recepción: 16/05/2013. Fecha de aceptación: 14/07/2014.

1 Además de los títulos de la propia Nancy Fraser que se recogen aquí, han sido fundamentales para elaborar esta reflexión algunos trabajos, como el de A. Oliva Portolés: *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM- Editorial Complutense, 2009 (en particular, el capítulo IV.C2: «La subjetividad como lugar de intersección de identidades en Nancy Fraser», pp. 363-391); R. del Castillo: «El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío», en: C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, tomo 3, pp. 61-120; M.X. Agra Romero: «Multiculturalismo, justicia y género», en: C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid Editorial Síntesis, 2000, pp.135-164; M. J. Guerra: «Nancy Fraser: la justicia como redistribución y reconocimiento», en: R. Maíz (compilador): *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, colección Ciencia Política (9), 2001, 2ª-2009, pp. 335-363. Una primera aproximación más abreviada al pensamiento de Nancy Fraser se recoge en Posada Kubissa, Luisa: *Sexo, vindicación y pensamiento. Estudios de teoría feminista*, Madrid, Huerga y Fierro, 2012.

* Profesora Titular de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid: lposada@filos.ucm.es. Líneas de investigación: filosofía y feminismo, teoría crítica feminista, Ilustración, Kant, epistemología. “Sobre Kant, Putnam y el realismo interno”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29/1 (2012); “Argumentos y contra-argumentos para un debate. Sobre trata y prostitución”, *Ex Aequo*, Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, 26 (2013).

A partir de los años 70 del siglo XX las tendencias feministas se diversifican tanto como las propias variables socio-políticas con las que el feminismo interactúa. Hablar hoy de teoría feminista es hablar de raza, de etnicidad, de alternativas verdes o ecológicas, de grupos de mujeres negras, chicanas y emigradas en general, de preferencias sexuales, ... Todas estas variables configuran una red de opresiones que incide en la diversa situación de las mujeres según en qué relación se sitúen con cada una de ellas. Ya en los años 80 algunas pensadoras feministas denunciarán que esta diversidad no se ha tenido en cuenta a la hora de conceptualizar la situación de las mujeres; y, en consonancia con ello, criticarán que el feminismo anterior ha teorizado tan sólo un grupo excluyente de mujeres blancas, heterosexuales y de clase media¹.

Nancy Fraser parte de esta reclamación del reconocimiento de las diferencias entre mujeres y, a partir de ahí, dentro del marco del debate con el postmodernismo y el multiculturalismo, reconstruye el mapa del feminismo contemporáneo. Este mapa estaría guiado por el paso que se da en el pensamiento feminista de un paradigma de la redistribución a un paradigma del reconocimiento. Por tanto, entiende que también en el feminismo, como ocurre en otros ámbitos, se va a producir un desplazamiento de la reclamación de la igualdad a la reclamación del reconocimiento cultural de las diferencias. Este recambio para Fraser se inicia tras las reclamaciones de la política de la identidad femenina propias del feminismo cultural norteamericano² y que tendrán por cierto sus desarrollos en Europa con el feminismo de la diferencia de la pensadora francesa Luce Irigaray³ o de la filósofa italiana Luisa Muraro⁴, a las que solo mencionaremos aquí por no ser este el marco de las teorizaciones de Fraser⁵.

Lo que sí nos va a interesar es atender a las propuestas de esta pensadora norteamericana que, partiendo del análisis del feminismo contemporáneo, se orientan a superar la dicotomía entre el paradigma de la redistribución, asociado a la justicia social, y el paradigma del reconocimiento, pensado para la justicia cultural. A ello, Fraser añade recientemente el paradigma de la representación o del marco. Pensar la justicia en términos de la incorporación de estos paradigmas no obsta, como trataremos de sugerir, para que en su propuesta, a pesar de sus propias enunciaciones, sea el paradigma de la redistribución el que prima y dota de sentido a los demás.

-
- 1 Véase, en este sentido, bell hooks: «Black Women: Shaping Feminist Theory», en: bell hooks: *Feminist Theory from Margin to Centre*, South End Press, 1984; también la traducción al castellano del capítulo de bell hooks: «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista», en: bell hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Andalzúa: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 33-50, p. 37.
 - 2 C. Gilligan.: *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982/ *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, F.C.E., 1985
 - 3 De la obra de Irigaray, remitimos aquí a L. Irigaray: *Speculum de l'autre femme*, París, Lés Éditions de Minuit, 1974/ *Speculo. Espejo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978; *Je, tu, nous*, París, Editions Grasset et Fasquelle, 1990/ *Yo, tu, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992; *J'aime a toi*, París, Editions Grasset et Fasquelle, 1992/ *Amo a ti*, Barcelona, Icaria, 1994.
 - 4 L. Muraro: *Le ordine simbolico della madre*, Turín, ed. Riuniti, 1991/*El orden simbólico de la madre*; horas y Horas, Madrid, 1994.
 - 5 Para la consideración del debate igualdad-diferencia en el feminismo, remitimos a Fraser, Nancy: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997 (*Justice Interruptus. Critical reflections on the «postsocialist condition»*, Nueva York, Routledge, 1997), pp. 231-235.

1. Nancy Fraser: igualdad y diferencia para pensar la justicia

Ubicar a esta teórica norteamericana significa, en primer lugar, referirse a su preocupación predominante por pensar las condiciones que hagan posible el estado del Bienestar y a su interés por los movimientos sociales y las políticas públicas⁶. Filosóficamente, Fraser reconoce sus filiaciones con Foucault, Habermas o Rorty⁷. Pero también critica que todos ellos son ciegos a la hora de conceptualizar las formas de dominación ligadas al género.

Sin duda de Fraser se puede decir que «su trayectoria intelectual (es) deudora de múltiples debates éticos, políticos y feministas, desde finales de los ochenta a nuestros días»⁸. Y esa trayectoria está marcada por el interés nuclear de compaginar las reclamaciones del reconocimiento de las diferencias con el «legado clásico de la izquierda: la justicia social»⁹. Este interés está presente desde sus primeros escritos hasta los más recientes, como *Escalas de justicia*¹⁰ en el 2008, y le lleva a plantearse constantemente cómo pensar la justicia en nuestro mundo globalizado. Así, ya en 1997 escribe: «En este contexto, el proyecto de transformar las estructuras profundas de la economía política y la cultura aparece como una de las orientaciones programáticas comprensivas capaz de hacer justicia a todas las luchas actuales contra la injusticia. Es el único proyecto que no supone un juego de suma cero»¹¹.

Para pensar la justicia, Fraser se sitúa en una posición de pragmatismo feminista y socialista. A partir de ahí relea la disensión entre los paradigmas de igualdad y diferencia en el marco de la filosofía reciente como la disensión entre las visiones universalista y multiculturalista. Y Fraser reconduce también esta disensión al terreno del pensamiento feminista contemporáneo: así, en *Escalas de justicia* lee la historia de este feminismo contemporáneo como una alternancia entre paradigmas teóricos predominantes. De esta manera, el feminismo contemporáneo se habría vinculado en una primera fase a la reivindicación de la igualdad, manteniendo lazos estrechos con los movimientos sociales emergentes de los años 60. Una segunda fase enmarcaría el pensamiento y la praxis feministas en la caída del comunismo y el auge del neoliberalismo; y aquí el feminismo «entró en la órbita de la política de la identidad»¹². El momento actual supondría una nueva fase del feminismo contemporáneo, marcado por «una política transnacional, en espacios transnacionales emergentes»¹³.

6 R. del Castell: op. cit., p. 63

7 R. del Castillo: op. cit., pp. 63-64. Remitimos también a la propia N. Fraser: *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. Para el caso de la crítica de Habermas, existe traducción al castellano como N. Fraser: «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?. El caso de Habermas y el género», en: S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990. Es interesante, por otro lado, remitirse a la revisión de Foucault que lleva a cabo Fraser en *Escalas de Justicia* (capítulo 7: «¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización»), Barcelona, Herder, 2008, pp. 211-233.

8 M.J. Guerra: op. cit., 2ª edición revisada y ampliada, 2009 (por la que citaremos aquí), p. 336.

9 M.J. Guerra: op. cit., p. 337.

10 N. Fraser: *Scales of Justice*, Columbia University Press, 2008/ *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder Editorial, 2008.

11 N. Fraser: *Justice Interruptus. Critical reflections on the «postsocialist condition»*, Nueva York, Routledge, 1997/ *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997, p. 54.

12 N. Fraser: *Escalas de justicia*, cit., p. 188.

13 Ibid.

La idea de este movimiento del feminismo contemporáneo, que implica el paso del paradigma de la igualdad al de la diferencia, ya estaba presente en Fraser muchos años antes¹⁴. También ahí el debate feminista entre igualdad y diferencia habría cruzado las dos primeras fases de su periodización: en el paradigma de la igualdad prima un discurso que tiende a minimizar las diferencias de género, en tanto que en el paradigma opuesto se defiende, sin embargo, que la diferencia de género es la diferencia humana esencial y que todas las mujeres comparten una misma identidad en tanto que mujeres.

Sólo enmarcando el paso de un paradigma a otro en el más amplio tránsito de la filosofía política de un paradigma de la redistribución a uno del reconocimiento, es posible comprender este fenómeno feminista. Y Fraser realiza un minucioso análisis de ambos paradigmas, que juegan un papel determinante en su concepción de la justicia y también de la justicia de género. A ellos añadirá recientemente un tercer paradigma, el de la representación, como tendremos ocasión de ver. Será sobre todo en su debate abierto con el filósofo Axel Honneth¹⁵ donde Fraser venga a hacerse cargo más detalladamente de cómo definir y entender estos paradigmas y su esencial relación con la justicia.

1.1. Redistribuir, reconocer y representar, o los paradigmas de la justicia

Una concepción adecuada de la justicia tiene que incorporar las reclamaciones de la igualdad, tanto como las de la diferencia, para no ser una justicia truncada. Fraser apuesta por un paradigma de la redistribución que, en primer lugar, de satisfacción a las exigencias de justicia social. Y para ello hay que asociar este paradigma redistributivo a la concepción de la clase social, entendiéndola como arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Cuando vamos a los lugares donde esta pensadora aborda qué se entiende por clase, encontramos entre otras la siguiente definición: «En la concepción que aquí se presupone, la clase es un modo de diferenciación social arraigado en la estructura político-económica de la sociedad». Y añade que los miembros de una clase pueden sufrir también daños culturales, pero que estas injusticias no se producen autónomamente de la economía política, sino que se derivan de ella¹⁶.

Redistribuir los recursos y las riquezas ha de ser uno de los objetivos que persiga toda justicia y, en ese sentido, hay que hacer justicia a las reclamaciones de redistribución del Norte al Sur, de los ricos a los pobres y de los propietarios a los trabajadores¹⁷. Pero Fraser incluye en este paradigma de la redistribución más cosas que la clase: incluye también las políticas feministas y antirracistas que reclaman que sus reivindicaciones sólo pueden ser satisfechas mediante una transformación en profundidad del orden socio-económico. Estas orientaciones políticas giran en torno al paradigma de la redistribución y sitúan éste como eje vertebrador de sus reclamaciones¹⁸.

14 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 232.

15 N. Fraser y A. Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003/ ¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico*, Madrid, Ediciones Morata- Fundación Paideia Galiza, 2006.

16 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., pp. 27-28.

17 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 17.

18 N. Fraser y A. Honneth : op. cit., p. 22.

Ahora bien, Fraser sostiene que la justicia también debe incorporar la exigencia de «un mundo que acepte la diferencia»: se trata de garantizar el respeto a la minoría o a aquellos que no se asimilan a las normas dominantes. Por tanto, el reconocimiento será otro paradigma que debe regir la concepción de la justicia; y este paradigma se remite a la estructura cultural-valorativa de la sociedad. Fraser asocia el paradigma del reconocimiento fundamentalmente a las reclamaciones de las minorías étnicas, así como de las minorías sexuales¹⁹. Y analiza cómo en el caso de las reivindicaciones de los gays y de las lesbianas éstas no pueden satisfacerse con la política de la redistribución, porque su discriminación no responde a la estructura política-económica de la sociedad: «La sexualidad es un modo de diferenciación social, cuyas raíces no se encuentran en la economía política, puesto que los homosexuales están distribuidos en toda la estructura de clases de la sociedad capitalista, no ocupan una posición especial en la división del trabajo y no constituyen una clase explotada». Esto hace que «su modo de colectividad (sea) el de la sexualidad despreciada, arraigado en la estructura cultural-valorativa de la sociedad»²⁰. En este paradigma Fraser incluye todas las reclamaciones que reivindican una identidad que se considera devaluada y resulta interesante que también adscribe aquí aquellos discursos anti-esencialistas y deconstructivos que, como la teoría queer o el pensamiento de la filósofa norteamericana Judith Butler, postulan el carácter contingente de toda identidad y, en consecuencia, entienden la identidad como inherentemente opresiva²¹.

A Fraser le interesa subrayar aquellas colectividades «ubicadas en el medio del espectro conceptual», que componen «modos híbridos que combinan rasgos de las clases explotadas con los de la sexualidad menospreciada». A estas colectividades no les es suficiente con la demanda redistributiva, pero tampoco sólo con el reconocimiento: precisan de satisfacer ambos paradigmas para que se les haga justicia en sentido pleno. Se trata de colectividades que, como aquellas marcadas por el género o la raza, responden por igual a una injusticia político-económica, como a una injusticia cultural-valorativa²². Entendido así, parece claro que para esta pensadora la injusticia por razón de género tiene una doble dimensión: por un lado, la que se vincula con la estructura político-económica de la sociedad, que exige políticas de redistribución y que arraiga en la división sexual del trabajo; por otra parte, la que va asociada a una devaluación cultural-valorativa de lo femenino, que demanda políticas de reconocimiento y re-evaluación de la diferencia²³.

La distinción entre redistribución y reconocimiento, con ser intuitivamente clara, exige sin embargo un esfuerzo analítico que Fraser realiza en una triple dirección. Se trata de pensar estos paradigmas desde la filosofía moral, desde la teoría social y desde la teoría política. Porque en cada uno de estos ámbitos estos conceptos apuntan revisiones teóricas y consecuencias prácticas diversas. Así, desde la filosofía moral la integración de estos dos requisitos de la justicia apunta a una concepción de la misma que no cabe reducir a la auto-realización personal. Desde la teoría social esta doble dimensión tiene que permitir un análisis que atienda tanto a la clase social como a la diferenciación por razón de estatus.

19 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 17-18.

20 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, cit., p. 29.

21 ibíd.

22 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, cit., p. 31.

23 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, cit., pp. 31-34.

Y desde la teoría política, redistribuir y reconocer a la par pasa por proponer reformas institucionales y políticas capaces de dar respuesta a ambas demandas de la justicia²⁴.

Contra los argumentos del filósofo Axel Honneth, Fraser defiende que desde la filosofía política pensar la justicia en términos de redistribución y reconocimiento impide una concepción de este último como mera auto-realización personal: porque el ser reconocido por otro sujeto no basta para alcanzar la subjetividad plena. El reconocimiento es también, y esencialmente, una cuestión de justicia, ya que en la falta de reconocimiento lo que se pone en juego es la desvalorización de algunos actores sociales como «inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles». Y esto tiene como consecuencia que se les quiera impedir participar en la vida social en pie de igualdad²⁵. Por tanto, la paridad participativa es la piedra de toque del reconocimiento²⁶. Y por ello Celia Amorós observa que Fraser pone aquí en juego parámetros ilustrados, desde una teoría bivalente de la justicia que «pivota sobre la idea de igualdad como criterio normativo que ha de distinguir entre las diferentes diferencias y convalidar tan sólo aquéllas que no generen desigualdad, dominación ni subordinación»²⁷.

Si, por otro lado, incorporamos los paradigmas de la redistribución y el reconocimiento a la teoría social, se hará necesario analizar cómo se interrelacionan y cómo se diferencian a la vez la clase y el estatus social. La clase significa un orden de subordinación objetivo. Y esta subordinación arraiga en las relaciones económicas que distribuyen desigualmente los medios y los recursos, haciendo imposible la paridad de participación en la vida social. A este tipo de subordinación se añade un orden de subordinación subjetiva, el estatus, que responde a «unos patrones institucionalizados de valor cultural» y que impide también, como en el caso de la subordinación objetiva, la plena participación y la interacción en pie de igualdad²⁸.

El caso de la injusticia por razón de género sirve para ejemplificar cómo ambos órdenes de subordinación se interrelacionan: la desigualdad de género precisa de un análisis social que la entienda tanto desde las condiciones de opresión político-económica, como desde la diferenciación cultural por estatus. En coherencia con su tesis de las colectividades bivalentes, incide en que la solución a este tipo de injusticia requiere atender analíticamente a ambas dimensiones de subordinación: pues si bien lo «femenino» es objeto de una devaluación cultural, «sólo un enfoque que repare la devaluación cultural de lo «femenino» precisamente dentro de la economía (y en otros ámbitos) puede llevar a una redistribución seria y a un auténtico reconocimiento»²⁹.

Cuando Fraser se ocupa de las consecuencias que el doble paradigma de redistribución y reconocimiento tiene para la teoría política defiende que sólo desde ahí es posible una justicia democrática. Para llevarla adelante es preciso acometer aquellas reformas institucionales que puedan dar solución a ambas exigencias. Y, en definitiva, las reformas de este tipo no son otras que las que se orientan a remover los obstáculos para la paridad participativa de todos los miembros de la sociedad. Y ello pasa por una transformación económica que garantice

24 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 34.

25 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., pp. 35-37.

26 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 44.

27 C. Amorós: «Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)», en: C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p. 49.

28 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 52.

29 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 66.

«las condiciones objetivas de la paridad participativa»³⁰; y pasa, a la vez, por desinstitutionalizar aquellos patrones de valor cultural que obstaculizan la paridad participativa para sustituirlos por otros patrones culturales que la promuevan.

Fraser no pretende estar haciendo otra cosa al pensar la justicia que proponer «algunas pautas generales para las deliberaciones públicas, orientadas a promover este proyecto político»³¹. Estas pautas giran en torno a la tesis de que, tanto la redistribución como el reconocimiento, son dimensiones irreductibles de la justicia. Pero Fraser es cauta con el reconocimiento y subraya que las únicas políticas del reconocimiento que hay que tener en cuenta son aquellas que «fomenten –la –paridad»³². Con ello quiere evitar que sean reconocidas aquellas diferencias que pueden generar subordinación o fomentar la desigualdad.

Esta sería la visión bifocal de la justicia, tal como Nancy Fraser la elabora. Pero recientemente ha añadido otro paradigma a su reflexión sobre la misma y ha venido a desarrollar así una concepción tridimensional de la justicia. Esta tercera exigencia para la justicia se le ha hecho patente al reflexionar sobre el problema actual del «marco»: esto es, al comprender que «dada la creciente relevancia de los procesos transnacionales y subnacionales, el Estado soberano westfaliano ya no sirve como la única unidad o ámbito de la justicia»³³. Atendamos también a esta nueva dimensión de la justicia en el pensamiento de Fraser.

En el 2008, en *Escalas de justicia*, Fraser vuelve sobre los paradigmas de la justicia y, al retomar su teoría bifocal, afirma que «ésta es, por lo menos, la visión de la justicia que he defendido en el pasado. Y esta comprensión bidimensional de la justicia todavía me parece correcta hasta cierto punto. Pero ahora creo que ya no es suficiente». Y ahora a Fraser esta visión ya no le parece suficiente porque se ajusta al marco westfaliano-keynesiano, pero «una vez que la cuestión del marco se ha convertido en tema de impugnación, la consecuencia ha sido que ha hecho visible una tercera dimensión de la justicia, olvidada en mi obra anterior, igual que en la de muchos otros filósofos»³⁴.

Esta dimensión constituye «el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento». Y este escenario ha cambiado en nuestro mundo, y hace que se esté «quebrando y agrietando, obligado por las transformaciones económico-sociales –de la economía global a las migraciones–, el discurso estándar sobre la justicia»³⁵. Hay que tomar en cuenta en nuestros días, por tanto, un nuevo tipo de injusticia, que se produce por lo que Fraser llama el «des-enmarque»: pretender que el marco de la justicia sigue siendo el Estado territorial, cuando en realidad la globalización hace que tengamos que entender hoy que las causas estructurales de muchas injusticias no responden a esos límites. Fraser no rehúye poner ejemplos de esas injusticias que desbordan las fronteras de los estados. Y en una amplia reflexión se refiere a «los mercados financieros, los sistemas de inversión y las estructuras de gobernación de la economía global, que determinan quién trabaja por un sueldo y quién no; las redes de información de los medios de comunicación globales y de la cibertecnología, que determinan quién está incluido en los circuitos de poder de la comunicación y quién no; y la

30 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 71.

31 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 83.

32 N. Fraser y A. Honneth: op. cit., p. 84.

33 *Ibid.*

34 N. Fraser: *Escalas de justicia*, cit., p. 41 (la cursiva es de la propia Fraser).

35 M. J. Guerra: op. cit. p. 355.

biopolítica del clima, las enfermedades, las drogas, las armas y la biotecnología, que determinan quién vivirá largo tiempo y quién morirá joven»³⁶. Fraser declara que estas cuestiones son cruciales a la hora de pensar el bienestar humano. Y que, en nuestro mundo, tales cuestiones no pueden siquiera plantearse en los límites de las fronteras territoriales de cada Estado.

2. La injusticia de género: ¿igualdad y diferencia, equiparables?

Cuando vamos a la relación de los paradigmas de la justicia en Fraser para el caso del género, encontramos que estos se ajustan sin dificultades al análisis del mismo. En efecto, el paradigma de la redistribución responde a la reclamación de igualdad. Y en este sentido se orienta a una transformación político-económica de la sociedad que acabe con la desigualdad por razón de género que tiene su arraigo profundo en la división sexual del trabajo. Esta dirección habría sido la predominante en la primera fase del feminismo contemporáneo, embarcado en la reivindicación de la consigna igualitaria.

Si hablamos del paradigma del reconocimiento para el caso del género, hablamos de la re-evaluación cultural de todo lo conceptualizado como femenino. Y esta reclamación habría sido la marca del feminismo contemporáneo en su reclamación de la diferencia sexual en los años 80 y, deviniendo de ahí, en la reclamación del reconocimiento de las diferencias entre mujeres a partir de los años 90.

Hoy asistiríamos a un momento del feminismo en el que éste ha de ejercerse, en la teoría y en la práctica, en el marco de las injusticias que rebasan las fronteras territoriales. En efecto, la justicia como representación supone que conflictos tales como la violencia o la pobreza femeninas no pueden ser abordados en el ámbito del estado-nación: se trata de injusticias que, en el mundo globalizado, exigen moverse en un orden transnacional emergente.

La reclamación de la confluencia entre los paradigmas de la redistribución, el reconocimiento y el más recientemente teorizado de la representación, a la hora de pensar la justicia, evidencia que el pensamiento de Fraser se sitúa aquí en una óptica pragmatista. Esta misma óptica preside otros posicionamientos de esta autora, que abogan por mediar en los conflictos antes que por alentar las disensiones. Un buen ejemplo de ello es la intervención de Fraser³⁷ en el debate entre las filósofas Seyla Benhabib³⁸ y Judith Butler³⁹, un debate que giró en torno a si la perspectiva postmoderna resulta ser o no un buen aliado para la crítica feminista⁴⁰.

36 N. Fraser.: *Escalas de justicia*, cit., pp. 53-54.

37 Fraser, N.: «False Antithese», en: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell and N. Fraser (eds.): *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Nueva York-Londres, Routledge, 1995, pp. 59-74; véase N. Fraser.: «Una falsa antítesis. Una respuesta a Seyla Benhabib y Judith Butler», en N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., pp. 273-249.

38 S. Benhabib.: «Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance», en: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell and N. Fraser (eds.): op. cit. , pp. 17-35/ S. Benhabib: «Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza», en: C. Amorós y A. de Miguel: *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, tomo 2, pp. 319-342/ Otra versión de este trabajo se recoge también en S. Benhabib: *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 231-269.

39 J. Butler: «Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism», en: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell and N. Fraser, N.(eds.): op. cit., pp. 35-57.

40 Ver A. Oliva Portolés: op. cit., pp. 111-124; también M.J. Guerra.: op. cit., pp. 337-340; y R. del Castillo: op. cit., pp. 110 y ss.

En este debate, al que me referiré de manera más bien sumaria, Benhabib mantuvo «una posición que ella misma define como de escepticismo feminista hacia la postmodernidad, (que) afirma que lo que podría interpretarse como la versión fuerte de la muerte del hombre y de la crisis de sujeto es incompatible con los objetivos emancipatorios del feminismo»⁴¹. Efectivamente, Benhabib entiende que reclamar la deconstrucción del sujeto (como reclaman algunas pensadoras postmodernas), y más específicamente del sujeto «mujeres», hace inviable un proyecto de emancipación femenina en el que debería consistir todo proyecto feminista. Benhabib defiende que la crítica feminista debe ir ligada al relato utópico del fin de toda injusticia, y también de la injusticia de género⁴².

Fraser se opone a Benhabib, en tanto niega la necesidad de un relato filosófico-utópico para la teoría y la praxis feminista. Habla de «crítica situada», que ha de realizarse siempre vinculada a la investigación histórica, legal, cultural y sociológica. Pero esta crítica renuncia a los grandes relatos que, a juicio de Fraser, siempre son discursos ahistóricos, trascendentales y descontextualizados, que se arrojan la capacidad de articular los criterios de validez para todos los demás discursos⁴³. La idea sería la de hacer una crítica social, una crítica situada, que puede prescindir de las narrativas filosóficas.

Frente a Benhabib, Fraser comparte con Judith Butler la idea de que el pensamiento feminista cae en un esencialismo cuando reifica la categoría de «mujeres». Pero a pesar de esta coincidencia en un pensamiento radicalmente anti-esencialista, Fraser no está de acuerdo con Butler en que la identidad «mujeres», como toda identidad, sea inherentemente opresora y haya, por tanto, que orientarse a su deconstrucción. Para Butler, «El «nosotros feminista» es siempre y exclusivamente una construcción fantasmática», y lo es porque ese «nosotros feminista» siempre excluye alguna parte del grupo al que pretende representar⁴⁴. Por el contrario, para Fraser no podemos ni siquiera plantear el proyecto feminista si no es a partir de ese «nosotros feminista», porque se trata de un proyecto que es político-normativo y necesita de un sujeto que lleve adelante la transformación social. Fraser sostiene que Butler se equivoca al mantener un concepto estrecho de liberación, por el cual entiende la liberación meramente como liberación de toda identidad, lo que no puede satisfacer la exigencia de la liberación entendida en el más amplio sentido de proyecto emancipatorio⁴⁵.

De modo que, de la mano de su pragmatismo feminista, Fraser concluye que entre estas dos pensadoras se juega una antítesis que, en realidad, es falsa. Ambas concepciones pueden ser integradas en una nueva comprensión feminista, que recoja los aspectos positivos de la posición más postmoderna (como es la crítica al esencialismo), pero que a la vez no

41 C. Amorós.: *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra (Feminismos), 2005, p. 217.

42 S. Benhabib: op. cit., p. 342.

43 N. Fraser y L. Nicholson: «Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism», en: L. Nicholson (ed.), *Feminism and Postmodernism*, Nueva York-Londres, Routledge, Capman & Hall, 1989, 19-38/ «Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo», en L. Nicholson: *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires, Feminaria Editora, 1992. pp. 7-29. Ver también N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 282 y p. 281.

44 J. Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Londres y Nueva York, Routledge, 1990/ *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S. A., 2007, 55, p. 277.

45 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 293 (la cursiva es de la propia Fraser).

renuncie a un feminismo que se reclama de la tradición crítica. De esta manera, concluye Fraser, podrían desarrollar nuevos paradigmas de teoría feminista que integren las ideas de la Teoría Crítica con las del postestructuralismo.

De la misma manera que para este debate sobre postmodernidad y feminismo, también, y como venimos viendo, Fraser se sitúa en una posición pragmatista a la hora de elaborar su idea de la justicia social: se trata de integrar las demandas de redistribución económica con las demandas de reconocimiento cultural. Y, de este modo, de lo que se trata es de atender a las tensiones culturales que subyacen a la política económica, por un lado, y a las desigualdades económicas que juegan al fondo de la política cultural, por otro. Un problema que deviene de esta concepción de Fraser surge cuando nos preguntamos si este enfoque analítico puede servir para quebrar las asimetrías de poder. Probablemente la propia Fraser es consciente de que tales asimetrías van a seguir persistiendo en la realidad social, por muy potentes que sean los paradigmas analíticos que elaboremos para enfrentarnos a ellos. No obstante, la vocación de esta pensadora es la de incidir en la práctica política y ello requiere también de una elaboración filosófico-analítica que nos permita hacernos cargos de la situación. Siguiendo a Marx, la posición de Fraser pasa por el reconocimiento de la necesidad de una teorización crítica sobre la práctica política y social, que pueda colaborar a clarificar las luchas políticas de los movimientos sociales embarcados en transformar las condiciones de vida hacia el ideal de un mundo más justo y mejor. Porque está claro que, aun cuando por sí sola ninguna elaboración analítica tiene la capacidad de transformar nada, ello no es razón suficiente para liberar al pensador crítico –en este caso, a la pensadora crítica– de su compromiso con la teorización y la clarificación de la realidad con las que nos las tenemos que ver.

No resulta, por otro lado, poco problemática su concepción de la paridad participativa. Porque en línea con la idea de Chantal-Mouffe o de Judith Butler sobre la democracia radical, parecería que se está remitiendo también aquí a una suerte de horizonte regulador en el más puro sentido kantiano. La paridad participativa es la piedra de toque que, para Fraser, debe legitimar las políticas de reconocimiento, pero también de redistribución y de representación. El problema es a qué nos estamos refiriendo con ese contenido, más allá de a una mera enunciación formal. Porque si se trata, como aquí lo interpretamos, de un ideal crítico, es de suyo concluir que no existe, que no responde a ninguna situación social y política que se haya materializado en parte alguna de nuestro mundo; y, lo que es todavía más desalentador, que no parece haber vías para que pueda llegar a materializarse en el futuro. Probablemente el papel de este ideal crítico sea el de poner al descubierto las relaciones de poder que obstaculizan o impiden la participación en la vida social en pie de igualdad de todos los agentes sociales. De tal manera su función puede ser comprendida si se la entiende como criterio para desvelar las asimetrías de poder en las relaciones sociales. En este sentido, la paridad participativa como concepto analítico tiene un uso negativo, a saber: poner en evidencia lo que *no* es la justicia social; y, por lo mismo, no puede ser entendida como un contenido que proponga positivamente lo que sí lo sería.

Los paradigmas desde los que Nancy Fraser piensa la justicia van asociados en su pensamiento a momentos históricamente diferenciados. Y, si esto es así, también los paradigmas de la igualdad y la diferencia vienen a conformar fases diferenciadas del feminismo contemporáneo. Pero esta visión quiere mantenerse en una óptica más bien descriptiva, que

parece presentar ambos extremos en pie de igualdad. El problema aparece cuando vamos a analizar si esto es siquiera así en el propio pensamiento de Fraser. Porque aunque Fraser insiste en que la justicia está truncada si no integra ambos paradigmas, cabría sospechar que está más truncada si prescinde del paradigma redistributivo. No otra cosa cabe colegir de sus palabras, cuando en *Iustitia Interrupta* escribe: «Para lo que me propongo aquí, no es necesario comprometerse con alguna explicación teórica particular. Basta con suscribir una comprensión general de la injusticia socioeconómica, moldeada por un compromiso con el igualitarismo»⁴⁶. Cabe entender que este «compromiso con el igualitarismo» condiciona el reconocimiento de las diferencias a la exigencia de redistribución; y que, además, implica una reclamación de justicia en un sentido más universal: la de un de «un imperativo moral-político, a saber, el imperativo del interés futuro en la emancipación», por decirlo en palabras de Seyla Benhabib⁴⁷.

Nos atreveríamos a sugerir, por tanto, que Fraser no está lejos de la afirmación, según la cual «todo derecho a la diferencia presupone, obviamente, la igualdad»⁴⁸. Y esta sospecha encuentra razones en las cautelas de la propia Fraser al advertir en varias ocasiones del peligro de que la política del reconocimiento impida tomar en cuenta las urgencias de la desigualdad. Efectivamente, podría ocurrir que «el reconocimiento de formas públicas multiculturales, de una pluralidad de diferencias igualmente valiosas de ser humano», llegue a hacer invisibles las reclamaciones de igualdad⁴⁹.

Fraser parte ya de aceptar las diferentes diferencias entre mujeres. Y en ese sentido, se sitúa en una posición que recoge las críticas del feminismo de los años 80 al feminismo anterior, por no tomar en cuenta la multiplicidad de variables –como la raza, la clase, la religión, las preferencias sexuales, etc.–, que condicionan la existencia femenina y hacen que se pueda hablar incluso de diferentes experiencias de sexismo. Pero también se muestra cauta con un multiculturalismo que celebre todas las diferencias sin ningún ejercicio crítico. Frente a un multiculturalismo pluralista o acrítico, propone un multiculturalismo que no convalide aquellas diferencias que pueden fomentar la subordinación o la desigualdad: se trata de «una visión multicultural que permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias a partir de su relación con la desigualdad»⁵⁰. De nuevo, por tanto, el paradigma igualitario parece constituir en el pensamiento de Fraser el referente a partir del cual pueden legitimarse con justicia las reclamaciones propias de las diferencias.

Nos movemos, por tanto, en un terreno resbaladizo, a la hora de combinar la perspectiva más universalista de la igualdad con las reclamaciones más particularistas de la diferencia. Y la propia Fraser se da cuenta de esta dificultad y apunta que «En cierto sentido, esta aproximación incluye una contradicción interna. La redistribución afirmativa presupone, por lo general, una concepción universalista del reconocimiento, la de igual valor moral de

46 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*..., cit., p. 21.

47 S. Benhabib.: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press & Blackwell Publishers Ltd., 1992/ *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 249.

48 C. Amorós : *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra (Feminismos), 2005, p. 90.

49 M. X. Agra: «Multiculturalismo, justicia y género», en: C. Amorós (ed.): *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 135-164, aquí: pp. 154-155.

50 M. X. Agra: op.cit., p. 155.

las personas»⁵¹. Aplicando esta idea al terreno del feminismo, cabría decir que éste, como cualquier movimiento emancipatorio, tiene que retener una óptica universalista, por la que hacer justicia pasa necesariamente por una redistribución político-económica. Y que sólo con esa condición es posible la justicia también como reconocimiento cultural-valorativo de las diferencias entre mujeres. En consecuencia, y como se ha tratado de argumentar aquí, la tensión entre igualdad y diferencia en el pensamiento feminista –y más allá de este– parece poder resolverse solo si mantenemos la primera como piedra de toque de toda reclamación de justicia entendida desde los paradigmas de redistribución, reconocimiento y representación. Tal como lo hemos leído aquí, no otra cosa se deduce del pensamiento de la propia Fraser, máxime si atendemos a sus propias palabras: «El objetivo a largo plazo del feminismo deconstructivo es crear una cultura en la que las dicotomías jerárquicas de género sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples que intersectan y que cambian constantemente. Este objetivo es consistente con la redistribución transformativa del feminismo socialista (...). Su imagen utópica de una cultura en la que las construcciones de identidad y diferencia siempre nuevas sean elaboradas libremente y, luego, rápidamente deconstruidas es posible, después de todo, sólo sobre la base de una igualdad social básica»⁵². Por tanto, parece claro que para Fraser el pensamiento deconstructivo postmoderno, que desestabiliza las dicotomías de género, puede y debe ir de la mano de una reclamación redistributiva que parta de una igualdad social básica.

Parece poder extraerse de todo lo dicho que a Fraser le preocupa que el reconocimiento de las diferencias no se solape con la asunción de las desigualdades. En este sentido, se trataría de remover los obstáculos para una justicia que supere las situaciones de discriminación y exclusión de aquellos grupos o agentes desvalorizados, sin olvidar la reclamación de formas de diferencia que no fomenten la desigualdad. En su discusión con Iris Young, Fraser reconoce que esta pensadora se orienta hacia un doble enfoque de la redistribución y el reconocimiento. Pero señala, a la vez, que en su propuesta la tensión entre ambos extremos se resuelve en favor de la preeminencia de la dimensión cultural⁵³. Le interesa, no obstante, la definición de Young⁵⁴ de las cinco caras de la opresión, que permiten detectar situaciones de discriminación y orientarse a su superación. Young habla de las marcas de la explotación, la marginación, la indefensión, el imperialismo cultural y la violencia. Pero Fraser reprocha a Young que presente estas marcas sin establecer conexiones entre ellas y que no establezca claramente cómo se dividen en dos grupos: para Fraser, las tres primeras (explotación, marginación e indefensión) «se arraigan en la economía política», en tanto que las dos últimas (imperialismo cultural y violencia) «están arraigadas en la cultura»⁵⁵.

Reconociendo el valor de la teorización de Young a la hora de detectar las situaciones de opresión, Fraser insiste en que primar la política de la diferencia y la reclamación cultural acrítica imposibilita la aplicación global de la justicia que supone la tarea «de integrar los ideales igualitarios del paradigma de la redistribución con aquellos que sean auténticamente

51 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 42.

52 N. Fraser: *Iustitia Interrupta...*, cit., p. 49.

53 N. Fraser: op. cit., p. 257.

54 I. Young: *La Justicia y la Política de la Diferencia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000 (*Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990).

55 N. Fraser: op. cit., p. 264.

emancipatorios en el paradigma del reconocimiento»⁵⁶. Su posición será la de orientarse a un «reconocimiento crítico», en el que las diferencias no sean sin más celebradas como «expresiones valiosas de la diversidad humana», sino que pueda distinguirse entre las diferentes diferencias para rechazar normativamente las que colaboran a la opresión y la desigualdad⁵⁷. Como cabe desprender de estas objeciones de Fraser a Young, el esfuerzo teórico de la primera al pensar la justicia está encaminado a no abdicar del paradigma de la igualdad en favor de un paradigma cultural que obviara la necesidad de transformar las relaciones de la economía política. Desde aquí, su pensamiento sobre la justicia puede decirse que gravita en torno a la idea de la justicia social, solo a partir de la cual es posible dotar de sentido a toda reclamación de justicia: así parece que podemos leer su afirmación acerca de que el reconocimiento de las perspectivas de las minorías étnicas, raciales y sexuales, así como de las propias de la diferencias de género, sólo puede ser abordado entendiendo que «la clave de la injusticia será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia cultural que conlleve se derivará, en último término, de la estructura económica»⁵⁸.

56 N. Fraser: op. cit., p. 272.

57 N. Fraser, op. cit., p. 271.

58 N. Fraser: *Iustitia Interrupta*, p. 25.

Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos

Emancipation and Barbarism in Music. The Origins of Th. W. Adorno's Critical Theory in his Early Musical Writings

*JORDI MAISO**

Resumen: Los escritos musicales tempranos de Adorno ofrecen una perspectiva fundamental para comprender su fisonomía intelectual y su contribución al proyecto de la Teoría Crítica. Se trata de escritos marcados por la militancia en la vanguardia musical en torno a Arnold Schönberg, en los que cobran voz las experiencias que marcan el paso de Adorno de la estética musical a la teoría crítica de la sociedad. En ellos pueden leerse las tensiones de un momento histórico en el que se iba a decidir el rumbo de la sociedad y, con él, el destino de las vanguardias y el lugar social del arte.

Palabras clave: Theodor W. Adorno; nueva música; vanguardias; estética y política; teoría crítica.

Abstract: Adorno's early musical writings offer a crucial insight into his intellectual physiognomy and into his specific contribution to the collective project of Critical Theory. These writings are characterized by the engagement with the musical avant-garde movement around Arnold Schönberg; they reveal the experiences which lead Adorno's evolution from music aesthetics to critical theory. This text enables an insight into the struggles of an historical moment in which the future course of society, the destiny of avant-garde and the social role of art was about to be decided.

Key words: Theodor W. Adorno; new music; avantgarde; aesthetics and politics; critical theory.

La fisonomía intelectual de Theodor W. Adorno está totalmente impregnada de experiencias vinculadas a la Nueva Música. Quien ha leído sus escritos musicales tempranos o su correspondencia anterior al exilio no puede pasar por alto la relevancia de estas experiencias en su formación filosófica, sociológica y política. Y es que la toma de partido de Adorno por el modelo de composición de la escuela de Arnold Schönberg no responde a una

Fecha de recepción: 11/06/2013. Fecha de aceptación: 03/11/2013.

* Investigador contratado en el Instituto de Filosofía – CSIC. E-mail: jordi.maiso@cchs.csic.es Líneas de investigación: Teoría Crítica, teoría social y transformaciones del capitalismo, transformaciones de la subjetividad en la sociedad contemporánea, cuestiones ético-políticas de las biotecnologías. Publicaciones recientes: A. Eusterschulte y J. Maiso (eds.): *Kritische Theorie der Kulturindustrie: 'Fortzusetzen'*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2015; J. Maiso: «Gegenwärtige Vorgeschichte: Bemerkungen zum heutigen Stand der Kritik», en: J. M. Romero (ed.): *Immanente Kritik heute*, Bielefeld: Transcript, 2014, pp. 121-142.

mera filiación personal o biográfica, sino al reconocimiento de un contenido emancipatorio en el modo de confrontación con el material musical desarrollado por estos compositores. Las enormes resistencias con las que se encontró esta música, sobre todo a partir de 1924, llevarían a Adorno a tomar conciencia de las dificultades que aguardaban a todo intento de transformación enfática de la sociedad y la cultura. Sus peores presagios se vieron confirmados en 1933, cuando la persecución de la música radicalmente nueva se convirtió en doctrina oficial. En este sentido sus escritos musicales tempranos son testimonio de una conciencia extremadamente aguda de las tensiones político-artísticas del momento; la conciencia de lo que estaba en juego en ellas no sólo afinó la sensibilidad estética y sociológica de Adorno, sino que se reveló decisiva para comprender las esperanzas truncadas en el «breve siglo XX». En estos textos se hace visible el trayecto de Adorno desde la estética musical hacia la teoría crítica de la sociedad.

1. La especificidad de la Teoría Crítica adorniana: radicalismo estético y Nueva Música

El surgimiento de la Teoría Crítica no fue motivado «ni por la formación ni por el interés en la metodología científica»¹, sino que responde a una crisis, a una situación incierta que poco tiene que ver con lo que se ha estilizado como el «optimismo revolucionario de los años veinte». Sus orígenes están vinculados a las experiencias de la Primera Guerra Mundial, la fallida revolución espartaquista y la quiebra de la confianza en el proletariado como sujeto histórico, que exigían un nuevo punto de partida para la reflexión guiada por un interés emancipatorio². El joven Theodor Wiesengrund-Adorno comenzaría a colaborar con el Instituto de Investigación Social de Frankfurt en 1930; pero, para entonces, pese a sus 26 años, Adorno tenía ya una considerable trayectoria a sus espaldas. En ella se revelaba una sensibilidad cultural y política forjada en experiencias distintas a las que habían impregnado el pensamiento de Max Horkheimer, Fritz Pollock, Leo Löwenthal o Felix Weil. Y es que la socialización política de Adorno –cuya pequeña diferencia de edad respecto a estos autores resulta decisiva a la hora de evaluar la incidencia de sucesos como la revolución alemana de 1918/1919– proviene de un medio intelectual más cercano al radicalismo estético, favorecido por una desintegración de la tradición burguesa europea que había impulsado un fermento revolucionario en las artes³. Su rasgo característico era la toma de partido por una modernidad artística entendida como crítica inmanente de las falsas seguridades heredadas del mundo burgués. De ahí que las influencias decisivas en la formación del pensamiento adorniano fueran las experiencias asociadas a la ciudad de Viena –en la que los restos de estructuras semif feudales convivían con un arte radicalmente innovador– y al contacto con autores como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Sigfried Kracauer, György Lukács o Karl Kraus; no en vano sería el propio Adorno quien, en los años del exilio, acercaría al Instituto al propio Benjamin o a Hanns Eisler, vinculados de modos diversos a este mismo entorno cultural, intelectual y artístico.

1 Th. W. Adorno: «Offener Brief an Max Horkheimer», *Gesammelte Schriften* 20.1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, p. 158. En adelante las obras completas de Adorno se citan como GS seguido del número del volumen.

2 Cfr. M. Horkheimer: *Dämmerung*, en *Gesammelte Schriften* 2, Frankfurt a. M., Fischer, 1987, p. 373 ss.

3 D. Claussen: *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt a. M., Fischer, 2003, p. 275.

El radicalismo estético había surgido de la voluntad de emancipar al arte de los corsés que le habían sido impuestos desde fuera en la sociedad burguesa. La cultura y el arte ya no podían ser considerados como un «valor» en sí mismo, perpetuándoles en una función decorativa o meramente compensatoria, sino que debían ser reconocidos como esferas que habían de desarrollarse de acuerdo con su lógica immanente. No en vano en los primeros textos publicados por Adorno, datados de 1920 y centrados en la crítica del expresionismo, su vocabulario revela una concepción del arte que ya no resultará evidente para las generaciones posteriores: «Empujado a formas nuevas y extrañas, el expresionismo es una guerra declarada. Todas las formas heredadas, por las que pasa como un tifón, se convierten en superficies de fricción en las que se enciende como una antorcha»⁴. En estos escritos, publicados en un momento de búsqueda de orientación del arte nuevo, el joven Adorno llama a una autocomprensión crítica de las vanguardias, insistiendo una y otra vez en que el único criterio válido para la comprensión y la valoración de las obras de arte –también desde el punto de vista político– es la veracidad artística, la capacidad de configuración; «cualquier otro enfoque debe ser rechazado como no immanente»⁵. En estos planteamientos se reconoce el impulso hacia una autonomía del arte que aspira a liberar los potenciales de construcción y expresión artística de toda atadura externa. Sin duda los conceptos que Adorno utiliza en estos primerísimos escritos son todavía imprecisos y a menudo adolecen de una subsunción de los fenómenos artísticos bajo categorías filosófico-sociológicas de raigambre lukácsiana⁶. Pero la llamada del joven Adorno a desarrollar un concepto de veracidad artística muestra que su pensamiento comenzaba a articular una conciencia clara de la situación epocal y de lo que se jugaba en ella: «El arte del momento se enfrenta a la cuestión de su supervivencia. Su necesidad amenaza con desteñirse en apariencia y, allí donde es proclamada, con quedar degradada a mera mentira»⁷. En efecto, conforme las vanguardias literarias y musicales iban socavando los fundamentos de todas las certezas heredadas, sus adversarios se veían obligados a afirmar contra ellas «un tradicionalismo espectral» que sin embargo ya no contaba con «tradición vinculante alguna»⁸; en las tensiones entre ambas tendencias –sobre todo en el terreno de la música– iba a forjarse la fisonomía intelectual adorniana.

Entre 1925 y 1930 la actividad de Adorno se centra primariamente en la teoría y la praxis musical, ambas en estrecho contacto con la Segunda Escuela de Viena. Las cartas de estos años revelan una actividad intelectual volcada en la crítica musical y, sobre todo, en la composición de Nueva Música, frente a la cual la filosofía –al menos hasta que su estudio sobre Kierkegaard está en avanzada fase de gestación– aparece como una ocupación secundaria, ligada a los requisitos de la carrera académica. Esta precoz inmersión de Adorno en las vanguardias musicales le iba a permitir afinar enormemente su trabajo conceptual hasta alcanzar una mediación entre fenómenos musicales y categorías teóricas sin parangón en la reflexión estética. De hecho, pese a que la literatura secundaria apenas ha tomado en consideración los escritos musicales que preceden a «Sobre la situación social de la música»

4 Th. W. Adorno: «Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit. Zur Kritik neuer Dichtung», GS 11, p. 609.

5 Th. W. Adorno: «'Platz'. Zu Fritz von Unruhs Spiel», GS 11, p. 612.

6 Cfr. M. Hufner: *Adorno und die Zwölftontechnik*, Regensburg, ConBrio, 1996, p. 14 ss.

7 Th. W. Adorno: «Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit», GS 11, p. 611.

8 Th. W. Adorno: «Die auferstandene Kultur», GS 20.2, p. 458.

(1932), o incluso a su texto «Sobre el jazz» (1937)⁹, los rasgos diferenciales de su pensamiento musical estaban ya prácticamente consolidados hacia 1933¹⁰. Por ello, pese a que existe un amplio consenso en torno a la especificidad de la orientación teórica adorniana en el marco de los autores del Instituto de Investigación Social, la aportación específica de Adorno al proyecto de la Teoría Crítica sólo puede ser adecuadamente comprendida desde el análisis de sus escritos musicales tempranos y las experiencias que cobran voz en ellos¹¹.

En estos escritos musicales tempranos –consistentes en su mayor parte en textos de crítica y análisis compositivo– los rasgos básicos de la estética y la sociología musical adorniana resultan ya claramente visibles; de hecho, en ellos se encuentran ya en germen algunos de los planteamientos fundamentales de su pensamiento –desde las tensiones entre «progreso» y «reacción» en arte hasta la crítica del carácter sacrificial del dominio absoluto del material musical, pasando por las aporías de la escisión entre una «alta cultura» cada vez más restringida a círculos de especialistas y la incipiente cultura de masas–. El estrecho contacto con el modelo compositivo de los músicos en torno a Arnold Schönberg, así como la toma de conciencia de las dificultades y obstáculos con los que se enfrentaba, fue determinante para la articulación de estos conceptos y problemáticas en una fase tan temprana de su pensamiento. Por ello, el desdén con el que muchos han desestimado estos escritos tempranos por el mero hecho de que su temática es «musical» sucumbe a una departamentalización del pensamiento que se complace en su propia estrechez de miras.

Los escritos de este periodo son ante todo textos de militancia, comprometidos en las luchas de un momento histórico en el que se iba a decidir el rumbo de la sociedad, y con él el destino de las vanguardias musicales y el lugar social del arte. El propio Adorno señalaría retrospectivamente que la tensión epocal entre la posibilidad de una sociedad liberada y los poderes que más tarde se desenmascararían en el fascismo también se expresaba en los conflictos que se jugaban en el terreno cultural y artístico¹². El tono de sus escritos de estos años se enfrenta a la realidad musical de su tiempo sabiendo que lo que está en juego es la alternativa entre libertad artística y regresión, potencialmente entre emancipación y barbarie; de ahí que el propio Adorno concibiera su labor como crítico musical como el intento de promover aquello que era «político-artísticamente importante»¹³. Sus escritos musicales posteriores –incluida *Filosofía de la nueva música*– recogen y sistematizan esta problemática, pero la tensión ya se ha resuelto: el rumbo está tomado, la revolución no ha tenido lugar y la vanguardia ha quedado socialmente neutralizada, cuando no ha sido simplemente erradicada. El peso de estas experiencias para la formación de la Teoría Crítica adorniana no puede ser subestimado; sus ecos resuenan hasta la introducción de *Dialéctica negativa*, articulado desde la conciencia de la liberación malograda.

9 Th. W. Adorno: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», GS 18, pp. 720-777 y «Über Jazz», GS 17, pp. 74-108.

10 Así lo afirmaría el propio Adorno en 1963 (Th. W. Adorno: «Vorwort», *Moments musicaux*, GS 17, p. 9).

11 A menudo la literatura secundaria se ha limitado a enumerar las corrientes musicales y artísticas que impregnan el pensamiento de Adorno, pero con frecuencia simplifican el papel específico que éstas desempeñan en la consolidación de la fisiognomía intelectual adorniana. El caso más llamativo podría ser la rapidez con la que se ha extendido la etiqueta que tilda su pensamiento de “filosofía atonal” (M. Jay: *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988).

12 Th. W. Adorno: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 501.

13 Th. W. Adorno: carta a Alban Berg el 30.1.1926, *Theodor W. Adorno – Alban Berg Briefwechsel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p. 69. La misma expresión aparece en cartas posteriores, cfr. *ibid.*, p. 125 y 158.

2. El contenido emancipatorio de las composiciones de la Segunda Escuela de Viena

La fecha de partida para comprender el núcleo de estas experiencias tempranas es enero de 1925. Es entonces cuando Theodor Wiesengrund-Adorno se traslada a Viena atraído por «la solidaridad con una vanguardia musical cuyo radicalismo sin concesiones rebasaba con claridad lo que se podía encontrar en la Alemania del mismo periodo, por ejemplo en el Hindemith temprano»¹⁴. Sin duda, cuando Adorno llega a la antigua capital imperial el momento de esplendor de la escuela de Schönberg ya había pasado, y sin embargo su fisonomía intelectual quedaría impregnada por un modelo de vanguardia para la que el rimbaudiano *il faut être absolument moderne* no significaba el rechazo abstracto de la tradición, sino la necesidad de desarrollar la discriminación histórica más afinada para discernir qué elementos heredados se sostenían y cuáles no. El joven Adorno no tardó en comprender que, si la composición es interpretada como una confrontación entre el material musical en su estado de evolución histórica y la capacidad de configuración del compositor, la música se convierte en escenario de las tensiones entre dominio y emancipación. De ahí que su compromiso con el modelo de composición de Arnold Schönberg, Alban Berg y Anton von Webern¹⁵ no fuera mera cuestión de filiación personal o escolástica, sino, como el propio Adorno señala, «de conocimiento. Pero en el conocimiento está incluido también lo moral: si la conciencia de los seres humanos debe ser transformada o si se la reconoce en el sordo y persistente ser-así del arte»¹⁶.

La clave de este conocimiento era el modo en que las composiciones del círculo de Schönberg entendían el desarrollo del material musical. El propio Adorno escribe en 1929 que consideraba «el conocimiento en el arte como algo determinado por la *actualidad histórica*»¹⁷. En este sentido, sus escritos tempranos revelan que Adorno fue capaz de percibir de forma sumamente precisa las implicaciones históricas y musicales, pero también filosóficas y políticas, de la Segunda Escuela de Viena, dotando a este grupo de compositores de un aparato conceptual del que había carecido hasta entonces¹⁸. La clave teórica de su interpretación es la misma que guía la historia de la emancipación moderna desde Hegel: la

14 Th. W. Adorno: «Kleiner Dank an Wien», GS 20.2, p. 552.

15 En realidad la opción de Adorno por este grupo de compositores no puede reducirse únicamente a Arnold Schönberg. Schönberg, Berg, Webern o Eisler ofrecen modelos de composición distintos que abren diferentes vías de desarrollo, y la opción por la que Adorno toma partido en 1925 –y a la que, como revela la monografía publicada en 1968, permanecería fiel– es la de Alban Berg. Por ello considero que su insistencia en Schönberg y en la idea de una escuela schönberguiana a partir de la *Filosofía de la nueva música* debe ser tomada con precaución. Este énfasis en Schönberg como emblema de la «Escuela» responde ante todo al intento de defender sus conquistas frente a la esclerotización de la vanguardia en la restauración neoclásica, el dodecafonismo reducido a mera fórmula de aplicación mecánica y la arrolladora imposición de la industria de la cultura. Sin embargo, una lectura detenida de las monografías tardías sobre Mahler y Berg o del programático «Vers une musique informelle» revela un nivel de diferenciación que reconoce diferentes modelos compositivos para la Nueva Música que desmienten tanto esta unidad como la hegemonía absoluta del modelo schönberguiano.

16 Th. W. Adorno: «Gegen die neue Tonalität», GS 18, p. 107.

17 Th. W. Adorno: carta a Ernst Krenek el 9.4.1929, en: Th. W. Adorno y E. Krenek: *Briefwechsel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, p. 12.

18 A. Notario Ruiz: «Novedad, utopía y metasonidos: modelos musicales para la filosofía de Adorno a Lachenmann», en L. Puellas y R. Fernández (eds.): *Estetización y nuevas artes*, supl. 13 de *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 2008, p. 130.

conciencia y su libertad. Adorno era bien consciente de que conciencia y libertad del compositor no pueden ser consideradas en abstracto, como propiedades de un «artista creador» que se imponen a la obra desde fuera, sino que han de analizarse en la relación entre el compositor y su material –sujeto y objeto– en el proceso de composición. Por su parte el material no es entendido como realidad estática ni como «material natural ciegamente regulador, con armónicos, reglas matemáticas de simetría y semejantes apariciones», sino «como escenario de la historia»¹⁹. En este sentido la gran contribución de la Segunda Escuela de Viena sería su transformación de la conciencia musical y de la relación entre el compositor y su material. Sus composiciones revelan una concepción del material, no como una realidad «dada» que se acepta pasivamente, sino como algo que el compositor tiene que desarrollar; pero este desarrollo no tiene lugar desde la arbitrariedad subjetiva, sino siguiendo el rastro de la «vida pulsional de los sonidos»²⁰ y adoptando como único criterio para la composición la coherencia interna de la forma.

De acuerdo con ello, el modelo de composición de Schönberg y sus discípulos convierte al compositor en «estructurador soberano de formas»; su tarea es la desmitologización²¹. Su cometido es eliminar todas las normas y constricciones –supuestamente «naturales» e «inamovibles»– que se imponen al material desde fuera: se trata de poner el lenguaje y las formas musicales a disposición de la conciencia del compositor, para que éste pueda desarrollarlos según su legalidad inmanente. En este sentido, el gran mito con el que Schönberg se encuentra es el sistema tonal. Los problemas formales, armónicos y orquestales que habían legado Wagner y el romanticismo tardío revelaban que éste había ido perdiendo sus capacidades para ejercer de soporte del lenguaje musical. Las constricciones que la tonalidad ejercía sobre el material –resolución de las disonancias, secuencia de intervalos consonantes en la melodía, sonoridad homogénea, relaciones de simetría, desarrollo rítmico uniforme, etc.– habían perdido su carácter indiscutible, y permitían atisbar todo un terreno de nuevas posibilidades sonoras. En efecto, la tonalidad recortaba las diferencias cualitativas de la música mediante la imposición de la serie armónica y la dominante²², que implicaban el predominio del modelo melódico-homofónico frente al contrapunto y la polifonía. Su consecuencia para el desarrollo del material era que los diferentes elementos de la música

19 Th. W. Adorno: carta a Ernst Krenek el 30.9.1932, en *Briefwechsel*, ob. cit., p. 39. Esta dimensión histórica había sido plenamente explicitada por Adorno en una conversación con Krenek publicada en 1930: «Para la conciencia no hay un puro material natural, sino sólo material histórico. De este modo deja de ser mera posibilidad, y se presenta en cierta medida como algo ya formado de antemano. Quizá me permitan aclararlo un poco. Por ejemplo, la armonía con la que el compositor se encuentra hoy no es la misma que hace trescientos años. Con ello no me refiero a que hoy tengamos acordes que hace trescientos años nadie conocía, lo cual es indiscutible. Lo que quiero decir es que, incluso cuando hoy se escribe un acorde tal y como se lo conocía hace trescientos años, ya no tiene el mismo sentido que entonces; así por ejemplo, los tritonos no tienen la misma fuerza, el mismo reposo en sí mismos que pudieron tener una vez; y por ello quizá ya no puedan ser utilizados como entonces, quizá incluso ya no se les pueda usar en absoluto. Las posibilidades del componer contienen ya en sí la sedimentación de la historia» (Th. W. Adorno y E. Krenek: «Arbeitsprobleme des Komponisten, Gespräch über Musik und soziale Situation» GS 19, p. 434).

20 Th. W. Adorno: «Der dialektische Komponist», GS 17, p. 200 s.

21 Th. W. Adorno: «Reaktion und Fortschritt», GS 17, p. 134 s. Para un análisis de la concepción adorniana de desmitologización en la música, cfr. J. Maiso Blasco: «Modernidad como desmitologización», en A. Notario Ruiz (ed.): *Contrapuntos estéticos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 87-98.

22 Th. W. Adorno: «Reaktion und Fortschritt», GS 17, p. 139.

se desarrollaban sin plan alguno, y a menudo el avance de unos se pagaba al precio de la regresión de otros. La unidad integral de la música se instauraba mediante un dominio que asfixiaba lo múltiple. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX, el desarrollo de la sonoridad instrumental y la armonía había ido desgastando la capacidad del sistema tonal para resolver las tensiones y disonancias, socavando su carácter vinculante. En consecuencia Schönberg y sus discípulos se encuentran con una tarea de construcción en sentido estricto, entendida como el desarrollo simultáneo e integral de todas las dimensiones musicales –armonía, melodía, contrapunto, ritmo, forma e instrumentación–, sin hacer depender a ninguna de otra, pero de modo que pudieran converger²³. Sus composiciones rompen la fuerte jerarquización de los sonidos en la gramática musical tradicional, cuya propia terminología remite ya al dominio (se habla de dominantes y subdominantes), instaurando un modelo en el que todos los sonidos tenían la misma importancia. De ahí que Adorno considerara que la transformación llevada a cabo por estos compositores tenía consecuencias irreversibles para la historia de la música: «El material ha llegado a ser más claro y más libre, y ha sido arrancado para siempre a las constricciones míticas del número, tal y como dominaban en la serie armónica y la armonía tonal»²⁴.

El resultado de la desmitologización schönberguiana es una sonoridad de múltiples tonalidades y voces simultáneas, que no puede ser reducida a un único principio y cuyas tensiones ya no pueden resolverse; en este sentido, incluso el concepto de disonancia es cuestionable, puesto que presupone su opuesto: la consonancia²⁵. Su uso del contraste como principio organizativo llevaría a una transformación radical de la expresión musical, que ya no simulaba emociones ni dramatizaba las pasiones, sino que registraba impulsos del inconsciente –sobre todo el shock, el aislamiento y el miedo– en el medio musical. Pero esta desmitologización no sólo emancipa el material de las falsas ataduras de la convención, sino también la conciencia misma, que ahora estaba en condiciones de «penetrar cada vez más completamente el material, apoderarse de él, conjurar su hechizo mítico y, a partir de un material completamente a su disposición, comenzar de nuevo a resonar»²⁶; de ahí la afirmación de Adorno: «Después de Schönberg la historia de la música ya no será destino, sino que estará sometida a la conciencia humana»²⁷. En definitiva, si la Segunda Escuela de Viena constituye el modelo de progreso musical no es porque Schönberg componga mejor música que Beethoven, tampoco porque sus obras tengan un contenido más «optimista», sino porque «aspira a la progresiva libertad de la conciencia en relación con el material musical»²⁸. Para el joven Wiesengrund-Adorno no cabía duda alguna: este modelo compositivo suponía el fin de la historia natural de la música; y, para quienes no captaran las resonancias de estas afirmaciones, el propio Adorno llega a hablar en este contexto de una música que anticipa el «arte del humanismo real»²⁹: «La atonalidad no es cosa de una historia de la música

23 La técnica dodecafónica era para Adorno «una forma de limpieza del material musical», que lo depura «de las escorias de lo meramente orgánico»; pero, ante todo, era consciente de que «el componer con todos sus problemas sólo comienza después» (ibid., p. 14).

24 Th. W. Adorno: «Reaktion und Fortschritt», GS 17, p. 138.

25 Th. W. Adorno: «Neunzehn Beiträge über Neue Musik», GS 18, p. 57.

26 Th. W. Adorno: «Antwort eines Adepten. An Hans F. Redlich», GS 18, p. 404.

27 Th. W. Adorno: «Der dialektische Komponist», GS 17, p. 203.

28 Th. W. Adorno: «Antwort eines Adepten. An Hans F. Redlich», GS 18, p. 404.

29 Th. W. Adorno: «Reaktion und Fortschritt», GS 17, p. 139.

herméticamente cerrada al mundo exterior, sino que la ruptura de los límites tonales tiene un significado *real*: a la tonalidad renuncia una conciencia que ya no se da por satisfecha con el estatismo pseudo-natural de sus condiciones de existencia, sino que toma conciencia de su potencial de insurrección [...]. Tal voluntad no es únicamente musical, sino al mismo tiempo –incluso si no puede confesarlo– política»³⁰.

En efecto, desde el punto de vista de las tensiones entre dominio y emancipación, este modelo de composición había desarrollado un nuevo modelo de libertad que permitía una disposición consciente del material musical. Su contenido político venía precisamente de su negativa a aceptar la autoridad de las normas y convenciones existentes –que se presentan como naturales e inamovibles– por el mero hecho de su existencia. De este modo se abría un horizonte que posibilitaba dar forma conscientemente a la historia de la música. Esta dimensión emancipatoria de la música atonal no había venido de una ruptura revolucionaria, sino del desarrollo de las contradicciones del lenguaje musical –especialmente provenientes de Wagner y el romanticismo tardío–, que en ningún momento llevan a la música a desvincularse del orden social vigente: «El desarrollo que trajo consigo la disolución de las normas compositivas no ha sido de ningún modo revolucionario. Se consumó en el marco del orden social burgués, cuya praxis musical finalmente descompuso. El exponente de la emancipación de la música de sus normas objetivas no es por tanto la clase revolucionaria, sino el individuo [...], tal y como se impuso en la competencia de la economía liberal y como ha sido mitificada en la ideología de la personalidad»³¹.

En estas palabras parece resonar la crítica de Hanns Eisler a Arnold Schönberg como «reaccionario musical»³², pero de un modo más diferenciado. Para Adorno, la atonalidad sacaba las consecuencias últimas al individualismo burgués; no en vano se ha señalado que el posicionamiento social del círculo schönberguiano puede ser entendido como «soledad pública»³³. Pero la música de estos compositores alcanza resultados que rebasan claramente sus presupuestos sociales. Esto no se debe únicamente a que sus composiciones arrebataran al lenguaje musical su falsa apariencia de naturalidad, sino también a que su música ya no se adaptaba al marco funcional de la sociedad burguesa: negaba toda concesión a la comprensibilidad o a un modelo de consumo basado en la contemplación o el disfrute³⁴. Su puesta en cuestión de las formas de producción y consumo musical había sido llevada a cabo por un tipo de individuo-artista que ya no encontraba respaldo en la sociedad burguesa, y sin embargo tenía que vivir en y de ella³⁵. El desarrollo de esta música requería una sociedad que permitiera la asociación de individuos libres, y sin embargo el momento histórico estaba marcado por una concentración de poderes económicos y sociales que ponían fin a la libre competencia que había permitido la cristalización del modelo burgués de individuo. De este

30 Th. W. Adorno: «Atonales Intermezzo?», GS 18, p. 96.

31 Th. W. Adorno: «Die stabilisierte Musik», GS 18, p. 722 s.

32 En 1924, con motivo del 50 cumpleaños del maestro, Hanns Eisler había escrito: «El mundo musical debe cambiar de método y no seguir considerando a Schönberg como destructor y subversivo, sino como maestro. Hoy lo tenemos claro: creó un nuevo material para poder hacer música con la riqueza y la unidad de los clásicos. *Es el verdadero conservador: creó una revolución para poder ser reaccionario*» H. Eisler: «Arnold Schönberg, der musikalische Reaktionär», *Schriften I*, Leipzig, Rogner & Bernhard, 1973, p. 15).

33 Cfr. H. Steinert: *Adorno in Wien*, Frankfurt a. M., Fischer, 1989.

34 Th. W. Adorno: «Die stabilisierte Musik», GS 18, p. 723.

35 Cfr. D. Claussen: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 185.

modo la Nueva Música parecía entrar en contradicción con las relaciones sociales de fuerza, y no en vano su sonoridad resultaba incómoda para la mayoría. En el marco de estas tensiones, el joven Wiesengrund-Adorno escribía en 1930: «La imagen de una música liberada, una vez que hemos podido verla tan nítidamente, puede sin duda ser reprimida en la sociedad presente, cuyo fundamento mítico contradice. Pero no puede ser olvidada ni eliminada»³⁶. Sólo tres años después de que estas palabras fueran escritas, la música en la que Adorno había reconocido un modelo de emancipación sería calificada de «degenerada», y en breve plazo se recurriría a todos los medios disponibles para erradicarla del territorio europeo.

3. La estabilización de la música

Hacia mediados de la década de 1920, el proceso de desmitologización de la música parecía haber transformado el material y la conciencia musical de manera irreversible: «Ninguna obra se parece a las otras, ninguna norma de composición sigue siendo vinculante, y en la cercanía de esta variedad musical nadie tiene dudas sobre la realización de la libertad»³⁷. Sin embargo la situación epocal parece indicar una neutralización social y artística de las conquistas de la Nueva Música, que cobraba expresión en una involución generalizada de las vanguardias. «Últimamente *solo* he visto obras malas, fraudulentas, falsas», escribiría Adorno a su maestro Alban Berg en 1926³⁸, y en 1927 constataba un «refortalecimiento de contenidos que, según su contenido de verdad, ya no deberían poder reforzarse»³⁹. La correspondencia de estos años revela que Adorno registró una caída de nivel incluso en el círculo de Schönberg, de la que apenas salvaba las obras de Berg —especialmente *Wozzeck* (1924) y la *Lyrische suite* (1926)— y algunas composiciones para piano de Hanns Eisler. Para Adorno, las razones de este retroceso eran de carácter predominantemente social. Los compositores se encontraban cada vez con más dificultades para asegurar su existencia material y muchos de ellos tuvieron que adaptarse a las demandas sociales para poder sobrevivir⁴⁰. La situación social de la Nueva Música ya no era tanto de soledad pública como de creciente aislamiento, y llevaba a sus representantes a los límites de la existencia artística. El joven Wiesengrund-Adorno era consciente de que «si el cumplimiento de sus requisitos materiales no logra alcanzar un carácter socialmente vinculante no es porque estos requisitos sean demasiado radicales o ajenos a la realidad, sino más bien porque las actuales relaciones de dominación social no permiten en absoluto el carácter vinculante del arte — y mucho menos de un arte con contenido de verdad»⁴¹. Por ello, en la reflexión sobre los obstáculos con los que se topaba la Nueva Música, los escritos adornianos introducen un elemento hasta entonces desatendido por la crítica: la conexión entre praxis musical y teoría de la sociedad⁴².

Sin duda, las repercusiones que la estabilización económica de 1924 tuvieron sobre la vanguardia en general y la Nueva Música marcaron el pensamiento estético y social de

36 Th. W. Adorno: «Reaktion und Fortschritt», GS 17, p. 138.

37 Th. W. Adorno: «Die stabilisierte Musik», GS 18, p. 721.

38 Th. W. Adorno: carta a Alban Berg el 24.10.1926, *Theodor W. Adorno–Alban Berg Briefwechsel*, ob. cit., p. 116.

39 Th. W. Adorno: «Die stabilisierte Musik. Zum fünften Fest der I.G.N.M.», GS 19, p. 112.

40 Th. W. Adorno: «Atonales Intermezzo?», GS 18, p. 88 y p. 93.

41 Th. W. Adorno: «Arbeitsprobleme des Komponisten», GS 19, p. 438.

42 D. Claussen: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 186.

Adorno. No en vano su primer ensayo de sociología musical, escrito en 1928, se titula «La música estabilizada». Su tesis, formulada con una claridad política que sus escritos posteriores ya no podrían permitirse, es que, malograda la posibilidad de una transformación revolucionaria en Europa, la reacción se imponía también en materia cultural y artística: neoclasicismo y folklorismo pasaban a ser las corrientes musicales predominantes, en detrimento de la Nueva Música. Se trataba de una estabilización de la vida musical que, al percatarse de la antítesis entre su tendencia inmanente y las nuevas exigencias sociales, acaba por plegarse a la prepotencia de éstas: «La marea de la historia de la música, que había desbordado los diques de la sociedad, regresa con la marea baja a dichos diques, dejando sus obras más expuestas allá fuera, donde ahora han quedado aisladas; la corriente ha vuelto al viejo cubil. La música se ha *estabilizado*, sometándose a las exigencias de una sociedad igualmente estabilizada»⁴³. Lo que Adorno detecta es por tanto una tendencia hacia la esclerotización de las vanguardias, que renunciaban a sus propias conquistas bajo el peso de las circunstancias sociales: «la secesión siguió el camino de todas las secesiones bajo el orden existente, se solidificó, recibió las necesidades de la sociedad existente y como recompensa fue recibida por ella»⁴⁴.

En este contexto, el tono crecientemente crítico de los escritos del joven Adorno, que no se cansaba de señalar la relación entre las tendencias musicales y las socio-políticas, está marcado por el intento de resistir a la neutralización de las conquistas de la Nueva Música; esta intervención en política musical marcó también su breve actividad como jefe de redacción de la revista *Anbruch*. Por ello, quien quiera entender estos textos no puede acercarse a ellos desde una perspectiva meramente musicológica: El interés que los guía es el intento de salvaguardar el grado de emancipación alcanzado frente a la evolución de una vida musical que parecía acompañarse a las marchas militares que comenzaban a marcar el paso de la vida política.

En efecto, ante la antítesis entre el desarrollo de la música y el de la sociedad, las opciones eran tomar partido por el desarrollo de la música o adaptarse a las tendencias sociales marcadas por la estabilización económica de 1924 y la crisis de 1929⁴⁵. Sin duda la música radical se encontraba en una situación de aislamiento real, pero la adaptación a las tendencias sociales implicaba renunciar al nivel de libertad musical alcanzado para regresar a formas de composición que –según el estado histórico del material– ya no se sostenían. Las manifestaciones características de esta tendencia eran el neoclasicismo y el nuevo auge del folklore; mientras que el primero pasa a dominar la vida musical de los países capitalistas más industrializados, el segundo se impone en sociedades de carácter agrario –a menudo encubriendo procesos de industrialización, como en la Rusia soviética– y en los países en los que los movimientos fascistas comienzan a cobrar fuerza, como España e Italia. En ambos casos se trata de un claro retroceso con respecto a la situación de los años inmediatamente precedentes, que resulta especialmente visible en la evolución de compositores como Béla Bartók o Paul Hindemith. En su intento de desvelar las implicaciones de esta restauración musical, Adorno inaugura en estos años la crítica de la ideología a nivel musical⁴⁶. Según

43 Th. W. Adorno: «Die stabilisierte Musik», GS 18, p. 725.

44 Th. W. Adorno: «Die stabilisierte Musik. Zum fünften Fest der I.G.N.M.», GS 19, p. 101.

45 Th. W. Adorno: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», GS 18, p. 733.

46 Th. W. Adorno: «Gegen die neue Tonalität», GS 18, p. 98.

su análisis, el neoclasicismo que cobraba voz en las obras de Stravinsky, Hindemith o la escuela de Bussoni, con su vuelta a las viejas formas, su rechazo del momento expresivo y su insistencia en el juego, se presentaba como respuesta cultural a la nueva necesidad de lujo de la burguesía de primer tercio del siglo, a la que ya no le bastaba con el culto de la propia interioridad⁴⁷. Por su parte, el nuevo auge del folklore, perceptible en las músicas de Bartók, Janáček o Kodály, aparece como un fingido retorno a falsos modelos de «comunidad» que ya no podían contar con base ninguna; en último término se trataba de un simulacro de arte «autóctono» que se ajustaba a las demandas de un nuevo nacionalismo que carecía de la dimensión emancipatoria de su homónimo decimonónico.

Lo que las tendencias neoclasicistas y folkloristas de la restauración musical tenían en común era una función compensatoria; por ésta no se entiende solo el encubrimiento de la situación social, sino ante todo la búsqueda de órdenes culturales vinculantes con vistas a garantizar la cohesión social y compensar la disolución de los viejos referentes sociales económicos y políticos. Ambas corrientes simulaban la restauración de una inmediatez pre-capitalista perdida para siempre⁴⁸: de ahí su llamada a regresar a un «estadio originario de la música» que supuestamente estaría en correspondencia con la constitución biológica del ser humano. Desde el punto de vista del material, se trataba de un intento de resucitar artificialmente la supuesta validez inamovible del lenguaje tonal – a costa de la sonoridad rica y multiforme de la Nueva Música, que era rechazada como «patológica» y «antinatural», y a menudo asociada con imágenes de caos y desorden. Frente a la desmitologización musical, que había permitido una disposición consciente del material, la nueva tonalidad aparece como «perpetuación de un ciego estadio natural»⁴⁹. Para Adorno estas tentativas de restaurar el orden tonal «responden a las demandas del espíritu del fascismo, no al estado histórico de la música»⁵⁰. Y es que tal regreso no significaba sino restaurar «una especie de sistema de estamentos de la música, en el que los niveles intermedios se someten a la tónica y a la dominante de modo tan servil como en el trabajador y el empresario privado a los sindicatos estatales-autoritarios en el estado fascista»⁵¹. Teniendo en cuenta que estas palabras fueron escritas en 1929, el olfato estético-político de Adorno se revela enormemente afinado: porque lo que una crítica consecuente puede pedir al arte no es *orden* –un concepto vago e impuesto desde fuera–, sino *forma*; y la articulación formal consecuente ya no podía plegarse a las constricciones impuestas por la tonalidad como a un hecho natural e indiscutible.

En efecto, después de los nuevos paisajes sonoros en los que se habían internado las composiciones de Schönberg y sus discípulos, la tonalidad ya no podía restaurarse como «sentido originario de la música». La desmitologización del material había calado tan hondo que incluso la interpretación de obras pasadas exigía adoptar una nueva perspectiva, ya que elementos como la cadencia habían perdido su sentido originario⁵². A la vista de estas transformaciones, quizá podían introducirse elementos tonales como reminiscencia histórica o como efecto literario –tal y como hiciera Kurt Weill en composiciones que Adorno considera

47 Th. W. Adorno: «Die stabilisierte Musik», GS 18, p. 725.

48 Th. W. Adorno: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», GS 18, p. 765.

49 Th. W. Adorno: «Gegen die neue Tonalität», GS 18, p. 105.

50 Th. W. Adorno: «Atonales Intermezzo», GS 18, p. 90.

51 *Ibid.*, p. 90 s.

52 Th. W. Adorno: «Neue Tempi», GS 17, p. 66 ss.

modelos de un surrealismo musical—, pero la restauración de la tonalidad como «marco de sentido» resultaba totalmente inconsistente. De ahí que, desde finales de los años veinte, los textos adornianos transluzcan una creciente indignación ante el intento de cancelar el proceso de desmitologización musical como si hubiera sido un mero *intermezzo*. La situación resultaba tanto más inquietante por cuanto la Nueva Música seguía despertando el shock y la incompreensión del público, cuando no era objeto de ataques e insultos desde sectores sociales reaccionarios⁵³; en cambio, en los oídos del gran público, la música de Stravinsky o Hindemith sonaba «revolucionaria»⁵⁴. De ahí que la clave que mejor permite comprender el triunfo de esta restauración musical era la creciente distancia entre Nueva Música y público, sintomática de un abismo entre producción y consumo musical.

En efecto, si entre el 1918 y 1924 estructuras como la Asociación de Conciertos Musicales Privados vienesa, la Sociedad Internacional de Nueva Música (IGNM) o el Festival de Música de Cámara de Donaueschingen habían ofrecido medios de difusión para la Nueva Música, la estabilización económica y la crisis de 1929 iban a mermar el apoyo de estas instituciones a la música más expuesta, cuando no a desmantelarlas por completo. La Nueva Música perdía así las estructuras que le habían ofrecido cobertura para poder desarrollarse al margen de las exigencias de taquilla, precisamente en un momento en que la forma de la mercancía se expandía hasta apoderarse completamente de la función social de la música⁵⁵. Lo que estaba en juego era la amenaza de que la relativa autonomía que la música había conquistado en el transcurso de la sociedad burguesa se viera revocada, dejando a los compositores a merced de imperativos sociales que se imponían de modo incontestable. Y es que las composiciones más radicales habían rebasado el marco funcional de la sociedad burguesa, pero no contaban con el soporte de otro modelo social; el gusto y la demanda del público seguían anclados en un hedonismo banal y completamente ajeno a criterios estéticos y musicales, pero que sin embargo cumplía una función social compensatoria. De ahí que Adorno interpretara el abismo entre Nueva Música y público, que cobraba expresión en el constante reproche de incompreensibilidad, como una manifestación más de las «contradicciones del orden burgués»⁵⁶. Pero para llegar al fondo de este creciente aislamiento era necesario analizar las transformaciones sociales que fortalecían su alejamiento del público; y en este análisis puede ya verse el germen de lo que Adorno desarrollará más tarde con el concepto de industria cultural.

53 En este sentido quizá sea interesante recordar los disturbios que tuvieron lugar en 1926 durante el estreno del *Wozzeck* de Alban Berg en Praga, que fueron orquestados por fascistas checos y grupos clericales, entre quienes no faltaron motivos antisemitas y anticomunistas —se hablaba del «judío berlinés Alban (¿Aron?) Berg»— (cfr. *Theodor W. Adorno—Alban Berg Briefwechsel*, ob. cit., p. 123). El tono de la crítica de un periódico conservador de Praga anticipaba ya los reproches de «arte degenerado» que pocos años más tarde el nacional-socialismo elevaría a política cultural oficial, y que acabarían por erradicar todo vestigio de la Nueva Música: «Berg pretende lanzar una bomba de maldad sobre el escenario y propagar la anarquía para enmascarar su propia impotencia creativa; si escucháis la orquesta, tenéis la impresión de estar en un cercado en el momento de dar de comer a las bestias; intervalos imposibles, de modo que el oyente tiene la impresión de tener ante sí a alcohólicos que expelen en su delirio gritos desesperados, en general todo en esta ópera apesta fuertemente a aguardiente» (cit. en *ibid.*, p. 129).

54 Th. W. Adorno: «Zum 'Anbruch'. Exposé», GS 19, p. 598.

55 Th. W. Adorno: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», GS 18, p. 729.

56 Th. W. Adorno: «Gegen die neue Tonalität», GS 18, p. 105.

La inflación y la crisis habían mermado el poder adquisitivo de las clases medias, y esto repercutió sobre la afluencia a las salas de conciertos. En estas circunstancias, el consumo musical quedó concentrado en manos de la difusión radiofónica, en connivencia con la tendencia epocal hacia la concentración socio-económica. El resultado fue que la Nueva Música queda completamente excluida del consumo, convirtiéndose en un modelo sonoro prácticamente inaccesible. Retrospectivamente Adorno interpretaría las obras de Kurt Weill y Hanns Eisler como un intento de recuperar el contacto con el público mediante una simplificación del lenguaje musical⁵⁷; en este sentido, ya en 1927, había señalado el peligro de una politización de la música que renunciaba a la conciencia musical más avanzada en nombre de la comprensibilidad⁵⁸. Y es que el joven Adorno era consciente de que los motivos que subyacen al abismo entre la producción musical y el público no podían buscarse en consideraciones estéticas, sino sociológicas⁵⁹. Su comprensión requería un análisis minucioso de los factores que obstaculizaban la evolución de las formas de escucha y experiencia musical, reteniendo al público en un estadio auditivo infantil. De ahí que el proyecto editorial de Adorno para la revista *Anbruch* incluyera todo un proyecto de análisis crítico de fenómenos como la radio, el disco de vinilo o el cine sonoro, pero también la confrontación con las manifestaciones epocales del kitsch y la música ligera (jazz, opereta, schlager, etc.)⁶⁰. En estas propuestas, datadas de 1928, se revela el *sensorium* adorniano para captar el calado de nuevos fenómenos que daban expresión a las nuevas necesidades de una sociedad en transformación –y aquí fue sin duda un pionero–. De hecho, tanto los análisis de schlager como el estudio sobre la conciencia del oyente publicados en los números sucesivos de *Anbruch* revelan el enorme potencial de este acercamiento⁶¹. Sin embargo este proyecto editorial fue abortado antes de poder cobrar cuerpo: el análisis de las transformaciones sociales que obstaculizaban la emancipación musical no tardaría en entrar en conflicto con los intereses de Universal Edition, y la actividad de Adorno a la cabeza de *Anbruch* se vio interrumpida antes de que hubiera cumplido un año como redactor jefe de la revista⁶².

4. De la crítica musical a la teoría crítica de la sociedad

La brusca interrupción de la actividad adorniana en *Anbruch* confirmaría sus peores temores sobre las posibilidades de un compromiso radical con la Nueva Música. La negativa de Universal Edition a la publicación de las partituras de sus propias composiciones –pese al apoyo de Alban Berg– y, en 1930, sus esfuerzos por consolidarse como crítico musical del *Berliner Zeitung* no pudieron evitar que el periódico optara por una figura más conciliadora como H. H. Stückenschmidt, completan en cuadro de la situación epocal. Sin duda esta acumulación de fracasos en la búsqueda de un sustento en el mundo musical, que marcaron el camino hacia la profesionalización del joven Wiesengrund-Adorno,

57 Th. W. Adorno: «Die Geschichte der deutschen Musik von 1908 bis 1933», GS 19, p. 618.

58 Th. W. Adorno: «Eisler: Zeitungsausschnitte. Für Gesang und Klavier, op.11», GS 18, p. 527.

59 Th. W. Adorno: «Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich?», GS 18, p. 830.

60 Th. W. Adorno: «Zum 'Anbruch'. Exposé», GS 19, p. 601 s.

61 Th. W. Adorno: «Schlageranalysen», GS 18, p. 778 ss. y «Bewußtsein des Konzerthörers», GS 19, p. 815 ss.

62 Cfr. H. W. Heinsheimer: carta a Th. W. Adorno el 1.10.1929, en *Adorno–Berg Briefwechsel*, ob. cit., p. 349 ss.

ofrecían un claro veredicto sobre la posibilidad de su concepción «político-artística» de la música. Pero, a partir de 1933, esta experiencia directa de la creciente marginación de la vanguardia y de las consecuencias de la estabilización musical se probarían una fuente privilegiada de conocimiento.

Las experiencias de Adorno revelaban que la persecución nacional-socialista de la música «degenerada», denunciada como exponente del «bolchevismo cultural», se encontró con el trabajo hecho; en último término el fascismo no supuso sino una «institucionalización del prejuicio generalizado»⁶³, limitándose a ejecutar las tendencias que habían arraigado en las sociedades europeas durante la década de 1920. En *Minima moralia* la gravedad de este conformismo cultural es evaluada ya con plena conciencia de lo que traería consigo: «Quien no colaboraba, ya en los años anteriores a la irrupción del Tercer Reich, se veía forzado a la emigración interior: a más tardar desde la estabilización de la moneda alemana, que coincide temporalmente con el final del expresionismo, la cultura alemana se estabiliza en el espíritu de las revistas berlinesas, que poco tenían que envidiar a los nazis en su canto a la *Kraft durch Freude*, a las autopistas del Reich y al elegante clasicismo de exposición»⁶⁴. Si los reproches con los que se había frenado su actividad en favor de la Nueva Música habían sido la falta de público, el esoterismo o la ceguera hacia las nuevas tendencias musicales, en 1945 Adorno iba a señalar la pérdida de nivel cultural de las clases medias, el antiintelectualismo y la hostilidad hacia las vanguardias como tres de los factores fundamentales en el clima cultural que serviría de fermento al ascenso del fascismo⁶⁵. En definitiva, el temprano compromiso de Adorno con la Nueva Música le impediría perder de vista que «aquellos fenómenos de involución, neutralización y paz de cementerio que habitualmente se atribuyen al terror nacional-socialista se habían constituido ya en la República de Weimar, en la sociedad liberal continental-europea»⁶⁶.

La crítica de Adorno a la reacción neoclasicista y folklórica, que sigue siendo fuente de constantes malinterpretaciones, no puede ser entendida sin su reverso: la persecución de la Nueva Música hasta erradicarla completamente del suelo europeo. Pero el joven Adorno había comprendido también que las dificultades que obstaculizaban la realización del potencial emancipatorio de la Nueva Música no podían corregirse a nivel meramente musical, sino sólo «con la transformación de la sociedad»⁶⁷. El ideal de una obra de arte cerrada y autosuficiente, que Schönberg había heredado del arte burgués, amenazaba con hacer olvidar a la música «su función humana fundamental» para reducirla a una «mala conducta gremial»⁶⁸. Es decir, para poder llevar a cabo la revolución musical iniciada por Schönberg, la vida musical tenía que ir más allá de sí misma. Las relaciones sociales que lo impidieron llevaron a Adorno a la experiencia de la liberación malograda, que marcó el paso de la crítica musical al análisis crítico de la sociedad; Detlev Claussen ha señalado este proceso con suma precisión: «El crítico musical, que regresó de Viena sabiendo que la música radical estaba condenada a enmudecer porque ninguna humanidad

63 Th. W. Adorno: «Die Geschichte der deutschen Musik von 1908 bis 1933», GS 19, p. 620.

64 Th. W. Adorno: «*Minima Moralia*», GS 4, p. 64.

65 Th. W. Adorno: «The Musical Climate for Fascism in Germany», GS 20.2, p. 433 ss.

66 Th. W. Adorno: «Jene zwanziger Jahre», GS 10.2, p. 499.

67 Th. W. Adorno: «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», GS 18, p. 730 s.

68 Th. W. Adorno: «Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich?», GS 18, p. 830.

transformada podía sustentarla, tenía que comprender la sociedad que le convertía a él mismo en *outsider* para poder escapar al peligro del propio enmudecimiento»⁶⁹.

El destino social e histórico de la Nueva Música fue para Adorno una fuente de conocimiento privilegiada que le permitió agudizar su mirada y entender las transformaciones del pasado siglo. El hecho de que estas experiencias tengan un carácter irremisiblemente histórico no impide que sus análisis no puedan seguir interpelándonos. Adorno no quiso renunciar a la posibilidad de una música emancipada y en su obra se delinean modelos relevantes para una teoría crítica de la música; pero quizá su legado más valioso sean claves para intentar resistir, con todo, al peligro de enmudecimiento.

69 D. Claussen: *Theodor W. Adorno*, ob. cit., p. 139.

Fuerza, forma y expresión entre los siglos XVIII y XIX

Force, Form and Expression between XVIIIth and XIXth centuries

JORGE LÓPEZ LLORET*

Resumen: En la segunda mitad del siglo XVIII Rousseau puso de moda la expresión como fundamento de la actividad filosófica. Poco después Lavater popularizó la Fisiognómica como una disciplina potencialmente universal. A finales de siglo en el entorno del Clasicismo de Weimar y del Romanticismo de Jena se comenzó a desarrollar dicho potencial en la teoría estética y literaria. En este marco los hermanos Humboldt dieron un paso más y extendieron el principio de expresión a las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Finalmente, todas estas tendencias fueron elaboradas filosóficamente por Schopenhauer, formando una parte importante de su doctrina.

Palabras clave: forma, fuerza, expresión, Fisiognómica, prerromanticismo, Schopenhauer.

Abstract: In the second half of XVIIIth century Rousseau put into fashion the expression as the foundation of philosophical activity. Shortly after Lavater popularized the Physiognomy as a potentially universal discipline. At the end of the century in the vicinity of Classicism of Weimar and Romanticism of Jena began to develop that potential in aesthetics and literary theory. In this framework the Humboldt brothers went a step further and extended the principle of expression to nature and human sciences. Finally, all these trends were thought out philosophically by Schopenhauer, forming an important part of his doctrine.

Key words: form, force, expression, Physiognomy, Preromanticism, Schopenhauer.

1. Introducción

1. La Fisiognómica, que estudiaba la conexión expresiva entre el rostro de una persona y su interioridad, generó en los siglos XVIII y XIX un esquema según el cual todo lo real consistía en una dinámica interna que se expresaba en formas exteriores. Todo era forma y fuerza.¹ «Forma» y «fuerza» fueron términos comunes en ambos siglos gracias al prestigio del modelo

Fecha de recepción: 23/06/2013. Fecha de aceptación: 02/08/2013.

* Universidad de Sevilla. Profesor Titular de Universidad. E-mail: Lopezlloret@us.es. Líneas de investigación: Historia de la Estética en los siglos XVIII y XIX; Estética del Diseño Industrial. Publicaciones recientes: «Opacidad y transparencia. El rostro como metáfora estética en la segunda mitad del siglo XVIII», *Estudios Filosóficos*, vol. LVIII, nº 169 (2009), pp. 457-481; «Perversa segunda piel. Ética, estética y política en el vestido según Jean-Jacques Rousseau», *Cuadernos Dieciochistas*, 11 (2010), pp. 235-270.

1 Caro Baroja, J., *Historia de la Fisiognómica*, Madrid, Istmo, 1988; y Bordes, J., *Historia de las teorías de la figura humana*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 286-355.

newtoniano. Al coexistir éste con el punto álgido del desarrollo de la Fisiognómica se unió con su principio de expresión.² La forma fue expresión de la fuerza, como expuso Kant en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Si para Lavater la Fisiognómica se refería al ser humano y para Rousseau la expresión era personal, con el tiempo se vieron fisonomías en las plantas, las montañas, los artefactos, la experiencia estética, la historia y la cultura, hasta llegar a ser un elemento importante en un sistema filosófico como el de Schopenhauer.³

En lo que sigue nos centraremos especialmente en éste, pues en las partes II y III se tratan múltiples autores como introducción. No hacemos referencia a otros que son muy relevantes en el desarrollo de la Fisiognómica, como Goethe. Lo que hemos pretendido es preparar el terreno para el análisis de Schopenhauer, resultándonos pertinentes como inicio de líneas de desarrollo que confluyen en él.

Después de Schopenhauer no se podía ir más allá por ese camino porque las ciencias iniciaron un proceso de especialización que lo impedía. La Fisiognómica subsistió, aligerada de su carga metafísica, en la creación artística, la estética, los estudios culturales y, en menor medida, el análisis del comportamiento animal.

2. El proceso de centralización de la expresión

2. La de «fuerza» fue una noción central en el siglo XVIII por el papel que jugó en el sistema del mundo newtoniano. Apareció en sus *Principia mathematica* desde la Definición III y al final se conectó con un «espíritu sutilísimo que penetra y yace latente en todos los cuerpos».⁴

Según Newton a Dios «sólo le conocemos por propiedades y atributos, por las sapien-tísimas y óptimas estructuras de las cosas y causas finales», concluyendo que «nuestras nociones de Dios se obtienen mediante cierta analogía con las cosas humanas».⁵ Mostró la belleza matemática de la forma del universo, posible por la fuerza, cuyos efectos analizó minuciosamente. Indagar más allá de estos, mediante hipótesis, alejaría de la filosofía natural. Sólo cabía proceder por «analogías humanas».

En este sistema forma y fuerza estaban íntimamente unidas, como expuso Kant al afirmar que la «materia llena un espacio [...] mediante una *fuerza motriz particular*». Tiene fuerza «lo que ocupa un espacio».⁶ Sólo la materia lo ocupaba, pues fuera de la materia no podía pensarse ningún sujeto, salvo el espacio mismo. Este llenar el espacio era fuerza. La reducción del concepto de «materia» al de «fuerza motriz» hacía de la percepción un efecto de la fuerza.⁷

Kant no definió la noción de fuerza, pero pensaba que todo lo percibido lo era. En ocasiones habló antropomórficamente, como al decir del espacio que la fuerza expansiva «se

2 Véase Menke, Ch., *Force. A fundamental Concept of Aesthetic Anthropology*, New York, Fordham University Press, 2013, pp. 61-80.

3 No planteamos que esto agote los niveles de interpretación de una obra como la de Schopenhauer ni de una época como la tratada. Creemos que es un tema poco trabajado en el sentido en el que lo hacemos, integrable con otras líneas de análisis.

4 Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 621.

5 *Ibidem*, pp. 620s.

6 Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 70s.

7 *Ibidem*, pp. 78, 72 y 106 y 108.

esfuerzo» por extenderlo.⁸ Este «esfuerzo» muestra que materia y fuerza son parte de algo sólo comprensible mediante analogías vitales, pues el afán es el distintivo de lo vivo: «la vida es la facultad de una *sustancia* de determinarse por sí misma para actuar a partir de un *principio interno* [...] y de una *sustancia material* para determinarse a sí misma en el movimiento o en el reposo».⁹ La materia es fuerza y cuando se auto-determina es vida. La forma de lo vivo es su resultado perceptible. Fuerza y forma se conectan según el esquema de la expresión.

3. Rousseau desarrolló dicho esquema con su teoría de la filosofía como expresión personal.¹⁰ Partió de la concepción de la naturaleza como algo que crece. La vida es desarrollo y la forma de cada ser es expresión de su dinámica interna. A partir de ahí presentó propuestas que iban de la jardinería a la educación. Por ejemplo, la belleza de un árbol no residía en una geometría impuesta, sino en las formas naturales de su crecimiento; o la educación del ser humano consistía en permitir el desarrollo de la persona según sus peculiaridades, sin imponer un modelo.¹¹

Starobinsky definió esta filosofía como «transparencia».¹² Era un ideal vital que se atenía al esquema de la expresión. Todo ser vivo busca la forma específica que lo manifieste y exprese. Rousseau radicalizó esto en *Las confesiones*, donde se propuso como único tema de escritura, prometiendo mostrar con la mayor honestidad posible su dinámica interna. La filosofía debía explicar la forma vital del escritor, debida a unas fuerzas interiores conocidas por introspección.¹³ La puso en práctica en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, donde siguió el flujo de sus tensiones emocionales.¹⁴

Eso respondía a su concepción del lenguaje, originado como música y ésta como expresión de las emociones, forma perceptible que exponía las tensiones internas del ser humano.¹⁵ Era algo extensible a todos los productos culturales. Para referirse a este esquema de la expresión Schiller usó el término «ingenuo»: lo son el escritor o la cultura que se expresan de manera inmediata en sus productos.¹⁶ Todo lo cual influyó en el entorno prerromántico al que perteneció Lavater.

4. Lavater fue uno de los mayores divulgadores de la Fisiognómica, sentando las bases para su extensión, más allá del rostro humano, a todo lo real, sustituyendo los términos «alma» o «carácter» por el más genérico de «fuerza», reduciendo el interior del ser humano

8 Ibídem, pp. 72s.

9 Ibídem, p. 133.

10 López Lloret, J., «Opacidad y transparencia. El rostro como metáfora estética en la segunda mitad del siglo XVIII», *Estudios Filosóficos*, vol. LVIII, n° 169 (2009), pp. 457-481; y «Perversa segunda piel. Ética, estética y política en el vestido según Jean-Jacques Rousseau», *Cuadernos Dieciochistas*, 11 (2010), pp. 235-270.

11 Rousseau, J.-J., *Julia, o la nueva Eloísa*, Madrid, Akal, 2007, pp. 515-531; Rousseau, J.-J., *Emilio, o de la educación*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 37-41.

12 Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

13 Rousseau, J.-J., *Las confesiones*, Madrid, Alianza, 1997, p. 27.

14 Rousseau, J.-J., *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 1983, p. 36.

15 Rousseau, J.-J., *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, Akal, 1980, pp. 32-34 y 83-87.

16 Schiller, F., *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 67-90.

a dinámicas internas expresadas en un exterior con una forma cada vez más definida. La forma de todas las cosas manifestaba sus fuerzas interiores.

Cotidianamente interpretamos las situaciones más comunes como expresión de fuerzas interiores porque, según Lavater: «¿no es toda la naturaleza fisiognomía? [...] ¿efecto exterior y fuerza interior?»¹⁷ Todo lo que existe es fuerza que se expresa en forma. La Fisiognómica, que lo estudia, es universal.¹⁸ Aunque su extensión se inició antes de Lavater, su universalización se debió a él, debido a su reducción de los elementos de la expresión facial a formas lineales. Reducido el rostro a línea se procedía a trazar la silueta elemental. Después se procedía al análisis: se aislaban ojos, nariz, boca, etc., trazándose sus ritmos lineales. Así se obtenía una sintaxis lineal abstracta y autónoma que se podía observar en cualquier fenómeno.¹⁹ Todo era expresión de fuerzas subyacentes que se manifestaban en diferentes formas.

5. Kant definió la Fisiognómica como «el arte de juzgar por los rasgos visibles de una persona o, en consecuencia, por lo exterior, acerca de su interior; ya se trate de su índole sensible o de la moral».²⁰ La palabra traducida como «índole sensible» es «*Sinnesart*», siendo «*Sinn*» «sentido», «inclinación», «pensamiento», «sentimiento» o «gusto». «Índole moral» traduce «*Denkungsart*», también «mentalidad».²¹ La Fisiognómica juzgaba la compleja dinámica interior de la persona a partir de la sintaxis de sus rasgos exteriores.

Aunque rechazó ciertos tópicos de la Fisiognómica (como la conexión de belleza y bondad o fealdad y maldad y la analogía del rostro humano con el animal²²), la aceptó como otra manifestación del esquema de la expresión, aplicado a la más libre de las manifestaciones vitales, el ser humano. No es que considerase que la filosofía natural y la antropología pragmática trataran de lo mismo, pero sí eran análogas como extremos de la escala del citado esquema.

Durante la década en la que se publicó la *Antropología* de Kant esa escala se fue diversificando en el marco de la expansión de la Fisiognómica desde el ser humano al resto de los fenómenos. Al final un kantiano confeso, Schopenhauer, afirmó que sí trataban de lo mismo.

3. Diversificación y afinamiento del esquema fisiognómico

6. Su expansión siguió dos direcciones. Se produjo su desarrollo, por un lado, en la estética del objeto y de la expresión del sujeto; por otro, en disciplinas científicas como la biología y el análisis cultural. Lo veremos en este orden.

Schiller, admirador de Rousseau, desarrolló su estética tras leer a Kant. Sus dos obras fundamentales, *Kallias* y *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, tratan del

17 Lavater, J. C., *Physiognomische Fragmente*, Erster Band, Winterthur, Heinrich Steiner, 1783, pp. 26-28.

18 Lavater, J. C., *Physiognomische Fragmente*, Vierter Band, Winterthur, Heinrich Steiner, 1778, p. 39.

19 Sobre la silueta, Lavater, J. C., *Physiognomische Fragmente*, Zweyter Band, Winterthur, Heinrich Steiner, 1784, pp. 108-122; sobre el «despedazamiento»: Lavater, J. C., *Physiognomische Fragmente*, Dritter Band, Winterthur, Heinrich Steiner, 1777, pp. 121-130; sobre la abstracción lineal Lavater, J. C., *Physiognomische Fragmente*, Vierter Band, o. c., pp. 343-349.

20 Kant, I., *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991, p. 242.

21 Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer hinsicht*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1800, p. 270.

22 Kant, I., *Antropología*, o. c., pp. 243-245.

objeto y el sujeto estéticos. Dio gran importancia a la libertad como auto-manifestación, dinámica interior que se daba su forma exterior, enfocando así sus dos campos de estudio según el esquema de la expresión.

En *Kallias* ahondó en la Fisiognómica abstracta de la sintaxis lineal. Tratando la belleza del objeto como «libertad en la apariencia» recurrió a la línea ondulada estudiada por Hogarth.²³ Para Schiller era hermosa por su dinamismo. Toda línea era la forma visual que expresaba una dinámica interior.²⁴ Al ver un objeto, para nosotros compuesto de líneas, proyectamos en él nuestra experiencia corporal, lo asimilamos como a la línea que siguen nuestros pasos movidos por nuestra voluntad. En todo objeto hay dinámica interna y forma que la expresa; ésta anticipa hipótesis de fuerzas interiores, como hacemos con las personas.

En *Sobre gracia y dignidad* y en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, cuyos temas eran la actitud ética y la subjetividad humana, utilizó el mismo esquema. Este funcionaba en la ética de la gracia, referida a un comportamiento en el que la acción expresa la condición del agente.²⁵ Como en la estética del objeto, la acción es tan concreta que brota de cada sujeto. De aquí surgió la condición antropológica de las *Cartas*, consistente en «exteriorizar lo interno y dar forma a lo externo» a través de dos manifestaciones de la fuerza, el «impulso sensible», que encarna al sujeto en el mundo, y el «impulso formal», que lo dota de una forma que lo expresa.²⁶ El ser humano es también una combinación peculiar de fuerza y forma.²⁷ Mediante la experiencia estética Schiller dio un paso en la universalización de la Fisiognómica.²⁸

7. Los románticos de Jena extendieron las ideas de Rousseau en el ámbito literario y desde él lo ampliaron a todo lo real.

Friedrich Schlegel afirmó que la poesía moderna se basaba en lo característico, desplazando el orden clásico frente a la forma como expresión.²⁹ Aunque eso se refería a la poética, tuvo consecuencias para la concepción del sujeto creador tras sus reflexiones sobre la novela.³⁰ Su tesis era que la literatura moderna surgía de la necesidad expresiva del creador, plasmando en la forma escrita la fuerza que es el sujeto.³¹ Aplicaba la dinámica de la subjetividad de Fichte a la idea del lenguaje de Rousseau, lo que le llevó a buscar alternativas a lo clásico (como lo medieval) y al estudio de lo «árabe» y la teoría del arabesco, motivo construido sin modelo que surgía del impulso del sujeto, que con él se daba su forma.³²

23 Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 43-87.

24 *Ibidem*, pp. 83-87.

25 Schiller, F., *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, o. c., pp. 9-47.

26 Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, o. c., p. 199.

27 *Ibidem*, p. 363.

28 Sobre Schiller y la Fisiognómica véase Beiser, F., *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 97-100.

29 Schlegel, F., *Sobre el estudio de la poesía griega*, Madrid, Akal, 1996, pp. 51-65.

30 Schlegel, F., *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 95-149.

31 *Ibidem*, o. c., p. 118s.

32 *Ibidem*, pp. 131-138.

Schlegel comparó el surgimiento de la forma literaria a partir de la fuerza humana con el de la naturaleza a partir del núcleo terrestre.³³ Ambos casos son dinamismo que se expresa en forma. Esto lo desarrolló Novalis, dejándolo en el punto en el que estaban trabajando los hermanos Humboldt.

8. Para Novalis todo era signatura.³⁴ Esto aconsejaba basar la geognosia en el lenguaje.³⁵ El lenguaje era metáfora de un espíritu del mundo que se señalaba dando forma a la materia, una fuerza vocal universal que al encarnarse en ésta generaba las signaturas. La relación entre forma y fuerza era de esquematización, la materia era el esquema de la fuerza.³⁶ Esta es dinámica pura y aquélla su modulación formal. El movimiento puro es el espíritu, definido por Novalis, en clave fichteana, como acción que en el cuerpo adquiere figura por la luz, el aire y el calor, tres de los elementos fundamentales de la ecología de Alexander von Humboldt.³⁷

La relación expresiva la desarrolló con su teoría de la «secreción», una analogía hormonal: lo secretado es producido por el organismo desde dentro, como lo vivo es secretado por la vida, fuerza que produce formas corporales y espirituales.³⁸ Todas las formas expresan la vida. Con el concepto de secreción Novalis unió la fuerza y la forma en el esquema de la expresión. Aceptando el simbolismo de la naturaleza como un gran animal cuyo interior (fuerza) se daba su forma compleja, interpretó la individualidad de cada fenómeno como un rasgo formal de la dinámica básica.³⁹ Así se podía «leer» en la forma la personalidad de cada región terrestre. Esto nos conduce a las ideas de los Humboldt en torno a la Fisiognómica del paisaje y la historia.

9. En el entorno de Goethe y Schiller la Fisiognómica gozó de gran predicamento. A este ámbito pertenecieron los Humboldt, que convivieron con el Romanticismo de Jena. Ambos aceptaron la Fisiognómica y la ampliaron. Wilhelm estuvo tan familiarizado que al viajar veía el mundo desde ella, como en sus descripciones de España. En sus retratos buscaba lo característico en las personas, los animales y los paisajes, coincidiendo con su hermano. Lo más interesante fue su extensión a la cultura y la historia.⁴⁰

En *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano* comparó el lenguaje con el rostro humano.⁴¹ Recurrió a la Fisiognómica para ilustrar la conexión de la palabra y el concepto.⁴² Diferenció entre interior y exterior en el lenguaje, relacionándolos según el esquema expresivo. Lo interior es conceptual y emocional, siempre en proceso de

33 *Ibíd.*, p. 96.

34 Novalis, *La enciclopedia*, Madrid, Espiral, 1996, p. 135.

35 *Ibíd.*, p. 238.

36 *Ibíd.*, p. 146.

37 *Ibíd.*, p. 213.

38 *Ibíd.*, pp. 248 y 316.

39 *Ibíd.*, pp. 249 y 255.

40 Von Humboldt, W., *Diario del viaje a España, 1799-1800*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 49, 50, 59, 70, 139, 143, 155-157., 169s., 172 o 224s., entre muchos ejemplos.

41 Von Humboldt, W., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 67.

42 *Ibíd.*, p. 132.

exposición en la forma exterior, que lo aclara sin agotarlo. Si ésta se fija demasiado la fuerza interior es coartada. Por eso el lenguaje se expresa en formas cambiantes. Se acercó a Novalis al considerar el lenguaje una emanación espontánea del espíritu;⁴³ también a Fichte al proponer al alma como fuerza activa en la base de todas las operaciones en las que se expresaba.⁴⁴ La lucha de esta fuerza por darse forma define la naturaleza histórica del lenguaje. La aplicación de la Fisiognómica al estudio estructural e histórico del lenguaje la situó como el eje de la historia.

En *Los límites de la acción del Estado* trazó las relaciones entre sujeto y sociedad. La individualidad que limita la acción del Estado es un conjunto de fuerzas activas que se deben formalizar bajo una dominante que define su carácter.⁴⁵ Estas fuerzas que surgen del interior del individuo no se deben dirigir desde fuera.⁴⁶ Pues la fuerza define los derechos individuales, el Estado no debe interferir en su expresión.⁴⁷ El individuo es feliz cuando sus fuerzas corporales y espirituales se armonizan en una forma que las exprese a todas, lo que consiguieron los griegos, que por ello le sirvieron de modelo.⁴⁸ Lo sensible es la envoltura que expresa lo espiritual, que es el principio vivificante de la forma.⁴⁹

La fundamentación de la propiedad, la educación, la justicia, la economía y la política en esta libertad define el sentido de la historia: el desarrollo de las fuerzas individuales en unas formas socio-políticas en las que dominan unas u otras, lo que marca la fisonomía de cada época. La tarea del historiador es aclarar el nexo de las formas históricas con sus fuerzas de origen, haciéndolo por introspección, yendo del conocimiento de sí mismo a la historia.⁵⁰ El historiador es un fisionomista de las sociedades y la Historia una forma de Fisiognómica.

En 1796 desarrolló la idea de que el género humano es un todo cuyas partes son los individuos, que «se aproximan a un fin común por medio de la formación de sus diversas fuerzas conforme a un plan».⁵¹ Aunque cada época posee peculiaridad fisiognómica, todas expresan una fuerza común.⁵²

Una de sus ideas sobre «la tarea del historiador» nos permite resumir su aproximación fisiognómica a la historia:

«La exposición histórica [...] puede suceder por un doble camino: mediante la copia inmediata de los contornos exteriores tan exactamente como sean capaces el ojo y la mano; o desde dentro hacia afuera, mediante el estudio previo de la manera en que los contornos exteriores surgen a partir del concepto y de la forma del todo [...] el

43 *Ibíd.*, pp. 28 y 182s.

44 *Ibíd.*, p. 78.

45 Véase Giacomoni, P., *Formazione e Trasformazione. «Forza» e «Bildung» in Wilhelm von Humboldt e la sua época*, Milano, Franco Angeli, 1988.

46 Von Humboldt, W., *Los límites de la acción del Estado*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 18.

47 *Ibíd.*, pp. 24 y 95.

48 Humboldt, W., *Historia de la decadencia y el ocaso de los Estados libres griegos*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 71 y 121.

49 Von Humboldt, W., *Los límites de la acción del Estado*, o. c., p. 99.

50 Von Humboldt, W., *Escritos de filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 9.

51 *Ibíd.*, p. 19.

52 *Ibíd.*, pp. 23s.

mayor mérito de la obra de arte consiste en hacer manifiesta la verdad interior de las figuras [...] tiene que sumarse, como factor tercero y conector, la expresión del alma, de la vida espiritual».⁵³

Humboldt utilizó la Fisiognómica en el trabajo histórico y el análisis cultural.⁵⁴ Ella le permitió comprender al individuo, la sociedad y la historia como un problema de conjunción de fuerzas interiores que se expresaban en una forma exterior característica. No pensaba que esta conjunción de fuerza y forma se limitara al ser humano, coincidiendo con Lavater en que eso sucedía en «el ser humano igual que las plantas».⁵⁵ Afirmó que «el ser humano es una planta natural», como todos los animales.⁵⁶ Su hermano Alexander extendió este modelo fisiognómico a la totalidad del cosmos físico.

10. Alexander von Humboldt incluyó en *Cuadros de la naturaleza* el capítulo «De la fisonomía de las plantas», extendiendo la Fisiognómica a las ciencias de la naturaleza.⁵⁷ Diferenció la botánica sistemática de Linneo de la descripción fisiognómica de las peculiaridades visuales que daban «individualidad a los vegetales y, por lo tanto, al paisaje».⁵⁸ Como la Fisiognómica humana estudia el rostro sin remitirse a su anatomía profunda, la de las plantas remite a lo visto.⁵⁹ En su *Ensayo sobre la geografía de las plantas* distinguió fisonomías vegetales individuales y colectivas.⁶⁰ En los trópicos proliferan las primeras, que se mezclan dando a sus bosques una peculiar riqueza; en las zonas templadas las formas sociales, con bosques más uniformes. Definió quince grupos fisiognómicos según sus elementos característicos, algo que desarrolló después en «De la fisonomía de las plantas».⁶¹

El fisonomista de las plantas se basa en el esquema expresivo de fuerza y forma, interpretando cada forma vegetal como el resultado de una fuerza interior, la cantidad de vida que la forja.⁶² Humboldt no pertenecía a la *Naturphilosophie* porque pensaba esta «cantidad» medible como presión, humedad, temperatura, altura, altitud, latitud, horas de sol, fuerza de las corrientes, pluviosidad... Estos factores marcan la cantidad y calidad del alimento y éstas la especificidad de la forma desde los polos al ecuador: «La naturaleza duerme periódicamente bajo la zona glacial porque la fluidez es la condición de la vida [...] Cuanto más se ve aumentar, aproximándose a los trópicos, la variedad de las formas, la gracia de los contornos y la combinación de los colores, tanto más se siente la fuerza y eterna juventud de la vida orgánica».⁶³

53 *Ibidem*, pp. 68-70.

54 *Ibidem*, pp. 74s.

55 *Ibidem*, o. c., p. 76.

56 *Ibidem*, p. 39.

57 Von Humboldt, A., *Cuadros de la naturaleza*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2003, pp. 217-360.

58 *Ibidem*, pp. 358s.

59 *Ibidem*, p. 228.

60 Von Humboldt, A. y Bonpland, A., *Essai sur la Géographie des Plantes*, Paris, Levrault, Schoell et Compagnie, 1805, p. 15.

61 *Ibidem*, p. 30.

62 Von Humboldt, A., *Cuadros de la naturaleza*, o. c., p. 223.

63 *Ibidem*.

Los seres vivos se componen de fluidos en movimiento que producen su forma. Ciertas condiciones, como la humedad o el calor, favorecen esa fluxión, aumentando la cantidad de vida. Cada vegetal, su número y variedad expresan la riqueza dinámica del lugar; hay que ir de la planta al paisaje: «Del predominio de ciertas familias es de lo que depende el carácter del paisaje, el aspecto salvaje, risueño o majestuoso de la naturaleza».⁶⁴ El naturalista debe estudiar la fisonomía de cada comarca, comprendiendo estética y científicamente su especificidad.⁶⁵

Dando un paso más extendió, como su hermano, la Fisiognómica a la cultura. La fisonomía de cada entorno define el tono sentimental del individuo y la sociedad mediante la experiencia estética.⁶⁶ Por su arraigo en un determinado entorno las sociedades tienen una fisonomía concreta, que surge por sintonía con aquél:

«[...] el hombre sensible a la belleza de la naturaleza hallará aquí la explicación de la influencia que ejerce sobre el gusto y la imaginación de los pueblos. Se complacerá en examinar lo que se llama el carácter de la vegetación y la variedad de los efectos que causa en el alma del observador [...] Sólo contemplar la naturaleza, sus campos y bosques, causa un placer esencialmente diferente de la impresión que produce el estudio de la estructura específica de un ser organizado [...] es la pintura del conjunto lo que excita nuestra imaginación».⁶⁷

Humboldt fue un ecólogo sistemático preocupado por la naturaleza y las sociedades asentadas en ella. Se ocupó de: geografía física, historia natural, geografía política, historia y economía, integrándolo todo en parte gracias a la Fisiognómica. La temperatura, la humedad, la presión, la altura o el suelo definen el carácter de las plantas, los animales y el entorno y todo ello el de las culturas que surgen de la zona,⁶⁸ prolongando su análisis de los ecosistemas naturales hacia la cultura.⁶⁹ Como parte de su proyecto de estudio integral de las culturas en conexión con su suelo introdujo la Fisiognómica de los productos humanos, entre ellos el lenguaje, donde entroncó de nuevo con su hermano.⁷⁰ Esta organización fisiognómica de lo real llegó a su máxima expansión en *Cosmos*. Más allá no se podía ir por la vía física, aunque sí por la metafísica, transitada por Schopenhauer.

En la definición de la tarea de una «descripción física del mundo» Humboldt afirmó: «la contemplación de las cosas creadas, como unidas entre sí y formando un *todo* animado

64 *Ibíd.*, p. 290.

65 *Ibíd.*, p. 225.

66 *Ibíd.*, p. 227.

67 Von Humboldt, A., y Bonpland, A., o. c., pp. 30s. (traducción nuestra). Esto lo analizó Humboldt en la relación histórica del su viaje a América del Sur, especialmente en von Humboldt, A., y Bonpland, A., *Voyage de Humboldt et Bonpland. Première Partie. Relation Historique*. Tome Second, Paris, N. Maze, 1819, capítulos XIX-XXIV, pp. 231-718.

68 Von Humboldt, A., *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2010, pp. 57 y 82.

69 *Ibíd.*, p. 171.

70 *Ibíd.*, pp. 52 y 275.

por fuerzas interiores, da un carácter particular a la ciencia que tratamos en esta obra».⁷¹ No basta con la descripción de lo exterior y su sintaxis, hay que plantear un principio interior de unión: la fuerza. Con ella las meras correlaciones se vuelven carácter, algo usual tanto en la anatomía del entorno de Cuvier como en la estética del primer Romanticismo.

La sintaxis exterior animada por fuerzas interiores se convierte en expresión y, con ello, sus elementos se vuelven «rasgos característicos».⁷² Las fuerzas volcadas en el carácter del paisaje resuenan en el interior humano y en él se hacen estado de ánimo que, a su vez, se exterioriza en el paisaje.⁷³ Con ello distintas variables (el sistema planetario newtoniano, la botánica descriptiva del Setecientos, la geología romántica, la anatomía comparada decimonónica o la naciente meteorología) se unen entre sí como diversas maneras en las que se manifiesta la fuerza, también expresada en la conexión de tales formas con los estados de ánimo del sujeto, produciéndose lo sublime, lo pintoresco y lo bello.⁷⁴ Esa unidad era posible al «reconocer en el Universo la acción de una sola fuerza motriz que penetra la materia, la transforma y vivifica».⁷⁵

Humboldt desarrolló estudios especializados que quiso conectar entre sí. Esta conexión, que hizo de la ciencia algo significativo para el ser humano, la logró con la unión expresiva de la fuerza y la forma. Recogió la herencia newtoniana y la prolongó en la emoción estética y la historia de la cultura, estudiadas por el primer Romanticismo y por su hermano Wilhelm.

Los planteamientos estudiados hasta aquí tenían que derivar en una visión filosófica de la realidad. Llegaron a su máximo desarrollo y elaboración conceptual con los dos pilares de la filosofía de Schopenhauer, la voluntad y la representación.

4. La apoteosis del esquema

11. Para Schopenhauer la Fisiognómica era apriorística: «es un presupuesto cuyo apriorismo y, por consiguiente, seguridad, se manifiesta en la codicia general, que surge a cada oportunidad, de ver a un hombre que ha destacado».⁷⁶ Era casi una ley natural,⁷⁷ una relación esencial, pues el cuerpo no era una prenda cambiante. Esta ley podía llevarse más allá del ser humano con la idea de que el rostro era el monograma de su interior. La noción de monograma indica la vía de universalización de la fuerza, la forma y su conexión fisiognómica.

En los complementos a *El mundo como voluntad y representación* planteó una relación entre la cosa en sí y su manifestación en el mundo de los fenómenos estructuralmente idéntica a la vista para el rostro: «este mundo, precisamente como fenómeno, es la manifestación de [...] la cosa en sí. Por eso, ésta tiene que expresar su esencia y su carácter en

71 Von Humboldt, A., *Cosmos, o ensayo de una descripción física del mundo*, Tomo I, Madrid, Ramón Rodríguez de Rivera, 1851, p. 58.

72 *Ibidem*, p. 28.

73 *Ibidem*, pp. 20s.

74 *Ibidem*, p. 38.

75 *Ibidem*, p. 77.

76 Schopenhauer, A., «Zur Physiognomik», en Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Berlin, A. W. Hayn, 1851, p. 509 (traducción castellana en Schopenhauer, A., *Parerga y paralipómena*, Madrid, Valdemar, 2009, p. 1091). Véase Lips, P., *Schopenhauer und die Physiognomik*, Hamburg, Hansischer Gildenverl, 1940.

77 Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena*, o. c., p. 512 (traducción citada, p. 1094).

el mundo de la experiencia [...] Este contenido es lo metafísico, es decir, lo que se oculta tras el disfraz del fenómeno y se cubre con sus formas».78 Esto permite plantear el esquema como monograma: «El conjunto de la experiencia se parece a una escritura secreta, y la filosofía sería su desciframiento, cuya exactitud se confirma por la conexión de todas las partes. Sólo con que este conjunto se comprenda con suficiente profundidad y la experiencia interna se combine con la externa, será posible *interpretarlo y explicarlo* desde sí mismo».79 Toda representación es una escritura secreta que hay que descifrar y remitir al interior no perceptible, la cosa en sí.

A ésta se llega por un proceso sobre el que el esquema fisiognómico puede arrojar luz. Al estudiar la noción de fuerza Schopenhauer afirmó la identidad de nuestro cuerpo y nuestra voluntad; aquél era el único objeto que conocemos desde fuera y desde dentro, en el que experimentamos sin mediación la conexión de la forma exterior con la dinámica interior.80 Por eso el autoconocimiento es la *clave* interpretativa del resto del mundo. Tanto la morfología de las cosas como la etiología de sus comportamientos se nos aparecían como monogramas porque los veíamos desde fuera. Así la fuerza «tendría que quedar inexplicada».81 Pero Schopenhauer proporcionó una *clave* interpretativa: «El conocimiento que tenemos de la esencia y del obrar de nuestro propio cuerpo».82

La Fisiognómica se basa en la interpretación de la conexión expresiva entre el interior y el exterior de la persona, siendo éste su monograma. La clave de su lectura (el conocimiento que tenemos de la conexión de nuestro cuerpo con sus impulsos) la extendemos a los demás seres humanos y a todas las formas representadas. Toda representación es el rostro en el que se expresa la voluntad universal. Por eso aplicó este esquema a las ciencias (de la naturaleza y del espíritu), asumiendo el legado que hemos expuesto.83

Identificó fuerza y voluntad en varios lugares. En *Sobre la voluntad en la naturaleza* afirmó que no cabía «concebir despliegue de fuerza, sin voluntad».84 Llegó a esto en parte mediante la extensión de la Fisiognómica: «Ninguna parte de mi doctrina podía yo esperar que recibiese menos confirmación de las ciencias empíricas que la que aplica a la naturaleza inorgánica la verdad fundamental de que la cosa en sí de Kant es la voluntad, presentándonos lo que obra en sus fuerzas todas elementales como idéntico a lo que en nosotros conocemos como voluntad».85 En *El mundo como voluntad y representación* desarrolló la conexión

78 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859, p. 204 (traducción castellana en Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2005, p. 625).

79 *Ibidem*, pp. 202s. (traducción citada, p. 623).

80 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859, pp. 121-123 (traducción castellana en Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2005, pp. 130s.).

81 *Ibidem*, pp. 115-117 (traducción citada, pp. 125s.).

82 *Ibidem*, p. 125 (traducción citada, p. 133). Véase Atwell, J. E., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, London, University of California Press, 1995, pp. 81-128.

83 Véase Atwell, J. E., o. c., pp. 53-80 y Maceiras Fafian, M., «La voluntad como energía», en *Anales del Seminario de Metafísica* 23 (1989), pp. 119-134.

84 Schopenhauer, A., *Ueber den Willen in der natur*, Frankfurt am Main, Siegmund Schmerber, 1836, p. 84 (traducción castellana en Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1987, p. 133).

85 *Ibidem*, p. 81 (traducción citada p. 130).

expresiva de fuerza y forma en la física y la mecánica.⁸⁶ También extendió la Fisiognómica a la morfología y fisiología animal y vegetal. La conexión entre la forma de los animales y plantas y la fuerza vital que se manifiesta en ella es de expresión: «Examínese las innumerables figuras de los animales para ver cómo no es, en todo caso, cada una de ellas nada más que la imagen de su voluntad, la expresión sensible de sus tendencias volitivas».⁸⁷

El matiz fisiognómico de esto es evidente en *El mundo como voluntad y representación*, donde afirmó una gradación de individuación entre la naturaleza mineral, animal y humana; en el ser humano la individualidad puede mucho, en las rocas nada y en los animales puede más lo específico. En el caso humano la fisonomía es individual; en el caso de los demás animales hay una gradación, predominando progresivamente la fisonomía de la especie sobre la individual: «Esta individualidad no la tiene ni con mucho ningún animal en un grado semejante; tan sólo los animales superiores tienen un asomo de ella, sobre el que sin embargo predomina aún por completo el carácter de la especie, por lo que su fisonomía individual es escasa. Cuanto más se descende, más se pierde toda huella del carácter individual en el carácter general de las especies; únicamente la fisonomía de estas queda».⁸⁸ Esto se extiende a las plantas: «la ingenuidad con que toda planta expresa y expone abiertamente todo su carácter mediante la mera forma, revelando todo su ser y volición [...] hace que las fisonomías de las plantas sean tan interesantes».⁸⁹ La planta es más interesante que el animal y éste que el humano porque tiene menos posibilidad de disimulo en la conexión expresiva de la fuerza con la forma.

Aquí se ve la conexión con Rousseau y Humboldt. Lo que para aquél era una analogía, según la cual el ser humano debía crecer como los árboles, fue invertido por Humboldt al extender la Fisiognómica a la botánica. Schopenhauer lo aplicó a la totalidad de las ciencias de la naturaleza, estableciendo una doble gradación: 1) de individualidad, desde el ser humano a las rocas, lo que no concede al ser humano la exclusiva de la expresión fisiognómica, sino sólo de la individual, pues los grados inferiores poseen fisonomía específica; 2) de transparencia: mientras menos individual más ingenua es la conexión fisiognómica, menos deformada por el disimulo. Con ello se extiende a toda la creación la Fisiognómica de las plantas de Humboldt. Para las ciencias de la naturaleza todo es fuerza expresada en forma: «No sólo en aquellos fenómenos que se parecen mucho al suyo propio, en hombres y animales, reconocerá como su esencia más interna esa misma voluntad, sino que en una reflexión sostenida le llevará a reconocer la fuerza por la cual el cristal cristaliza, la que orienta el imán hacia el Polo Norte, aquella que se le manifiesta como una descarga en el contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas de la materia se manifiesta como huida y búsqueda, separación y reunión, y por último incluso la gravedad, que tan poderosamente afecta a toda materia».⁹⁰

Schopenhauer también extendió la Fisiognómica a la cultura, yendo del rostro a añadidos estilísticos como el peinado, el vestido o los objetos del entorno: muebles, carruajes, obras

86 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, o. c., pp. 142 (traducción citada, p. 148).

87 Schopenhauer, A., *Ueber den Willen in der natur*, o. c., p. 52 (traducción citada, pp. 90s.)

88 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, o. c., p. 156 (traducción citada, p. 160).

89 *Ibidem*, p. 186 (traducción citada, p. 185).

90 *Ibidem*, p. 131 (traducción citada, p. 138).

de arquitectura, incluso a la literatura y la música, también a la unión de todas ellas.⁹¹ Cada época posee su fisonomía y la Historia, a partir de su «rostro», interpreta las fuerzas que la producen.⁹² Lo que se lee en esos sucesos es la dinámica de la voluntad.

En cuanto a las formas más altas de la cultura, basta con que consideremos sus extremos, la arquitectura y la música. La primera se introduce con la siguiente observación: «los objetos artificiales sirven para la expresión de las ideas, pero no sólo es la idea del objeto artificial la que habla desde ellos, sino también la idea del material».⁹³ La «idea» es la estructura pura de lo que se manifiesta y el arte su conocimiento porque depura las relaciones de los objetos.⁹⁴ En el objeto arquitectónico hay dos niveles de relación: una idea de carga, ergonomía y proporción, una purificación de sus aspectos funcionales; y un material cuyas fuerzas el buen arquitecto conoce y trabaja. Por incorporarse de un modo tan patente a la fisonomía de una época la arquitectura es la disciplina más significativa para el historiador.

La fisiognómica de la arquitectura no se basa en una imitación del rostro humano, sino en que consta, como él, de formas que expresan la fuerza que las hace posibles. Para explicarla como arte Schopenhauer se centró en su material, cuyo propósito es «facilitar la clara intuición de algunas de aquellas ideas que son los grados inferiores de objetividad de la voluntad, a saber, la gravedad, la cohesión, la rigidez, la dureza, esas propiedades universales de la piedra, esas primeras y más simples y apagadas manifestaciones visibles de la voluntad».⁹⁵ Su forma expresa la fuerza a la que vence, la condición de posibilidad negativa de su existencia: «la arquitectura no obra matemáticamente, sino dinámicamente [...] lo que en ella se expresa no es la forma y la simetría, sino esas fuerzas fundamentales de la naturaleza».⁹⁶ La arquitectura permite intuir la fisonomía de las fuerzas naturales que operan en su material y determinan su forma. Los Ordenes son el «rostro» en el que se expresa la fuerza de la gravedad según un tipo de piedra.⁹⁷ En la arquitectura todo es fuerza expresada en forma.

Esto se hace conocimiento puro en la música,⁹⁸ que no reproduce las ideas sino «la voluntad misma»,⁹⁹ «capaz de expresar por sus propios medios cualquier movimiento» suyo.¹⁰⁰ En ella el valor de la composición supera al de la ejecución, siendo a la vez expresión de la voluntad y un constructo compuesto según reglas. Afirmó la insuficiencia de la definición leibniziana de la música como aritmética porque «las relaciones numéricas en las que se resuelve no son lo significado, sino sólo el signo».¹⁰¹ Su forma matemática resulta de la dinámica interior de la voluntad que se expresa en ella según una serie de analogías: la armonía equivale a la naturaleza inorgánica «de la que todo surge»; las voces intermedias

91 Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena*, o. c., pp. 372s. (traducción citada, pp. 936s.).

92 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, p. 215 (traducción citada, p. 210).

93 *Ibidem*, p. 249 (traducción citada, p. 238). Véase Schwarzer, M., «Schopenhauer's philosophy of architecture», en Jacquette, D. (ed.), *Schopenhauer, philosophy, and the arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 277-298.

94 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, o. c., pp. 413s. (traducción citada, p. 803).

95 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, o. c., p. 252 (traducción citada, p. 241).

96 *Ibidem*, p. 254 (traducción citada, p. 243).

97 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, o. c., p. 469 (traducción citada, p. 853).

98 Véase Ferrara, L., «Schopenhauer on music as the embodiment of Will», en Jacquette, D. (ed.), o. c., pp. 183-199.

99 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, o. c., p. 304 (traducción citada, p. 284).

100 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, o. c., p. 512 (traducción citada, p. 889).

101 Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, o. c., p. 302 (traducción citada, p. 282).

a la serie de las ideas en las que la voluntad se objetiva: las notas más cerca del bajo a los grados inferiores y las más agudas a las plantas y los animales. La melodía era «el grado más elevado de objetivación de la voluntad, la vida reflexiva y la aspiración del hombre».¹⁰² La música purificaba la relación global de la fuerza y la forma.

En cada grado expresivo estaba presente la Fisiognómica. La música, su transposición a conocimiento puro, hace transparente la dinámica de la voluntad en la forma sonora. Esta transposición muestra que, por ser su análogo purificado, la música se basa en la Fisiognómica y que la realidad es, como aquélla, una construcción en la que se modula y expresa la fuerza que lo produce todo, la voluntad.

En la metafísica de Schopenhauer se integraron elementos de origen fisiognómico. La base de la representación formal es el principio de individuación (espacio, tiempo y causalidad). La voluntad es la Fuerza que sustenta al ser. Ambas se conectan según el principio de la expresión, pues la representación manifiesta la voluntad. Su filosofía se basa en tres puntos fundamentales: que el mundo es representación (objeto para un sujeto en el espacio, el tiempo y la causalidad); que es voluntad (tendencia constante por ser); y que ésta es ontológicamente previa (la representación la objetiva). Al mundo como representación-que-manifiesta-la-voluntad se llega cuando el sujeto, comprendido como voluntad, identifica a ésta con su cuerpo y, con ello, interpreta toda representación como expresión formal de la voluntad, vivida como la «identidad esencial de todas las fuerzas que impulsan y actúan en la naturaleza».¹⁰³ Su filosofía se basó, pues, en la forma, la fuerza y su conexión expresiva, integrando brillantemente materiales que habían ido surgiendo a mediados del siglo XVIII en ámbitos como la antropología, la estética, la historia o las ciencias naturales. No se podía ir más allá. Aunque la Fisiognómica no perdió vigencia tras su obra, se parceló de nuevo.

5. Conclusiones

12. La evolución de las nociones de fuerza y forma y su conexión expresiva fue tan importante en el periodo de tiempo seleccionado que fue desarrollada en diversos ámbitos. Hemos pretendido apuntar la coherencia de su desarrollo. Comenzando con la primacía de la expresión en Rousseau, la vulgarización de la Fisiognómica por Lavater y los resquicios que la noción de fuerza introducía en el sistema del mundo newtoniano, lo hemos seguido en la estética del objeto (Schiller) y del sujeto (Romanticismo de Jena), en la ecología (Alexander von Humboldt) y las humanidades (Wilhelm von Humboldt). El proceso de expansión concluyó con su integración en la filosofía de Schopenhauer.

Tras esto el esquema expresivo no fue abandonado, pero sí acotado. Aparte del estudio del rostro, desarrollado por la cinésica, en la creación literaria y plástica fue importante, como mostraron Wechsler o Gombrich.¹⁰⁴ En el análisis de la historia y la cultura lo mantuvieron autores como Wölfflin, Simmel o Spengler; el primero usó el esquema del esfuerzo corporal para comprender formalmente los estilos artísticos; el segundo aplicó, en su estudio de los significados sociales, formas que integraban significantes que manifestaban dinámi-

102 *Ibidem*, pp. 305s. (traducción citada, pp. 284s.).

103 *Ibidem*, p. 132 (traducción citada, p. 139).

104 Wechsler, J., *A Human Comedy. Physiognomy and Caricature in 19th Century Paris*, London, Thames and Hudson, 1982; Gombrich, E., *Meditaciones sobre un caballo de juguete*, Madrid, Debate, 1998, pp. 143-150.

cas internas, partiendo del estudio del rostro; el tercero hizo de la Fisiognómica una noción central en la organización de la Historia.¹⁰⁵ En el caso de las ciencias de la naturaleza tuvo desarrollos como la aproximación a la geología de Carus (contemporáneo de los Humboldt) o el estudio de la expresión animal desde Darwin hasta Lorenz, aunque el asentamiento de metodologías científicas basadas en la fórmula y el experimento redujo su importancia.¹⁰⁶

Hay dos cosas en el siglo analizado que el nuestro no posee. Una es el sentimiento de que todo lo real es significativo; desde las fuerzas básicas, como la gravitación, hasta la necesidad humana de simbolizar, los resultados resultaban comprensibles. Hoy partimos de una hipótesis distinta: la realidad es como es sin tenernos en cuenta; podemos comprenderla, pero no se «creó» con el deseo de expresar o comunicar. La ciencia ha avanzado con esto, pero el mundo se ha deshumanizado y perdido su simbolismo. Otra es la comprensión integral de la realidad que proporcionaba. Todo era fuerza y forma, aquélla diversificada de la gravedad al pensamiento, ésta de la geometría planetaria a la sintaxis del lenguaje. Toda esta variedad cabía dentro de un esquema global que permitía respetar su diversidad e integrarla en una unidad de significado, algo que hoy no nos permitimos hacer.

Eso fue posible gracias, en parte, al uso del rostro humano como metáfora. No es que los autores pensarán que la historia o las plantas eran iguales que él, sino que por su especial significado podía ser usado como forma en la que inspirarse al organizar los saberes. Ha habido teóricos de la ciencia que han defendido el pensamiento metafórico en la investigación científica.¹⁰⁷ Nuestra comparación con la época estudiada permite comprender que, desechada la metáfora del rostro, no hemos dado con otra adecuada y que, fuera cual fuera, los desarrollos posteriores tendrían que mantener matices de la misma, como en el caso tratado, donde se mantuvo el sentido expresivo en cada disciplina. No era antropomorfismo, sino el sentimiento de que en este mundo no estábamos como extraños, sino en nuestra casa, entre seres que nos eran familiares.

105 Wölfflin, H., *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 80-96; Simmel, G., *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 2001, pp. 283-292 y Simmel, G., *Rembrandt*, Murcia, COAAT, 1996, pp. 7-102; Spengler, O., *La decadencia de Occidente*, Vol. 1, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, pp. 137-161.

106 Carus, C. G., *Cartas y anotaciones sobre la pintura de paisaje*, Madrid, Visor, 1992, pp. 160-170; Darwin, Ch., *La expresión de las emociones*, Pamplona, Laetoli, 2009; Lorenz, K., *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, Plaza & Janes, 1976, pp. 29-33.

107 Brown, T. L., *Making Truth. Metaphor in Science*, Illinois, University of Illinois, 2003, pp. 30-54.

¿De qué es *síntoma* el ángel de la historia descrito por Benjamin?

What *sympton* does the angel of the history described by Benjamin represent?

ANA CARRASCO-CONDE*

Resumen: El artículo presenta una propuesta de lectura psicoanalítica de la conocida tesis IX sobre el ángel de la historia de W. Benjamin para dar cuenta de la interrelación entre memoria, recuerdo, duelo y conciencia. Más allá del motivo alegórico que representa el ángel, y que se refiere tanto a la dimensión catastrófica de los procesos históricos como a las posibilidades immanentes de redención, el ángel y su posición con respecto a las ruinas dejadas atrás son síntomas de otra cosa: de otra forma de entender –y encararse– a la historia y a sus espectros.

Palabras clave: Benjamin, filosofía de la historia, ruina, memoria, psicoanálisis, espectros.

Abstract: The article presents a proposal of a psychoanalytic reading of the known IX thesis about angel of history of W. Benjamin to realize the interrelationship between memory, duel and conscience. Beyond the allegoric motive that represents the angel (and that refers both to the catastrophic dimension of the historical processes and to the immanent possibilities of redemption), the angel and his position regarding the ruins left behind are a symptom of another thing: another way of dealing –and to confront– to the history and to its specters

Keywords: Benjamin, philosophy of the history, ruin, memory, psychoanalysis, specters.

No hay una imagen más feliz de la esperanza, pero tampoco un símbolo más sombrío de su ocaso que aquel juego descrito por Kafka, en el que unos niños, trepando unos encima de otros –saltos, empujones, manos sobre hombros, hombros sobre codos, pies sobre rodillas–,

Fecha de recepción: 02/07/2013. Fecha de aceptación: 16/10/2013.

Research by Ana Carrasco-Conde has been also supported by a PICATA postdoctoral contract of the Moncloa Campus of International Excellence (UCM-UPM).

* Investigadora Postdoctoral Contratada UCM-UPM CEI Campus Moncloa. Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Coordinadora del Título Propio de la UCM «Poéticas de la Historia» y de la Red Iberoamericana de Estudios Schellinguianos. Líneas de investigación: idealismo alemán y romanticismo (Schelling, Schubert), filosofía de la historia (Marquard, Badiou, Zizek), historia conceptual e historiografía (Koselleck, Certeau) y arquitectura (s.XIX). Correo electrónico: anaconde@ucm.es. Publicaciones recientes: *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del Yo* (Madrid, Plaza y Valdés, 2012), *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling* (Madrid, Plaza y Valdés, 2013); «Schelling, Zizek, Baudrillard: la lógica del fantasma». En *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol 31, 2013; «El poema y la institución. Sobre la escritura de la historia (en torno a Michel de Certeau)». En *Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, Nº 42 (octubre-noviembre 2013).

tratan de alcanzar el último recuerdo, resto de lo que se ha ido, que sostiene de puntillas y elevándolo por encima de su cabeza uno de aquellos niños con la mano para que ningún otro pueda alcanzarlo. Resto o señal de alas de artificio, lo que queda es una pluma desprendida, jirón del disfraz de ángel con el que cubrían sus cuerpos un grupo de mujeres que, con trompetas doradas y resplandecientes, recibían con el estruendo de los siete ángeles bíblicos a los aspirantes al gran teatro mundial de Oklahoma¹. Casi al final del capítulo, cuando Karl Rossmann quiere dar cuenta de sus buenas nuevas a uno de los ángeles, humanos disfrazados, éstos no están o, al menos, no están donde se les busca. La historia de Kafka a la que hacemos referencia, «El gran Teatro integral de Oklahoma», tiene como protagonista precisamente a Rossmann que, huido de Europa, abandonado a la mendicidad, entre masas de trabajadores sin empleo, perdido en el círculo de la necesidad y la escasez, y atrapado en una historia de poseedores y desposeídos, encuentra su salvación en el circo a través del anuncio de una oferta de empleo «en la que todos serán bienvenidos» y «todos tienen un lugar». Benjamin recuerda esta narración en su trabajo sobre *Franz Kafka* de 1934², para ver en el gran teatro natural de Oklahoma la posibilidad de redención a la que se refiere la felicidad sobre la que se erige el orden terrenal de lo profano. Pero el circo es puro teatro³, como lo es, de seguir a Benjamin, el mundo de Kafka: «el mundo de Kafka –prosigue Benjamin– es un teatro del mundo [...] Y así lo confirma la prueba de admisión en el ejemplo: para todos hay lugar en el teatro natural de Oklahoma»⁴.

Teatro de gestos, con ellos Kafka consigue rasgar la tradición, la normalidad de lo cotidiano y mostrar lo que bajo ellas, acumulado, se esconde: la enfermedad del tiempo, el abismo de la otredad, la ruina, el escombros, el terror áspero que deja ver la verdad de la apariencia en el curso de la exposición (*Darstellung*). El cortocircuito del instante. El miedo y la extrañeza son así accesos hacia las ruinas que la tradición acumula tras de sí. Ruinas que, de seguir la IX tesis «Sobre el concepto de historia» de Benjamin (1939-1940), serían vistas con pavor por el denominado «ángel de la historia». Pero si en Kafka los ángeles son humanos disfrazados, integrados en el teatro del mundo, que anuncian la posibilidad de redención a través de una escenificación que no deja de parecer irreal –«¿tiene el Teatro de Oklahoma ingresos tan grandes como para sostener semejantes secciones de propaganda?»⁵ se pregunta sorprendido Rossmann– para Benjamin el ángel parece alejarse de lo humano y es el que ve –y a través de él, vemos nosotros– las ruinas sobre las que se levanta nuestro presente. Sin embargo aún conservando su naturaleza divina, mediador entre Dios y sus creaturas, entre el Ser y lo ente si se quiere, el ángel de la tesis IX no presenta los atributos propios de los ángeles que se encuentran en la tradición: distancia con respecto a los asuntos humanos, esto es, con respecto a su historia –salvo en contadas ocasiones bajo mandato divino–, como si estuvieran en otro plano, no temporal, que los mantuviera a salvo de la corriente del tiempo, serenidad e incluso cierto hieratismo (piénsese en los ángeles de Wim Wenders de *El cielo sobre Berlín* (1987) o de *Tan lejos, tan cerca* (1993) a los que les está prohibido interferir en asuntos humanos y que observan, añorando nuestra existencia temporal, desde

1 Kafka, F.: «El gran Teatro integral de Oklahoma». En *América*, Madrid, Alianza, 2008, p. 334.

2 Cfr. Benjamin, W.: «Franz Kafka», en *Obras II/2*, Madrid, Abada, 2009, pp. 9-40.

3 Benjamin, W.: «Franz Kafka», op. cit., p. 19.

4 Benjamin, W.: «Franz Kafka», op. cit., p. 23.

5 Kafka, F.: «El gran Teatro integral de Oklahoma», op. cit., p. 321.

la distancia de la *Siegestsäule* berlinesa o desde cornisas y azoteas de algunos edificios⁶; o también en los ángeles presentados por Jean-Luc Goddard en *Notre musique* de 2004, y que ya no observan, sino que, limitada su presencia al Paraíso, únicamente vigilan). Tampoco los ángeles de Klee, representados por éste durante toda su vida, tendrían rasgos divinos, sino que, como criaturas híbridas, serían caracterizados, como en su serie de 1939 –el *Angelus Novus* es de 1920– como el «todavía mujer» (*Angel Still Female*), «despistado» (*Forgetful*), «incompleto» (*Incomplete*), e incluso, «feo» (*Ugly*) y «pobre» (*Poor*)⁷. El ángel de Benjamin por tanto, más terrenal que celestial, se aproxima –y mucho– a los ángeles humanos kafkianos⁸, pero no por su actitud, no porque sea humano –«bizco» llega a decir de él Ariella Azoulay⁹– sino porque forma parte del teatro de la historia y es afectado –y arrastrado– por su transcurso. Efectivamente de la descripción –no demasiado fiel– que del *Angelus Novus* de Klee hace Benjamin se desprenden dos características principales: una, su gesto «Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas»¹⁰; y, otra, su «posición» con respecto a la historia: según Benjamin se encuentra arrastrado por la tormenta del progreso, es decir, que la distancia con respecto a la historia es tal que «soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo»¹¹.

Estos «ojos desorbitados» ante la visión que contempla, afectado, como está, por ella, y una posición tan cercana que, arrastrado por el progreso, le hacen formar parte del drama de la historia, del gran teatro de Oklahoma, nos indican que quizá el ángel no sólo pueda ser entendido como un motivo alegórico¹² que dé cuenta tanto de la dimensión catastrófica de los procesos históricos como de las posibilidades inmanentes de redención, o, como lo interpretó Scholem, pueda verse como imagen de la melancolía luciferina del *Agessilaus Santander* que

6 Sobre la descripción tan crítica de la *Siegestsäule* de Berlín en relación con la tesis IX y su «ángel», recuérdese el texto de Benjamin *Infancia en Berlín hacia 1900* en la que según Benjamin la columna central, coronada por la estatua de la Victoria, tiene a los infiernos como base.

7 Cfr. Paul Klee. *Die Engel*, Hatje Cantz Verlag, Ostfildern, 2012.

8 Sobre la recepción e influencia de las descripciones de los ángeles de Kafka en Benjamin, puede consultarse el artículo de J. M. González García: «Los ángeles de Franz Kafka en Walter Benjamin». En J.A. Roche Cárcel (coord.): *La sociología como una de las Bellas Artes: la influencia de la literatura y de las artes en el pensamiento sociológico*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 175-198.

9 Azoulay, A.: *Once Upon a Time: Photography following Walter Benjamin*, Bar Ilan University Press, 2006.

10 Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia». En *Obras*, I/2, Madrid, Abada, 2012, p. 310. Un análisis de las tesis puede encontrarse en Löwy, M.: *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de la tesis «Sobre el concepto de historia»*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012 (1ª edición 2001). En particular la lectura de la tesis IX puede encontrarse en pp. 100-110. Löwy señala el papel alegórico del ángel y señala la influencia de Baudelaire y sus descripciones de los cementerios en la redacción de la misma. También lo relacionará con los infiernos, en conexión con la *Siegestsäule* y los «fondos» sobre los que ésta se levanta. Cfr. Supra n.7.

11 Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia», op. cit., p. 310.

12 Sobre la interpretación habitual del ángel como alegoría y su relación con las tesis de «Sobre el concepto de historia» puede consultarse el estudio de M. Löwy ya citado: *Walter Benjamin: aviso de incendio*, op. cit.; también Bahti, T.: *Allegories of History: Literary Historiography after Hegel*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

«naufraja en la inmanencia de la historia»¹³, sino también como síntoma de otra cosa. De ahí el título de este texto: «¿De qué es *síntoma* el ángel de la historia descrito por Benjamin?» y su objetivo: analizar de qué es síntoma y en qué consiste éste para proponer una lectura diferente del ángel basada en algunas conexiones entre Benjamin y Freud¹⁴.

Hablar de síntoma no es nunca nada bueno porque implica siempre la manifestación exterior de una enfermedad o de un desequilibrio interno, aunque también es verdad que, al mismo tiempo, esta manifestación abre la posibilidad de la curación. Por cierto que curación, en alemán, se dice *Heilung* de estrecha conexión con *Heil*, otra forma de aludir al concepto «salvación» de carácter divino (*Erlösung*), de la misma familia que *heilig*, «sagrado». El ángel sería así *síntoma* de una alteración interna en la conciencia histórica dominante basada en la negación de lo que el propio curso histórico implica. Es manifestación exterior de un trauma ante lo que, por seguir la conocida formulación de Freud en *Lo siniestro* (1919), que sigue, por cierto, a Schelling, «debiendo permanecer secreto, oculto... no obstante, se ha manifestado»¹⁵. Dicho de otra manera, si el ángel es síntoma, éste lo es de una enfermedad causada por las tragaderas de la lectura historicista y progresista de la historia que, ansiosas por librarse del excedente de los vencidos, guardan sus restos (mortales) bajo el suelo del sótano y enmascaran toda huella que pueda hacer ver que sus *documentos de cultura* lo son también, en su otra cara (o cara B)¹⁶, *de barbarie*¹⁷. Pero estos restos, como el corazón delator del relato de Poe, laten en el fondo, para agonía y martirio (horror) de quien pueda escucharlo.

Freud con su lectura de lo siniestro se está refiriendo a los mecanismos del inconsciente a través de los cuales lo reprimido, aquello que se había olvidado y/o es empujado a los más profundo de la psique, y que no constituye algo extraño que irrumpe desde fuera, sino algo que está oculto en lo más nuestro (precisamente por eso lo siniestro implica el carácter repentinamente extraño de lo familiar), retorna bajo la figura de un espectro, literalmente, de un *re-venant*: «lo que regresa», que se hace presente en la instantánea del tiempo, como en los reportajes fotográficos de los ochenta de Jiménez del Oso. «Articular el pasado históricamente —leemos en la VI tesis «Sobre el concepto de historia»— no significa reconocerlo «tal y como propiamente ha sido» [en alusión a Ranke]. Significa apoderarse de un

13 Scholem, G.: *Benjamin y su ángel: catorce ensayos y artículos*, FCE, Buenos Aires, 2003. Sobre la revisión de esta interpretación, véase el provechoso texto de Agamben, G.: «Walter Benjamin y lo demoníaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin» en *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, pp. 267-306.

14 Las relaciones entre Benjamin y Freud, así como entre Benjamin y el psicoanálisis de corte lacaniano han sido puestas de manifiesto en el completo trabajo de Stewart, E.: *Catastrophe and Survival. Walter Benjamin and Psychoanalysis*, Continuum, Nueva York / Londres, 2012; también Ryohei, K.: «Walter Benjamin and Psychoanalysis: On Dream and Revolution in Benjamin», *The Journal of Social and Psychological Sciences*, Volume 2 Issue 1, Oxford Mosaic Publications, 2009, pp. 8-23.

15 Freud, S.: «Lo siniestro». En *Obras completas*, tomo 7, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 2487. Para profundizar en esta lectura y la relación de Schelling con lo siniestro freudiano Cfr. Goddard, J.-F.: «Freud et Schelling. *Unheimlichkeit* et *refoulement*». En Ferrer, P.-Pedro, T. (Eds): *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit., pp. 277-285.

16 Cfr. Carrasco-Conde, A.: «La cara B de la razón u otra vuelta (schellingiana) de tuerca (kantiana)». En *Estudios kantianos*, vol.1, n.1, 2013, pp. 225-240.

17 Tesis VII. En Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia», op. cit., p. 309.

recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro»¹⁸. Es en la imagen donde lo sido se une fulgurantemente con el ahora en una constelación. La lectura benjaminiana de la historia se conforma de este modo a través de constelaciones de instantes dispersos –instantáneas polaroid, si se me permite la analogía, como postales dispuestas para el coleccionista¹⁹- que sedimentados en las cosas, dejan ver que la relación entre lo que ha sido y el ahora no es lineal, sino dialéctica²⁰, que el tiempo no es un tiempo vacío, sino pleno, que, estrato tras estrato, supura sentido, un *Jetztzeit*. En este sentido, la lectura que Benjamin hace del teatro de Brecht señala la importancia de la irrupción e interrupción de lo extraño en un instante súbito que hace saltar los fragmentos reprimidos o suprimidos en la aparente continuidad de una acción²¹.

El ángel así, miraría hacia atrás con el terror de Mr. Scrooge que ve de pronto ante sí el fantasma de las generaciones pasadas que, además, le exhorta, fichteanamente podríamos decir, para hacerse cargo del crimen y reconocer al vencido «una fechoría –por decirlo con Derrida– cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca *presentarse* en carne y hueso, sino solamente dejarse presumir, reconstruir, fantasear»²². De igual modo que Hamlet debe hacer justicia a su padre por requerimiento de un espectro cuyo rostro se oculta tras un yelmo, en la historia es necesaria la presencia del recuerdo que permite hacerse cargo del pasado porque, como ya hizo ver Schelling, el pasado y el horror permanecen siempre presentes, latentes en la conciencia, sin posibilidad de hegeliana «cancelación»²³. Hasta qué punto este mirar hacia atrás tendría que ver con el movimiento de autoconciencia del sujeto fichteano y con su teoría del conocimiento, bien conocidos por Benjamin, es decir con un poner que para ser consciente de sí ha de «volver hacia atrás» (*zurückgehen*) (fijar la intuición en concepto a través de sucesivas reflexiones sobre sí) podría ayudarnos a entender por qué lo dejado atrás, si no es sacado a la luz, deforma la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo: «Fichte busca, y encuentra, una actitud espiritual donde la autoconciencia se halle presente ya de manera inmediata y no requiera ser producida a través de una reflexión infinita por principio. Esta actitud espiritual es el pensamiento»²⁴.

1. Trauma, repetición y memoria

Michel de Certeau aludirá en *Historia y Psicoanálisis* a este concepto de «retorno de lo rechazado» (o excluido) en la historia: «si el pasado (que tuvo lugar y forma parte de un momento decisivo en el curso de una crisis) es rechazado, regresa, pero subrepticamente,

18 Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia, op. cit, p. 307.

19 Cfr. *Archivos de Walter Benjamin*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2010, pp. 144-169.

20 Cfr. Benjamin, W.: *Das Passagen-Werk* (=PW), editado por Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1982 (ed. cast., *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 464).

21 Benjamin, W.: «¿Qué es el teatro épico?». En *Obras II/2*, Madrid, Abada, 2009, p. 125 y p. 127.

22 Derrida, J.: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del suelo y la Nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 34- 35.

23 Cfr. Carrasco-Conde, A.: «Estratos del tiempo. O sobre la efectividad del pasado». En Carrasco-Conde, A. – Gómez Ramos, A.: *El fondo de la historia. Estudios sobre idealismo y romanticismo*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 61-73.

24 Benjamin, W.: *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 2000, pp. 48-49

al presente de donde él ha sido excluido»²⁵. El olvido, dirá Certeau, no es pasividad, sino una acción contra el pasado, una acción que «produce un «resto» [...] pero lo excluido [...] se infiltra ahí, lo inquieta, vuelve ilusoria la conciencia que tiene el presente de estar en «su casa», la habita a escondidas, y [...] esta resistencia [...] inscribe ahí, sin que lo sepa o en contra del propietario [del vencedor, podríamos decir] (*el yo*), la ley del otro»²⁶. Es este resto excluido, la ruina, el vestigio, el escombros, lo que ve el ángel: «Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies»²⁷. Lo nunca escrito de la historia, pero que debe ser leído, tal y como reza el exergo de las tesis en sus notas²⁸, aparece, en un sentido próximo al de Freud, como algo reprimido y suprimido, tachado, como el acontecimiento que retorna, una-y-otra-vez-por-segunda-vez, al ahora del recuerdo²⁹. Lo siniestro se da en el seno de lo familiar, nuestra historia, «cuando, a través de una *repetición interior compulsiva*, se muestra súbitamente lo reprimido»³⁰, lo aún no escrito que exige ser escrito. Lo reprimido es la realidad catastrófica de la historia, que nuestro ángel no puede contemplar sino con espanto, y cuya repetición se manifiesta en cada presente histórico como un retorno de lo reprimido.

Quizá sea esta visión de lo que «oculto, se manifiesta» la que explica por tanto la extraña mirada del ángel de la historia ante las ruinas, pero también la que nos ayuda a comprender la discontinuidad que Benjamin introduce en la historia y por qué esta mirada, como el ángel mismo, son únicos cada vez, como aquellos ángeles de la leyenda talmúdica que inspiraron a Benjamin³¹ y que «son creados a cada instante para, tras entonar su himno ante Dios, terminar y disolverse ya en la nada»³². Como un instante nuevo cada vez en el que pasado y presente conforman una «imagen dialéctica», la mirada del ángel de la historia ve *in inem Schlag* un «único cúmulo de ruinas» en un instante en el que, recordando la lectura que Benjamin hace del *Banquete* platónico, el «no-es» entra en la constelación del «es»³³, pero no para encarnarse o devenir un «ente», sino justamente en la forma de un «no-ente», que, aunque «no es» tiene un modo de ser: «se debe tener el coraje de decir –encontramos formulado en el *Sofista*– que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza [...] el no-ser en sí [es] y es no-ser» (258 b-c). Lo no-ente es la forma de regreso de los muertos vivientes, cuando éstos piden justa sepultura. El pasado irrumpe en el presente para pedir cuentas. Esta visión desata el terror y éste «desarticula las pretensiones de autonomía del sujeto y lo obliga a enfrentarse a lo Otro, a lo inconmensurablemente distinto a él, estableciendo un diferendo donde, de nuevo paradójicamente, el desmantelamiento del sujeto supone la posibilidad de «salvación» del individuo»³⁴. En la historia, por tanto, hay espectros que son vistos por el ángel de la historia, que, como mediador entre el ser y lo ente, presen-

25 Certeau, M. de: *Historia y Psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, p. 23.

26 Certeau, M. de: *Historia y Psicoanálisis*, op. cit., pp. 23-24

27 Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia», op. cit., p. 310.

28 Cfr. Ms 470

29 Cuesta Abad, J.M.: *Juegos de Duelo. La historia según Walter Benjamin*, Madrid, Abada, 2004, pp. 34-35.

30 Duque, F.: *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, p. 25.

31 Sobre la mirada Cfr. S. Buch-Morss: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1995

32 Benjamin, W.: «Presentación de la Revista *Angelus Novus*». En *Obras II/1*, Madrid, Abada, 2007, p. 250.

33 Cfr. Cuesta Abad, J.M.: *Juegos de Duelo. La historia según Walter Benjamin*, op. cit., p. 48

34 Duque, F.: *Terror tras la postmodernidad*, op. cit., p. 30.

cia literalmente la manifestación de lo no-ente. Por eso «le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas»³⁵. Detenerse (*verweilen*), despertar (*wecken*), recomponer (*zusammenfügen*) dan cuenta de un deseo irrealizable en el que, como en el aquel cuento de F. Scott Fitzgerald, *El curioso caso de Benjamin Button* (1921) llevado al cine por David Fincher en 2008, los muertos en la batalla pudieran de nuevo levantarse, dar marcha atrás, seguir vivos. Pero quizá si el ángel no puede hacer nada, aunque así lo quiera, ni puede oponer resistencia ante la fuerza de la tempestad, se deba también a la petrificación ante la visión de la Gorgona que, por un lado, ni le permite moverse ni, por otro, dejar de mirar hacia las ruinas del pasado, pese a ser arrastrado por el viento del por-venir.

Este impulso de «despertar a los muertos y recomponer lo destruido», pese a su imposibilidad, introduce la relevancia de la memoria y nos insta a pensar el tiempo histórico de otro modo: no como un tiempo homogéneo, lineal y vacío, de mera sucesión ordenada de acontecimientos, sino como un tiempo lleno, conformado de estratos y sedimentos que lo gravan, debido a la persistencia constitutiva del pasado, y supuran en la instantánea del tiempo.

A la historia sólo le queda dar cuenta de su carácter fragmentario y romper, de una vez por todas el caleidoscopio que ha compuesto el orden imperante de la historia de los vencedores³⁶, en la que vagan, sin embargo, nuestros espectros. El historiador, como el coleccionista, ha de atesorar los objetos, sustrayéndolos de los escombros del pasado y liberándolos, como en los *ready-made*, de su carácter útil, y recomponiendo lo fragmentario. No es casual en este sentido, como señala Cuesta Abad en *Juegos de duelo*, que Benjamin avanzara muchas de las ideas de estas tesis en un escrito dedicado a Eduard Fuchs sobre el coleccionista (*Sammler*) y el historiador (*Historiker*)³⁷. La historia ha de erigirse en memoria de los vencidos, objeto –leemos ahora la XIV tesis– «de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado de tiempo ahora»³⁸. Esta es la crítica, como sabemos, que realizará Benjamin al concepto de progreso: contra los historicistas ni la historia es la marcha triunfal de los vencedores del pasado ni, contra los progresistas, las generaciones anteriores pueden ser olvidadas con el fin de luchar por el futuro de las generaciones posteriores. La revolución es, por ello, un acto de justicia hacia los caídos y los derrotados del pasado: «es en el nombre de éstos por el que se hacen la revoluciones; no [...] por la felicidad de los hijos y nietos»³⁹. Esta será, en opinión de Tiedemann la «revolución copernicana en la filosofía de la historia» llevada a cabo por Benjamin⁴⁰ y, gracias a la cual, la repetición conduce a la liberación el pasado oprimido.

En su *Trauerspiel*, traducido como *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin plantea ya la idea no de una «historia de la literatura» de corte historicista, sino de la importancia de la idea que es capaz de dar cognoscibilidad a la suspensión de una forma particular que se deja

35 Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia», op. cit., p. 310.

36 Cfr. Benjamin, W.: «Parque central». En *Obras*, I/2, Madrid, Abada, 2008, pp. 261-302.

37 Cuesta Abad, J.M.: *Juegos de Duelo. La historia según Walter Benjamin*, op. cit., p. 68, n. 38

38 Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia», op. cit., p. 315.

39 Gómez Ramos, A.: *Reinvindicación del centauro*, Madrid, Akal, 2003, pp. 34-35.

40 Tiedemann, R.: «Historical Materialism or Political Messianism: An Interpretation of the theses *On the Concept of History*». En *The Philosophical Forum*, XV, 1-2, Fall-Winter 1983-1884, p. 100.

entrevener a través del drama. En éste, la historia misma entra en escena en cuanto escritura y supone la elaboración estética de la idea histórica de la repetición –recuérdese lo dicho a propósito de la repetición traumática–. La repetición es aquello en lo que se basa la ley del drama⁴¹.

2. Juego de Duelo [*Spiel der Trauer*] o el Drama [*Trauerspiel*] de la historia

De hecho, justamente para Freud el síntoma como retorno de lo reprimido cumple una paradójica función homeostática. Lacan llevará más lejos esta concepción y llegará a sostener que el síntoma *es* el sujeto mismo o, dicho de otro modo, que el síntoma es constitutivo, efecto de la propia estructura del sujeto. Revestidos de un imaginario que nos disfraza y de un simbólico que nos define, nada evita que lo Real emerja como pulsión a nuestro pesar. Somos, por tanto, también nuestros fantasmas. La historia no puede ser de otro modo: no sólo porque para recordar sea preciso haber olvidado antes, sino porque la ruina y la catástrofe, diferendos y restos, son constitutivos. El historiador colecciona entonces restos, reanima cosas muertas, salva los objetos a través de la instantánea de su vida espectral. Su tarea es fúnebre, de homenaje mortuorio. Un juego triste o de duelo (*Spiel der Trauer*) por el que los fantasmas entran en escena, como restos de lo no consumado, y hablan a través de las imágenes dialécticas⁴². Salvando las distancias, como en la tragedia *Antígona*, el historiador recuerda la legitimidad de yacer en paz⁴³:

«Con su capacidad de inventar artes [*sophón ti tò mechanóen*],
ingeniosas más de lo que se pudiera esperar,
a veces al mal, otras al bien se dirige.
Cuando las leyes de su tierra honra
y la justicia jurada por los dioses,
elevado es a la cumbre de su ciudad [*hupsípolis*].
De ciudad, empero, queda privado [*ápolis*] aquel
en quien no hay respeto al bien
por culpa de su criminal audacia [*tólmas chárin*].
¡Que no comparta mi hogar [*Heim*, lo familiar; ACC]
ni mi forma de pensar
el que así obra!» (Sófocles, *Antígona*, vv. 332-384).

El ángel de la historia no está libre de ese juego, sino que, antes bien, se encuentra dentro de él, arrastrado, como veíamos, por una tempestad que le impide cerrar sus alas, observa unos espectros que, si no fuera por su mediación, serían solo voces que nadie oye, presencias invisibles, que si irrumpen no son atendidas. Devienen pesadillas que asaltan los sueños. La proximidad del ángel es tal que, aunque no participa ni interfiere en los acontecimientos de la historia, sí es arrastrado por ella, llevado al escenario aunque sea oculto en el foso, como el apuntador. Está, por tanto, atrapado en la tensión entre las *Edades del mundo*, en el instante

41 Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1980, p. 11.

42 Cfr. Cuesta Abad, J.M.: *Juegos de Duelo. La historia según Walter Benjamin*, op. cit., p. 81.

43 Cfr. Sánchez Madrid, N. – Orsi, R.: «Nómos, Dike y el «cadáver animado». Conflicto normativo y sabiduría práctica en la *Antígona* de Sófocles» (inédito).

tormentoso que une la ruina del pasado con un futuro de tempestad –«soplando desde el paraíso»⁴⁴ dice Benjamin–, en un presente que es, como hará ver Schelling, «*Gegen-wart*», «estar-vigilante-contra» un pasado que es su fondo, constituido de capas y sustratos aún –y siempre– activos (no es, en este sentido, baladí recordar la influencia de Schelling en las teorías psicoanalíticas, desde Freud hasta Zizek). Por eso el ángel no puede cerrar sus alas y por eso se ve arrastrado «incontenible hacia el futuro»⁴⁵. Nuestro ángel guarda por tanto una distancia, *tan lejos, tan cerca*, que lo sitúa dentro del teatro de la historia en el que es representada la catástrofe de los procesos históricos, es decir, el drama (*Trauerspiel*) de la historia. Ni existe la *línea* del progreso, sólo acumulaciones, giros del caleidoscopio, ni existe el *progreso*: «El curso de la historia tal como se presenta en el contexto de la catástrofe, no tiene en realidad mayor asidero en la mente del hombre pensante que el caleidoscopio en la mano de un niño, cuando destruye todo lo ordenado y muestra un nuevo orden en cada giro. La justeza de la imagen está bien fundada. Los conceptos de los dominadores han sido siempre los espejos gracias a los cuales se establecía la imagen de un «orden». El caleidoscopio debe ser destruido»⁴⁶.

Freud en «El poeta y el fantasear», de 1908, había establecido la analogía entre el juego infantil, alegre (*Lustspiel*) que dispone de los objetos de su mundo presentando (*darstellen*) un nuevo orden separado de la realidad e identificado con la fantasía del niño; y el juego del poeta, el juego triste (*Trauer-spiel*) porque pone en escena los fantasmas propios del adulto. La exposición histórica (*Darstellung*) está emparentada con el *Trauerspiel* como juego de duelo: expone la supresión en cada presente de un evento que regresa del pasado como lo espectral y acontece como lo-sido-aún-no-sido. El historiador, que presencia y hace presente lo suprimido, pone en escena, como en el juego infantil, objetos poetizados (más que nunca *ready-mades*, piénsese en el juego del niño que ve en el objeto un más allá de su uso, una constelación de sentido; o en el coleccionista o el traperero que ve las otras posibilidades del objeto por un brillo súbito que le hace rescatarlo del olvido) y los redime de su postergación y supresión en el ámbito de la realidad histórica. El gesto del ángel apunta ya a este drama: «para Kafka lo más indeterminable eran los gestos. Cada uno consiste en un proceso, se podría decir hasta en un drama. Y el escenario en que este drama se presenta es el teatro del mundo, cuyo telón de fondo es el cielo. [...] Este cielo yan sólo es el fondo»⁴⁷. El historiador, como el ángel «humanizado» de la historia, no interfiere en ella, pero sí se encuentra inmerso *en* la historia o, mejor dicho, de su drama [*Trauer-spiel*] constitutivo.

Qué ha sido hoy de aquel ángel, inmerso en la historia, arrastrado por el viento que sopla desde un Paraíso que, de seguir a Peter Weiss en su pieza teatral *Infierno*, ya no existe (la única redención posible vendría de presentación de lo tachado, no de un futuro que nos atrae), quizá pueda ejemplificarse, como en aquella narración de Kafka, con la pluma. Otro resto, mecido por el viento, huella de una presencia, que, si no es atendida, acaba poco a poco desplumada, como el ángel, aparentemente *humano, demasiado humano*, interpretado por John Travolta (*Michael*, 1999) y cuya distancia con los hombres, ahora mínima, le lleva a cometer sus mismos errores.

44 Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia», op. cit., p. 310.

45 Ibid.

46 Benjamin, W.: «Parque central». En *Obras*, I/2, op. cit., p. 266.

47 Benjamin, W.: «Franz Kafka», op. cit., p. 20.

Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt

Political Theology and Modernity: Peterson, Blumenberg and Schmitt

ROBERTO NAVARRETE ALONSO*

Resumen: El presente artículo trata de dilucidar el significado del sintagma «teología política» en el pensamiento de C. Schmitt conforme a lo postulado por éste en su homónima doctrina de la soberanía. Para ello se tendrán en cuenta las negaciones teológica (Peterson) y científico-filosófica (Blumenberg) de la propuesta schmittiana, así como la respuesta dada por Schmitt a ambas en *Teología política II*. Tratará de mostrarse así que la teoría schmittiana de la secularización, tal y como ésta fue postulada en 1922, no lleva a cabo una teologización de la política sino que, por el contrario, presupone la muerte de Dios y, en este sentido, afirma la secularidad intrínseca de la Modernidad.

Palabras clave: Peterson, Blumenberg, Schmitt, Modernidad, teología política, secularización.

Abstract: The aim of this paper is to clarify the meaning of Schmitt's expression «political theology» by discussing the homonymous Schmittian doctrine of sovereignty. I will evaluate, on the one hand, the theological (Peterson) and the scientific-philosophical (Blumenberg) critiques of Schmitt and, on the other hand, Schmitt's answer to both critiques, which can be found in *Political Theology II*. I will try to prove that Schmitt's theory of secularization, as it was proposed in 1922, does not imply a theologization of politics. On the contrary, this theory presupposes the death of God and, therefore, it states that secularity is intrinsic to Modern Age.

Key words: Peterson, Blumenberg, Schmitt, Modernity, Political Theology, Secularization.

La obra sobre *El monoteísmo como problema político* de Erik Peterson tuvo un doble propósito. De una parte, como indica su subtítulo, *Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, ofrece una erudita aproximación histórica al problema teológico-político en la Antigüedad. Por otro lado, constituye de manera implícita una

Fecha de recepción: 04/07/2013. Fecha de aceptación definitiva: 10/12/2013.

* Doctor en Filosofía (Universidad Autónoma de Madrid). Líneas de investigación: Carl Schmitt; Franz Rosenzweig; teología política; concepto de secularización; concepciones del tiempos histórico; pensamiento hebreo contemporáneo. Publicaciones recientes: edición de Rosenzweig, F., *Escritos sobre la guerra*, Sígueme, Salamanca, 2015; coedición (junto a V. Rocco) del volumen colectivo *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012; «En el principio no había (la) ley. De la especificidad política del *Dasein* judío», en: V. Rocco – R. Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012, pp. 221-234; y «Europa en Turquía, y viceversa. Una aproximación desde la geo(teo)política de la historia», en: V. Rocco – D. S. Garrocho (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, Abada, Madrid, 2013, pp. 69-92. Correo electrónico: roberto.navarrete.alonso@gmail.com.

denuncia del compromiso nacionalsocialista de Carl Schmitt así como la articulación de las bases teológicas de una resistencia frente al totalitarismo a partir del retorno a la doctrina de las dos ciudades de San Agustín, presente en la exposición petersoniana desde la primera página¹. Esta crítica política apenas fue percibida por el acusado. La única alusión directa de Peterson a Schmitt y su teología política está revestida no en vano de carácter científico. Es a ella y no a la velada acusación política personal que el jurista responde en *Teología política II*².

El hecho de que el presente trabajo se refiera a la polémica mantenida por Schmitt con Peterson antes de abordar el debate entre Hans Blumenberg y el jurista alemán se justifica en primer lugar por razones cronológicas. Aunque Schmitt respondió a ambos autores en 1970, lo cierto es que la crítica de Peterson data de 1935. La de Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, vio la luz en 1966, aunque el debate entre ambos se inauguró realmente en 1962, con ocasión de la séptima edición del *Deutscher Kongreß für Philosophie*³. Por otro lado, el orden de la exposición responde al hecho de que la réplica de Schmitt se dirige principalmente contra las conclusiones alcanzadas por Peterson y sólo en su «Epílogo» se enfrenta a la defensa blumenberguiana de la legitimidad moderna⁴. Por último, desde un punto de vista netamente argumentativo, la respuesta de Schmitt a Peterson implica la distinción entre los diversos sentidos de teología política que están en juego y, así, aclara y determina la posición del jurista en su enfrentamiento con Blumenberg a propósito de la categoría de «secularización».

1. La leyenda de la liquidación de la teología política

Conforme a la argumentación petersoniana, el monoteísmo como problema político habría surgido en el cristianismo como consecuencia de la elaboración helenística de la fe judía en el Dios único inaugurada por Filón de Alejandría y proseguida por los apologetas cristianos Justino, Taciano y Teófilo de Antioquía, es decir, de la conjunción del principio monoteísta hebreo y del principio monárquico de la filosofía griega y, concretamente, de la de Aristóteles, que cierra el Libro XII de su *Metafísica* con las siguientes palabras de Homero (*Iliada* II, v. 204): «No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando»⁵.

1 Cf. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político* [MPP], trad. de A. Andreu, Madrid, Trotta, 1999, p. 50.

2 Cf. Schmitt, C., «Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política» [TPII], en: *Teología política*, trad. de J. Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, pp. 59-133. Sobre el debate entre Peterson y Schmitt, cf. Géreby, G., «Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt», *New German Critique* (Durham), n° 105, 2008, pp. 7-33.

3 Cf. Blumenberg, H., «„Säkularisation“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en: H. Kuhn - F. Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, Pustet, 1964, pp. 240-265 e Id., «Secularización. Crítica de una categoría de injusticia histórica», en: *La legitimación de la Edad Moderna* [LEM], trad. de P. Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 11-120.

4 Cf. Schmitt, C., «Epílogo. Situación actual del problema: la legitimidad de la Edad Moderna», en: TPII, 123-133. A raíz de esta respuesta, Blumenberg introdujo una serie de cambios en la primera parte del texto de 1966 que vieron la luz en 1974 bajo el título *Säkularisierung und Selbstbehauptung* y se introdujeron en una nueva versión de *Die Legitimität der Neuzeit* en 1988. La traducción de ésta al castellano, obra de P. Madrigal, es la versión empleada en este trabajo.

5 Ar. *Metaph.*, XII, 10, 1076a.

La ideología resultante, es decir, el concepto político-teológico de la monarquía divina, es a su vez resumido por Peterson en la fórmula teológico-política «un dios, un rey». Tanto el judaísmo como el cristianismo primitivo usaron este eslogan teológico-político, según el teólogo, para defender su superioridad religiosa sobre el politeísmo pagano. Éste legitimaba teológicamente el funcionamiento jurídico del Imperio, esto es, el hecho de que en él fuesen toleradas las particularidades nacionales de acuerdo con la idea resumida en la expresión *Le roi règne mais il ne gouverne pas*. La rebelión metafísica del monoteísmo cristiano era al mismo tiempo una rebelión política: una subversión contra las particularidades nacionales en que se fundaba el orden del Imperio. A diferencia del caso de los cultos nacionales e incluso del judaísmo, Roma necesitó de la persecución del cristianismo como *religio illicita*.

La respuesta cristiana consistió, según Peterson, en una interpretación del problema político del *Imperium Romanum* y de la *Pax Augusta* a la luz de la escatología cristiana, es decir, en el establecimiento de una relación providencial entre el fin del «Estado nacional» por la monarquía de Augusto y la aparición de Cristo. Tal habría sido la posición de los arrianos Orígenes, Eusebio de Cesarea u Orosio, quienes habrían empleado esta reunión conceptual de paz, monoteísmo y monarquía para justificar teológicamente la política de Augusto y Constantino: en correspondencia con el único monarca en el cielo, debía haber un único monarca en la tierra.

Esta posición se habría visto debilitada, continúa Peterson, por motivos teológicos y políticos. Primero, por una circunstancia política fundamental: las sacudidas a las que estuvo sometido el Imperio durante el siglo V, es decir, la puesta en cuestión de la *Pax Romana* –y con ella de su relación con la escatología– de la que da testimonio San Agustín en *De civitate Dei*⁶. Segundo, por el establecimiento del dogma de la Trinidad: si el concepto arriano de unidad divina se ponía en cuestión, la unidad del Imperio quedaba teológicamente deslegitimada. Tal fue el resultado del Concilio de Nicea (325), que censuró el arrianismo como herejía. De acuerdo con Peterson, con ello quedaba probada la imposibilidad teológica de toda teología política rigurosamente cristiana, incluida aquella cuyo concepto había introducido Schmitt en su *Teología política*⁷. Como se indicó más arriba, sin embargo, la crítica de Peterson a Schmitt no se reduce a este aspecto científico sino que contiene de manera implícita un alcance político. Su liquidación de la teología política arriana de Eusebio de Cesarea establece de manera velada un paralelismo histórico entre ella y la teología política de Schmitt, es decir, entre el totalitarismo nacionalsocialista y el cesaropapismo de Constantino. El jurista es denunciado, por lo tanto, como teólogo del *III Reich*. Peterson, por su parte, se presenta a sí mismo como un nuevo San Agustín. Si el santo de Hipona se enfrentó a los teólogos imperiales romanos, el teólogo de Hamburgo hace lo propio con Schmitt, siquiera de manera encubierta.

De entre los momentos en los que cabe entrever esta crítica del compromiso político de Schmitt con el nacionalsocialismo, el jurista sólo se hará cargo de la acusación más general, es decir, del paralelismo entre el totalitarismo de A. Hitler y el cesaropapismo de Constan-

6 Aug., *Ciu.*, III, 30 y MPP, 93.

7 El teólogo alude explícitamente al jurista en la siguiente nota a pie de página: «El concepto de teología política fue introducido en la literatura por Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München, 1922. Pero no propuso sistemáticamente aquellas cortas argumentaciones. Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una “teología política”» (MPP, 95, nt. 221).

tino, sugerido a partir de la identificación de los conceptos de *Monarch* y *Führer*, así como en el *Motto* del tratado⁸. No obstante, Schmitt no lo entendió como una crítica *ad personam* sino como parte de la argumentación científica petersoniana, a la manera de una reivindicación de la actualidad del monoteísmo como problema político en 1935. Fue Jacob Taubes quien llamó la atención del jurista sobre lo que él considera un mensaje oculto de Peterson, dirigido directamente contra Schmitt por su implicación en el diseño de la estructura jurídica del *III Reich* o, en otros términos, por su supuesta legitimación teológico-política del nacionalsocialismo⁹. Fuese Schmitt consciente o no de esta acusación, *Teología política II* constituye una respuesta por alusiones, a lo menos, científicas. La réplica se dirige contra la relación establecida entre la argumentación y la conclusión, es decir, contra la tesis misma de Peterson. Ésta, consecuentemente, no es aceptada como *res judicata* sino sometida a un examen crítico por razones de exactitud científica: a fin de evitar precisamente la creación de leyendas que, al contrario de lo que propiamente significa el término, no se leen sino que únicamente se citan¹⁰.

A juicio de Schmitt, cuya opinión se suscribe aquí, la exposición de Peterson adolece de una triple limitación: histórica, teológica y conceptual (teórico-política). Así, una primera debilidad básica consiste en el desequilibrio existente entre la documentación que ofrece a manera de prueba y la conclusión que extrae del material probatorio. La labor historiográfica del erudito teólogo alemán está restringida a los primeros siglos cristianos y, en concreto, a la relación de Eusebio de Cesarea con Constantino, mientras que la conclusión ofrece un veredicto global sobre *cualquier* teología política. Esta limitación histórica del trabajo de Peterson es a su vez índice de una limitación teológica. El examen petersoniano del monoteísmo excluye por lo pronto al dios de Mahoma, atendiendo únicamente a los monoteísmos hebreo, pagano y cristiano-trinitario, así como concediendo a éste, en exclusiva, la posibilidad de una teología propiamente dicha. En efecto, Peterson opera en función de una delimitación muy clara del significado del propio concepto de teología, establecida por él mismo en el ensayo *Was ist Theologie?*¹¹. Según éste, la teología se refiere a la extensión de la revelación del Verbo en forma de una argumentación concreta y, por tanto, tiene un carácter específicamente cristiano –en particular, cristiano-trinitario–.

El dogma de la Trinidad tal y como fue establecido en el Concilio de Nicea en respuesta a la controversia arriana es utilizado por Peterson para declarar imposible sin más *toda* teología política, excepción hecha de los monoteísmos no cristiano-trinitarios. Teología política y teología cristiana *stricto sensu* se excluyen en la exposición de Peterson de un modo tal que cuando éste observa algo semejante a una teología política en los primeros autores cristianos lo atribuye necesariamente a influencias judías o paganas, es decir, herejes. A juicio de Peterson, toda teología política supone un abandono de la ortodoxia teológica mientras que ésta, la teología propiamente dicha, se mantiene por definición al margen de

8 Respecto de lo primero, cf. MPP, 70. El lema está extraído de *De vera religione* 45, 84 de San Agustín y reza: «Tiene la soberbia cierto apetito de unidad y de omnipotencia, pero en la soberanía de las cosas temporales, que pasan todas como sombra». La respuesta de Schmitt a ambas cuestiones se encuentra en TPII, 65-66.

9 Cf. Taubes, J., «Carta a Carl Schmitt», en: *La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007, pp. 181-184.

10 Cf. TPII, 64-65.

11 Cf. Peterson, E., «Was ist Theologie? (1925)», en: *Theologische Traktate*, München, Koesel, 1951, pp. 9-43.

todo posicionamiento político. La argumentación del teólogo, como señala el jurista, exigiría sin embargo ir acompañada de un ejemplo positivo de teología trinitaria apolítica tomado de la misma época. Sin embargo, carece de él¹².

Por último, al margen de su limitación histórica o, si se quiere, lo anacrónico de una argumentación que disfrazaba una crítica al *Führerprinzip* y al sistema monopartidista del totalitarismo nacionalsocialista, así como de la restrictiva identificación de «teología» y «teología cristiano-trinitaria», la exposición petersoniana adolece de una limitación conceptual esencial: la exclusión de cualquier forma de unidad política no monárquica, es decir, la restricción del planteamiento político al problema de la monarquía como límite supuestamente impuesto por la noción de monoteísmo. Según Schmitt, el problema teológico-político está mal planteado por su crítico: el concepto central sistemáticamente correcto en torno al cual debe orientarse la cuestión teológico-política no debe ser «monarquía» ni cualquier otra forma de gobierno, sino el concepto de «unidad política» y el modo en que ésta se (re) presenta. De la fórmula «un dios» no se sigue necesariamente «un rey» sino que admite «un pueblo» y, por lo tanto, la posibilidad de la democracia¹³.

2. Sentidos de «teología política»

La exposición de las limitaciones histórica, teológica y conceptual o teórico-política del planteamiento petersoniano permite a Schmitt poner de manifiesto la existencia de un desequilibrio entre la argumentación y la conclusión pretendidamente obtenida por el teólogo alemán. Ésta aparece así como una exageración conceptual, una leyenda condicionada política e históricamente. Según Schmitt, la liquidación de la teología política llevada a cabo por Peterson alcanza a lo sumo la liquidación de un prototipo, el del cesaropapismo de Eusebio de Cesarea, con el que el teólogo identificaba a su propio enemigo: el culto al líder propio de la legitimidad carismática en que se fundamenta el totalitarismo.

La acusación dirigida por Peterson hacia el adalid de la teología política, que supuestamente abusaba de la revelación cristiana para justificar una determinada situación política, se vuelve contra el propio acusador. El desequilibrio entre el material probatorio y la conclusión es consecuencia de la determinación de la exposición en función del escenario político alemán del momento. Es precisamente esta circunstancia la que obligó a Peterson a considerar la cuestión de la legitimidad carismática como una categoría carente de toda relación significativa con la teología propiamente dicha, estableciendo así una equiparación interesada de la legitimidad carismática del líder y la legitimidad dinástico-hereditaria del monarca, es decir, de las respectivas legitimidades de los apóstoles Pablo y Pedro que el propio Peterson había distinguido en su tratado sobre la Iglesia¹⁴.

12 Cf. TPII, 99-100. San Atanasio, modelo de ortodoxia trinitaria pero enemigo acérrimo del arrianismo y hombre belicoso, señala Schmitt, no habría servido como tal ejemplo. A pesar de su carácter pretendidamente teológico-dogmático, el propio Concilio de Nicea fue un acontecimiento cuya verdadera problemática, «la mezcla, que sólo se puede distinguir mediante institucionalizaciones precisas, de lo sagrado y lo mundano, del más allá y el más acá, de la teología y la política» (TPII, 100), es obviada por Peterson.

13 Cf. TPII, 91.

14 Cf. TPII, 87-88 y Peterson, E., «Die Kirche (1929)», en: *Theologische Traktate, op. cit.*, pp. 417 ss. Sobre los tipos de legitimidad o dominación (*Herrschaft*), cf. Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología*

Schmitt somete a examen la conclusión en cuestión, la liquidación teológica de toda teología política, en el último capítulo de su *Teología política II*. En él salen a la luz los distintos sentidos del sintagma «teología política» y, en concreto, el propio modo en que lo concibe el jurista, que distingue analíticamente las tres afirmaciones que conforman la conclusión del teólogo: en primer lugar, que el fracaso de la monarquía divina se debe a la instauración del dogma de la Trinidad; en segundo lugar, que la subsiguiente liquidación teológica (cristiano-trinitaria) del monoteísmo como problema político operó una ruptura fundamental con toda teología política que hiciera un uso impropio de la revelación cristiana para justificar un determinado *statu quo*, es decir, que «teología» y «teología política» se excluyen mutuamente; por último, que sólo en el ámbito del judaísmo o del paganismo puede darse algo parecido a una teología política¹⁵.

Los tres asertos enumerados operan una negación teológica de la teología política a partir de la teología de una religión trinitario-monoteísta entendida en términos absolutos. Esta liquidación cristiano-trinitaria del monoteísmo como problema político es, a pesar de su contundencia y carácter pretendidamente definitivo, ambigua. Puede dar lugar a malentendidos. Schmitt distingue por lo pronto dos interpretaciones posibles de la conclusión petersoniana. De una parte, puede significar que el monoteísmo es un problema político, no teológico. De otra, que la teología puede juzgar y ha liquidado el problema político del monoteísmo en tanto que *res mixta*: materia tanto de la teología como de la política.

Conforme al primer punto de vista se entiende por «teología», como pretende Peterson, una teología pura, apolítica, que por definición no podría ser capaz de emitir juicio alguno sobre algo específicamente político. La segunda interpretación, en cambio, debe necesariamente contemplar la posibilidad de que se lleve a cabo una evaluación política del asunto de acuerdo con la cual la propia liquidación teológica de un problema político significaría ya un fenómeno teológico-político. En este último sentido, la teología cuya pureza reivindica Peterson para liquidar toda teología política renunciaría precisamente a su carácter apolítico e inauguraría un conflicto de competencias: un conflicto político o una pugna entre instituciones y órdenes concretos (Estado e Iglesia). Adquiere así sentido la lacónica auto-descripción de Schmitt a propósito de su relación con el enemigo: «Yo soy jurista y no teólogo»¹⁶.

La formulación de la conclusión de Peterson habría disfrazado según Schmitt el problema por él abordado en 1922 y que resume a la perfección su tesis sobre la secularización: «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»¹⁷. La cuestión no era, como reclamaba su crítico, la relación entre política y revelación sino, como aclara el jurista, aquella «entre teología y jurisprudencia como dos ciencias que en buena medida trabajan con conceptos compatibles estructuralmente»¹⁸. La

comprehensiva, trad. de J. Medina Echavarría, México D.F., FCE, 1979, pp. 170-197 e Id., *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1984, pp. 84-87.

15 Cf. TPII, 113 ss.

16 Schmitt, C., *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, trad. de A. Schmitt de Otero, Madrid, Trotta, 2010, p. 77.

17 Schmitt, C., «Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía» [TP], en: *Teología política*, trad. de F. J. Conde, Madrid, Trotta, 2009, p. 37.

18 TPII, 115.

liquidación petersoniana de la teología política se vuelve legendaria desde el momento en que el sintagma «teología política» no es concebido exclusiva y absolutamente desde un punto de vista teológico sino también desde uno científico, en el sentido de una *Begriffsgeschichte*.

Se distinguen de este modo al menos dos sentidos de «teología política», el teológico (Peterson) y el jurídico-político (Schmitt), que a su vez deben ser nítidamente distinguidos de una concepción confesional de la teología política, es decir, de la mera creencia en el desempeño divino de un papel político en el mundo. Tal modo de concebir las relaciones entre teología y política, sin identificarse con la concepción schmittiana, escaparía al igual que esta última del veredicto de Peterson, ya que poco o nada tiene que ver con la teología dogmática¹⁹. Toda vez que ésta no produce la fe sino que constituye más bien la sistematización de una fe dada de antemano, la liquidación teológica de la teología política no afecta a su sentido confesional. Algo muy semejante ocurre cuando la teología política es considerada desde un punto de vista institucional. Indisolublemente ligado al confesional en la medida en que la institución concreta que constituye la Iglesia cuenta entre sus miembros a feligreses legos en conocimientos teológicos, el sentido institucional de «teología política» se refiere a la condición ambigua de la propia Iglesia: el hecho de que, sin ser de este mundo, está en este mundo y no puede, por ello, alejarse definitivamente de él ni de la historia, es decir, de la política²⁰.

Consciente de la peculiaridad de su propia época, no fueron los sentidos confesional e institucional aquellos que reivindicó el jurista Schmitt. La desteologización característica del siglo XX es el resultado de la evolución histórica posterior a la última gran irrupción del poder directo de la institución eclesiástica y, por cierto, no sólo de sus teólogos sino fundamentalmente de sus predicadores y feligreses: la Reforma. De la destrucción definitiva de la unidad de la *Respublica Christiana* medieval que supuso el éxito del protestantismo en al menos una parte de Europa, unida a la neutralización del conflicto religioso que propició la aparición del Estado nacional como nueva forma de unidad política, se siguió la sustracción del poder directo de la Iglesia por parte de cada uno de los Estados que conforman el pluriverso político de la Europa moderna. Ello no significa sin más que la teología política, en sus sentidos confesional e institucional, haya desaparecido, sino que tiene otras raíces y otros efectos. Dado que el poder político directo ha de ser detentado por el Estado, la Iglesia sólo puede aspirar al ejercicio de un poder indirecto, por ejemplo, mediante el establecimiento de acuerdos y la firma de tratados con las unidades políticas en las que se ubican y con las que necesariamente se relacionan. Del hecho de que las intenciones de dichos acuerdos no sean teológicas en el sentido de la constitución de verdades de fe y por lo tanto no caigan bajo el veredicto de Peterson, no se sigue que no tengan un evidente carácter teológico-político sin incurrir por ello en herejía²¹.

19 Cf. TPII, 101, Galindo Hervás, A., «Los fundamentos teológicos de la política moderna», *Araucaria* (Sevilla), año VI, n° 12, Segundo semestre de 2004, pp. 41-47 e Id. «Teología política “versus” comunitarismo impolítico», *Res Publica* (Murcia), n° 6, 2000, pp. 37-39.

20 Cf. TPII, 87.

21 Valdría aducir en este punto el Pacto de Laterano entre Italia y la Santa Sede (11 de febrero de 1929) o el Concordato entre la Santa Sede y España (27 de octubre de 1953), firmados ambos en nombre de la Santísima Trinidad. Sobre la distinción entre poder directo e indirecto, cf. Schmitt, C., «Diálogos sobre el poder y el acceso al poderoso», en: *Diálogos*, trad. de A. Schmitt de Otero, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, pp. 70 ss.

La liquidación de toda teología política pretendida por Peterson no afecta, por tanto, al sentido confesional e institucional de «teología política», pero tampoco a la relación entre teología y política que significa la tesis de Schmitt que inauguró el debate en 1922. La misma secularización que ha convertido en insignificante el sentido teológico de «teología política» y ha relegado a segundo plano sus sentidos confesional e institucional ofrece la clave para entender aquello a lo que se refiere un jurista y teórico del derecho como Schmitt con este polémico par de palabras.

3. La crítica de Blumenberg al *Säkularisationstheorem*

Dado el escaso interés por él mostrado en relación a la crítica blumenberguiana del «teorema de la secularización» (*Säkularisationstheorem*), a la que el autor de *Teología política II* dedica únicamente su «Epílogo», cabe suponer que la distinción anterior era suficiente a ojos de Schmitt para refutar también las objeciones planteadas por Blumenberg en *La legitimidad de la Edad Moderna*. En comparación con las de Peterson, éstas estaban dotadas sin embargo tanto de una mayor profundidad como de un mayor alcance, toda vez que no se referían únicamente a la doctrina schmittiana de la soberanía sino, más en general, al rendimiento teórico mismo de «secularización» como categoría genealógica de la Modernidad.

Blumenberg presenta en efecto una crítica al concepto originariamente jurídico de «secularización» en tanto en cuanto su ampliación metafórica más allá de su sentido originariamente jurídico, de acuerdo con la argumentación blumenberguiana, convierte dicho concepto en una categoría de injusticia histórica. No es por tanto la secularización en sí misma lo que se rechaza, sino el uso y abuso del servicio prestado por ella como argumento justificativo de la pregnancia del cristianismo en la Edad Moderna. Aunque su aplicabilidad histórica es a ojos Blumenberg indudable, de su rendimiento y operatividad tan sólo se sigue una evidencia contra cuya superficialidad no puede objetarse más que el hecho de que con el término «secularización» se dice prácticamente nada. Blumenberg propone por ello distinguir entre los usos descriptivo y explicativo del concepto a fin de contestar a la pregunta de si la categoría «secularización» explica verdaderamente la singularidad moderna de modo satisfactorio²².

Si se entiende por «secularización», como hace Blumenberg, una serie de transformaciones donde lo posterior sólo sería posible y comprensible presuponiendo lo anterior, que le fue dado de antemano, es el caso que aquellos que proceden a una explicación de la Modernidad como resultado de un proceso de secularización, paradójicamente, son incapaces de vivir, en razón de su propia explicación, en la época de la que pretenden dar cuenta. Si puede hablarse de «secularización» ocurre que se continúa inmerso en dicho proceso y por tanto en condiciones de seguir entendiendo aquello que le precedió: los elementos de una «nomundaneidad» (*Unweltlichkeit*) –tales como la esperanza, la salvación, la trascendencia o el Juicio de Dios– que el término, en el sentido antes referido, presupone. Su capacidad explicativa, por lo tanto, resulta ser nula. La explicación histórica del origen de la Modernidad mediante el concepto de «secularización» no es capaz de hacerse cargo de la Edad Moderna como resultado final de un proceso tal en tanto en cuanto la comprensión de la categoría en

22 Cf. LEM, 13-23.

cuestión necesita de un elemento teológico cuya pervivencia en la época moderna en aquel sentido, niega, bien lo moderno mismo, bien la propia explicación.

«Secularización» alude, según Blumenberg, a la existencia de un vínculo histórico entre las diferentes épocas que se suceden y que, en su sucederse, no se diluyen unas en otras, sino que se transforman: cada una de ellas es el resultado de aquella que la precede inmediatamente. Frente a «secularización» como «disolución» (*Auflösung*), el filósofo de Lübeck prefiere hablar de «secularización» como «conversión» (*Umbildung*) o «transformación» (*Verwandlung*)²³. La diferencia, empero, no parece tan crucial y, de hecho, la idea de secularización como disolución y no como transformación de la teología puede incluso representar la expresión más extrema y radical, contra las pretensiones de Blumenberg, del teorema de la secularización²⁴. Más interesante sería acaso oponer a «secularización» como «transformación», «secularización» como «liquidación» de la herencia teológica cristiana, es decir, como auténtica emancipación de la religión. En este sentido, la dilatación filosófico-histórica del significado de «secularización» guardaría una mayor afinidad con el sentido originario del término y con su aplicación jurídico-política. Su carácter metafórico se vería mermado hasta el punto de no poner en cuestión tan seriamente la legitimidad de la Edad Moderna²⁵.

La crítica de Blumenberg al concepto de «secularización» se centra sin embargo en su interpretación como transferencia, y no erradicación, de contenidos religiosos. En este sentido, la secularización implica necesariamente el establecimiento de una identidad sustancial entre lo potencialmente secularizable y lo efectivamente secularizado y, de este modo, la afirmación de una continuidad histórica entre lo pasado y lo presente, que en consecuencia sólo ideológicamente caben ser radicalmente distinguidos²⁶. Sin embargo, el propósito del estudio del filósofo de Lübeck no es otro que precisamente proceder a presentar la Modernidad como legítima por sí misma y no necesitada, pues, de legitimación externa alguna. Esta defensa blumenberguiana de la legitimidad de la Edad Moderna no pasa, empero, por reivindicar explícitamente la validez del teorema de la secularización como liquidación de la herencia teológica medieval, sino por oponer una interpretación funcionalista a la dominante concepción substancialista de la cuestión. De este modo, la Modernidad aparecería hipotecada teológicamente, ya no en su sustancia sino, en todo caso, en sus problemas²⁷. La tesis del filósofo de Lübeck en relación a la secularización se cifra, en definitiva, en la afirmación de la validez funcional del teorema de la secularización, así como en la negación de su capacidad explicativa desde una perspectiva sustancial²⁸.

La funcionalización blumenberguiana del teorema de la secularización, a la par que delimita su rendimiento teórico, justifica su uso y, al mismo tiempo, alivia la carga de ilegitimidad que incorporaría para la Modernidad²⁹. Ahora bien, si «secularización» mienta

23 Cf. LEM, 24.

24 Tal, el caso de la teología dialéctica. Cf. Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. de P. M. García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998, p. 110.

25 Cf. Monod, J. C., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, pp. 24-30 y Rivera García, A., «La secularización después de Blumenberg», *Res publica* (Murcia), nº 11-12, 2003, pp. 95 ss.

26 Cf. LEM, 32.

27 Cf. LEM, 56.

28 Cf. LEM, 70.

29 Cf. Galindo Hervás, A., «Los fundamentos teológicos de la política moderna», *loc. cit.*, p. 59.

sencillamente la estructura de un cambio de papeles entre la teología cristiana medieval y la filosofía moderna, entonces dicha transferencia de funciones deja de estar necesariamente vinculada a la estructura espiritual moderna, toda vez que una asunción de funciones análoga a la efectuada por la Modernidad fue llevada a cabo por la propia patrística medieval en relación a la filosofía antigua³⁰. Entre la Antigüedad y la Edad Media existiría en fin la misma relación de continuidad funcional y discontinuidad sustancial que entre el Medioevo y la Edad Moderna. La singularidad de la Modernidad no radica según Blumenberg en ser el resultado de un proceso de secularización sino en la secularidad de las respuestas que ella ofrece a los interrogantes y problemas medievales heredados –en el hecho de que su posición frente a las preguntas no resueltas por la teología medieval no comporta recurso alguno a la trascendencia sino que permanece, o trata de permanecer, en los mundanales límites de una racionalidad autónoma, es decir, legítima por sí misma–.

La crítica de Blumenberg a la teología política de Schmitt tiene que ver así más bien con la retórica inherente a la analogía schmittiana entre los conceptos teológicos y jurídico-políticos a la que, según el autor de *La legitimidad de la Edad Moderna*, se reduce la tesis sobre la secularización presentada en *Teología política*. Si el teorema de la secularización, según Blumenberg, alude simplemente a un mero reparto de funciones entre la teología y la filosofía, ello no obsta para que la esfera del lenguaje de lo sagrado haya sobrevivido a la de las cosas sagradas, ya secularizadas, conservándose como metáfora que opera a modo de coartada para legitimar ciertas novedades, tanto en el ámbito filosófico como en el científico y, quizá primordialmente, en el político. Aplicado al concepto central de la esfera jurídico-política, «soberanía», la persistente valoración positiva de la esfera de lo religioso que presupone el *Säkularisationstheorem* en sentido substancialista se pone de manifiesto por medio de una efectista voluntad de estilo que trata de ofrecer un fundamento a sus argumentaciones a través de la referencia constante a lo divino. La exageración es tal que, independientemente del valor explicativo, acaso pedagógico, que la metáfora pueda tener, puede conducir a la confusión entre lo metafórico y lo literal³¹.

Blumenberg encuentra en *Teología política* el paradigma de este fenómeno. Particularmente, en la analogía schmittiana entre la omnipotencia divina y la de un legislador concebido como *legibus solutus*³². Lo hiperbólico de la exposición schmittiana, según Blumenberg, invierte el sentido de su tesis sobre la secularización. Si Schmitt afirma que todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, en realidad, según Blumenberg, el efecto de su argumentación es más bien el de establecer entre lo teológico y lo político una relación inversa, interpretando la reminiscencia teológica de los conceptos políticos como la consecuencia del carácter absoluto de éstos, es decir, procediendo a una teologización de la política, presionado quizá por el contexto político de su época³³.

Según el análisis de Blumenberg, por lo tanto, Schmitt no concebiría realmente la teoría política moderna como el resultado de una secularización de ciertos conceptos teológicos, sino que habría llevado a cabo una teologización de una concepción profana de por sí de la

30 Cf. LEM, 74.

31 Cf. LEM, 81 ss.

32 Cf. LEM, 103 y TP, 37.

33 Cf. LEM, 91 ss.

soberanía como consecuencia de su preocupación por hacer comprensibles las exigencias políticas de su tiempo y, de ese modo, justificar la necesidad de reconsiderar la relación entre norma y excepción. El recurso schmittiano a las analogías teológicas habría servido así para legitimar la decisión sobre el estado de excepción que el pensamiento ilustrado y, en su época, el neokantismo de la teoría pura del derecho de H. Kelsen, rechazan radicalmente. Aunque cupiese interpretar la situación de la Alemania de la República de Weimar como un fracaso más, junto al de 1789, de la Ilustración, ello no justificaría, según la crítica blumenberguiana, recurso alguno a categorías anteriores a la *Aufklärung*, presentadas ahora como el resultado de un proceso de secularización, salvo el estrictamente metafórico. Según Blumenberg, por lo tanto, el problema de la retórica teológico-política empleada por Schmitt para legitimar su concepción de la soberanía surge cuando se olvida que la metáfora no es más que una metáfora y se la toma por la cosa misma, es decir, cuando se la legitima como concepto. Lo que para Schmitt es un concepto, para el filósofo de Lübeck es una mera metáfora incapaz en cuanto tal de ser fuente alguna de la legitimidad prometida y, en realidad, inventada.

4. El «Epílogo» de *Teología política II*

Si la liquidación petersoniana del vínculo entre lo teológico y lo político se limitaba a procurar su negación teológica, en su brevísima respuesta a *La legitimidad de la Edad Moderna*, Schmitt caracterizó la crítica blumenberguiana de la teología política como su negación científica³⁴. Así, del mismo modo que su respuesta a Peterson consistió en denunciar el carácter absoluto de su trinitarismo, en relación a la crítica de Blumenberg la posición de Schmitt se apoya en una denuncia de las pretensiones absolutistas del cientifismo moderno defendido por su crítico: el auto-apoderamiento (*Selbstermächtigung*) y la *deificatio* de un hombre y un saber, el científico, que no necesitan de legitimación alguna, ya que se legitiman a sí mismos por su propio proceder. Si Blumenberg había denunciado el absolutismo teológico que a su juicio escondía el teorema schmittiano de la secularización, Schmitt hará lo propio con el absolutismo científico en que a sus ojos encuentra sus cimientos la crítica blumenberguiana. De este modo, Blumenberg hablaría, en opinión de Schmitt, el violento lenguaje de la filosofía de los valores que, por su justificación de la aniquilación de lo que no tiene valor (*Unwert*) desde su propia escala de valores, fue tan denostada por el jurista³⁵. Uno de los primeros enemigos a exterminar por el deificado hombre moderno blumenberguiano era el teólogo político. Su disciplina no era ciencia sino, desde el punto de vista de ésta, mera metáfora: una perversa leyenda que debía ser desenmascarada y aniquilada, negada absolutamente como tal.

Al igual que en el caso de Peterson, la defensa de Schmitt frente a la negación cientifista de la teología política, que reduce ésta a mera retórica, consistirá en una reivindicación

34 Cf. TP II, 123 ss., Rühle, V., «La teología política a la sombra del nihilismo», en: V. Rocco – R. Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012, pp. 133-146 y Villacañas Berlanga, J. L., «La leyenda de la liquidación de la teología política», en: TP, 173 ss.

35 Cf. Schmitt, C., «La tiranía de los valores», en: Herrero, M. (ed.), *La tiranía de los valores*, trad. de A. Schmitt, Granada, Comares, 2010, pp. 33-50 y Herrero, M., «Los valores o la posición absoluta de lo no absoluto», en: Id. (ed.), *La tiranía de los valores, op. cit.*, pp. 5-32.

de su carácter, precisamente, científico, conceptual o, mejor, histórico-conceptual, que el autismo de una Modernidad encerrada absolutamente en sí misma es incapaz de comprender satisfactoriamente. En su desmesurado afán por lo *novum*, la tesis blumenberguiana de una autofundamentación de la ciencia que brota de la nada desatiende necesariamente el umbral entre el Medioevo y la Modernidad en el que Schmitt sitúa el origen de la moderna teoría del Estado como el resultado de una secularización de categorías teológicas, esto es, de una sustitución de los teólogos por los juristas permitida, a su vez, por la simetría entre las estructuras e instituciones eclesiástica y estatal de la época, y cuyo resultado fue el silenciamiento político de los teólogos. El «yo soy jurista y no teólogo» de Schmitt vale tanto para Peterson como para Blumenberg. Ni uno ni otro supieron, quisieron o pudieron ver el carácter estrictamente jurídico-político –ni teológico ni metafórico– de la tesis schmittiana sobre la secularización.

5. Conclusiones

La distinción schmittiana entre los diversos sentidos de «teología política» permite superar tanto las objeciones de Peterson como las de Blumenberg, es decir, tanto la liquidación teológica como la negación científica del vínculo moderno entre la teología y la política que defiende la tesis schmittiana sobre la secularización, al menos si ésta es leída *stricto sensu* y no metafóricamente. Entendida desde un punto de vista histórico-conceptual, la teología política a la que se refiere Schmitt en su obra homónima es un fenómeno típicamente moderno, desprovisto de toda rémora teológica. Si el jurista hace uso de conceptos teológicos lo hace asumiendo la secularización en su radicalidad o, mejor, la secularidad constitutiva de la Modernidad. La teología política de Schmitt presupone la muerte de Dios, es decir, la desteologización del pensamiento, un mundo secularizado, privado de toda relación con la trascendencia, en el que el soberano asume el papel que antaño cumplió el Dios de los teólogos: ofrecer una garantía, ahora inmanente, del orden del mundo. También Schmitt, como Blumenberg, interpretaría la secularización, por lo tanto, en sentido funcionalista: el soberano schmittiano no es Dios desde el punto de vista de la sustancia, sino de su cometido. La relación analógica a la que se refiere Schmitt es puramente retórica, pero no en sentido blumenberguiano: para el jurista lo importante no era legitimar teológicamente (dogmáticamente) su doctrina de la soberanía sino mostrar cómo ésta se hace cargo de aquella tarea que Dios, desaparecido del mundo moderno, no puede ya asumir más que ilegítimamente. El modo en que el *Souverän* de Schmitt lleva a cabo dicha labor se cifra en las dos categorías fundamentales de su teoría de la soberanía: los conceptos de representación (*Repräsentation*) y decisión (*Entscheidung*)³⁶.

A la falta de fundamento de lo real que caracteriza a la Edad Moderna debe replicar en el plano político, según Schmitt, no una legalidad racional fantasmalmente fundada en sí misma y, en esa misma medida, desprovista de fondo, sino una legalidad (norma) legitimada por una decisión tomada por la voluntad, no en función de un orden eterno que la precede quiméricamente (el *ius divino-naturale* que determina sustancialmente las decisiones toma-

36 Cf. Galli, C., *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, trad. de M. J. de Ruschi, Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 19-96.

das por el *Pontifex Maximus* como infalible intérprete de la revelación), sino sobre aquello que efectivamente está antes que ella: la más absoluta falta de orden (excepción). La esencia de la existencia política moderna (la soberanía) se cifra así, de acuerdo con la teología política schmittiana, tanto en el ser representado como en el ser decidido aquello que ha de ser representado, es decir, en un decidirse por aquello que ha de ser representado o una decisión para la representación que no puede decidir a partir de nada, sino sobre la nada: el desorden contra el que la soberanía está llamada a combatir mediante la representación, esto es, la realización de un sistema normativo que, carente de toda sustancia fundante premoderna, permite no obstante ordenar racionalmente la existencia de un pueblo, irracional *qua* existencia, y así darle forma (jurídica) como unidad política. He aquí la diferencia entre Soberanía y Papado, entre Estado e Iglesia, así como la razón de ser de la definición schmittiana del primero de los conceptos³⁷. Al soberano no le basta con representar porque, para poder hacerlo, debe antes, necesariamente, decidir qué orden representar. Este contenido no le viene ya dado desde arriba ni por sí mismo, de manera evidente. Su representación no lo es de una verdad trascendente ni racionalmente autofundada sino que, conforme a la especificidad de lo moderno –su secularidad intrínseca–, no aspira a ser más que representación en sentido existencial³⁸.

37 Cf. TP, 13.

38 Cf. Schmitt, C., *Teoría de la constitución*, trad. de F. de Ayala, Madrid, Alianza, 1982, pp. 205-209 y Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, trad. de J. Ibarburu, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 41-96. He desarrollado la cuestión de la relación entre representación y decisión en el doctrina schmittiana de la soberanía en el artículo «Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto. Una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana», Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política (Madrid), n° 52, enero-junio, 2015, pp. 349-364.

Temporalidad y política: arritmias (En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard)

Temporality and Politics: arrhythmias (In Dialogue with Nietzsche, Heidegger and Lyotard)

MARCO ANTONIO HERNÁNDEZ NIETO*

Resumen: En este trabajo se *propone* un análisis *ontológico* de las democracias actuales haciéndolo arrancar, en concreto, desde la exégesis de *la temporalidad*, tal y como ésta se desenvuelve en las sociedades occidentales. De cara a estudiar y encarar a fondo la crisis política de nuestra época, resulta tal vez crucial repensar *el ser del tiempo*, y de la mano de Nietzsche, Heidegger o Lyotard (algunos de los grandes filósofos que han pensado y relacionado ambos elementos: tiempo y crisis), percatarnos de que quizás la auténtica crisis tiene lugar a nivel de “pulso” ontológico, a nivel de tiempo: como “arritmia”. Aquí se analizan varios ejemplos de arritmias o “enfermedades de la temporalidad” en nuestra civilización, basados en las aportaciones de los tres autores mencionados.

Palabras clave: ontología, temporalidad, política, Occidente, crisis, postmodernidad.

Abstract: This paper *proposes* to address an *ontological* research about current democracies. In particular, the starting point is an exegesis on *temporality*, in the way temporality unfolds in Western societies. In order to study and face our political crisis, it is probably fundamental to rethink *the being of the time*, and to realize (with Nietzsche, Heidegger or Lyotard, who are some of the most important philosophers who have thought and related both aspects: time and crisis) that perhaps the authentic crisis takes place as an ontological “pulse”, on a temporal level, like an “arrhythmia”. In dialogue with three mentioned authors, this paper studies several cases of our civilization’s arrhythmias or “diseases of temporality”.

Keywords: Ontology, Temporality, Politics, the Western world, Crisis, Postmodernity.

Fecha de recepción: 03/07/2013. Fecha de aceptación definitiva: 02/08/2013.

* UNED, Facultad de Filosofía: realiza actualmente su Tesis Doctoral en torno a la ontología política de la temporalidad en las corrientes filosóficas postmodernas, recogiendo especialmente la tarea abierta por G. Vattimo, en tanto que continuadora del legado de M. Heidegger y Fr. Nietzsche. Importa señalar que sus dos últimos trabajos, íntimamente imbricados con este artículo, son: “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío”, en Oñate, T.; Cáceres, L. D.; O. Zubía, P.; Sierra González, A.; Romero, Y.; Muñoz-Reja, V. (eds.): *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid, Dykinson, 2013, pp. 221-246, y “Naturaleza humana y filosofías de la historia: temporalidades de la espera”, en Fuertes Herreros, J. L. (y otros) (eds.): *Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval: «De Natura»* (en prensa). // El artículo presente no se podría haber redactado sin su previa exposición y puesta a prueba en el «II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: *Filosofía, derechos humanos y democracia*» (U. Autónoma de Madrid, 12-16 de noviembre de 2012). Por ello, el autor desea agradecer inmensamente su publicación a los respectivos equipos tanto de la Asociación Bajo Palabra (organizadora del formidable evento citado) cuanto de *Daimon*. // Contacto: maranherni@gmail.com

1. Introducción y justificación de esta propuesta, de la mano de Heidegger

La crisis política y político-económica actual se ofrece como un fenómeno tan complejo, heterogéneo y multipolar, que los posibles y muy interesantes frentes de análisis filosófico sobre ella pueden multiplicarse y abrirse a una enriquecedora pluralidad de estudios. Aquí optamos por dar la palabra a un enfoque netamente ontológico, de inspiración heideggeriana: nos centramos en *el ser del tiempo*, en la temporalidad, conscientes de lo sorpresivo que ello en un principio puede llegar a resultar cuando nos queremos vincular a una cuestión por una parte tan crudamente cotidiana, y por otra, tan inherente al ámbito de la filosofía política. Por ello, lo primero de todo será justificar en qué sentido es viable un horizonte de análisis semejante, cuya perspectiva nos llevará a plantear en estas páginas, ante todo, la siguiente pregunta: ¿no radica la crisis política actual en una forma de vida, la nuestra, que está anclada en una(s) *temporalidad(es)* pernicioso(s), sobre cuyo trasfondo ontológico se proyectan modos de vida y en definitiva instituciones de la *civilización* que están llamados a la crisis –que lo están, por tanto, de raíz, como bien supieron ver los críticos del *logos* occidental, cuya estela presentaremos y evaluaremos en estas páginas (en especial las estelas de Fr. Nietzsche, M. Heidegger y J.-F. Lyotard, en quienes se centrará nuestro análisis, pero también teniendo en cuenta de fondo las aportaciones de las investigaciones de M. Horkheimer y Th. Adorno, J. Derrida, P. Sloterdijk, G. Vattimo, etc.; todos los cuales, además, han pensado con profundidad los vínculos entre la *historia*, el *tiempo* y lo que Freud (2000) llamó «el malestar de la cultura»–?

Tiene sentido por tanto comenzar (y poner las bases de las próximas páginas) de la mano de uno de los grandes filósofos del ser del tiempo y *a la par* uno de los que más preocupación mostró en sus obras por el significado de la crisis de la civilización científico-técnica: Martin Heidegger. Ya desde *Sein und Zeit* insistió en la importancia de la cuestión del tiempo como cuestión de base para cualquier análisis filosófico profundo y radicado en un «acontecer fundamental» (*Grundgeschehen*, Heidegger, 2007, 27 y ss.), en tanto que el tiempo es el «horizonte» de cualquier preguntar originario, y «de toda comprensión y toda interpretación del ser»: «en el fenómeno bien visto y bien explanado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología» (Heidegger, 2001, 27-28). En definitiva, advierte Heidegger, «*el ser solo resulta apresable cuando se mira al tiempo*» (*Ibíd.*, 29, cursiva nuestra).

Este tipo de mirada ontológica es la que proponemos dirigir al terreno político, sin dejar de seguir en esto al propio Heidegger, aunque ahora *reinterpretando* su pensar en la *escena* de la problemática política *actual*.

Bajo el enfoque de la temporalidad, se trataría de analizar *no* la pregunta de, pongamos por caso, “¿cómo habitan nuestra vida e instituciones políticas en el tiempo?” (digna pregunta, que puede pertenecer, por ejemplo, al terreno de la Historiografía, de la Historia de las Culturas, de la Antropología, etc.), *sino más bien* estas otras: ¿Cómo habita *el tiempo* en ellas? ¿Qué ocurre con *el ser del tiempo* en nuestras sociedades? ¿De qué modo «se temporacían» (dicho de nuevo en términos heideggerianos) la vida de la mujer y el hombre occidentales? Es lo que, a finales del siglo pasado, Lyotard formulaba idóneamente con la pregunta siguiente: «¿cómo se sintetiza hoy el tiempo en nuestro pensamiento y en nuestra práctica?» (Lyotard, 1998, 71, cursiva nuestra).

Siguiendo este tipo de «senda», podemos rastrear una serie de categorías ontológicas (relativas a la temporalidad) ya trabajadas por Nietzsche, Heidegger y Lyotard, de cara *proponer* y valorar el estudio de la crisis política contemporánea como el estudio de una «*arritmia*» de raíz ontológica.

El ya mencionado primer Heidegger puede brindarnos, como decíamos, algunas consideraciones muy valiosas a tal respecto. Sobre todo desde un punto de vista “negativo”, pues atendida –digamos– “positivamente”, la «ontología existencial» de *Sein und Zeit* apunta al célebre «¡Llega a ser lo que eres!» (Heidegger, 2001, 163); uno de los elementos característicos de la *decisión* del *Dasein* «propio» o «auténtico» es que se hace cargo de la temporalidad. A lo largo de estas páginas saldrá a flote de qué manera esta perspectiva¹ está más del lado de una temporalidad, digamos, “perniciosa” (entendiendo por tal la proclive a la crisis y la violencia o el desencuentro en los planos social y político), que del lado de una temporalidad “saludable” (juzgando o nombrando como tal, a título provisional y de propuesta, a aquella temporalidad que está unida a la prudencia y al cuidado del hombre y de la naturaleza, a la amistad, la democracia y la tolerancia, a la creatividad, al amparo del débil y de los otros, etc.).

Veamos en qué sentido resulta más fructífera, decimos, la vía “negativa” de la hermenéutica del *Dasein*. En *Sein und Zeit* tenemos que en el modo de ser de la existencia «impropia» que llevamos a cabo «inmediata y regularmente» en nuestro día a día, le damos la espalda al tiempo: y esto significa que huimos de nuestra condición de «ahí» (*Da*), que abatimos nuestro «estado de abierto» y renunciamos por tanto a nuestro «sí mismo». El *Dasein* erradicado, no «apropiado» de sus posibilidades, de lo que él *es*, y de su libertad, está caracterizado por una des-cuidada modulación de los «éxtasis» de la temporalidad. La «caída» es una caída de «sí mismo» en cuanto «poder ser sí mismo»; es una situación de «impropiedad» (Heidegger, 2001, 195), en la que ante todo cabe detectar una «fuga del “ser ahí” ante sí mismo» (*Ibíd.*, 204), y en definitiva, una «fuga ante la muerte» (*Ibíd.*, 457), esto es, una *huida con respecto al tiempo*.

Toma por tanto consistencia ontológica en Heidegger la relación entre tiempo y libertad, y en concreto (y más importante para nuestro enfoque), *entre falta de tiempo y falta de libertad, o ausencia de cuidado de sí y de los otros y de lo otro* (abarcados e incluidos el “sí”, “los otros” y “lo otro” en su reciprocidad ontológica, toda vez que para Heidegger el *Dasein* es *Mitdasein* y es *In-der-Welt-sein*: cf. v. gr. *Ibíd.*, §§ 12-27 y 35-38). Lo importante es subrayar la vinculación, tan bien apreciada por Heidegger, entre el tiempo y lo que nos pasa (en términos generales, y por ende también en política), porque “lo que nos pasa”, podríamos decir, es el tiempo.

Y así, por esta vía “negativa” (“falta”, “ausencia” de tiempo y de «sí» y del «ser con»,...), entrarían en juego todos aquellos análisis de *Ser y tiempo* en torno a la «cotidianidad» (*Ibíd.*, §35 y ss.). Cotidianamente nos movemos bajo una concepción de la temporalidad que resulta huidiza. Huimos del propio tiempo, convertimos al tiempo en un objeto, lo exteriorizamos y cosificamos, lo transformamos en un “medio ambiente” ajeno al que responsabilizamos de nuestro “pasar” y pesar, bajo *su* inexorable curso, que a lo sumo aspiramos a contabilizar:

1 Y ello, teniendo en cuenta la manera de concebir el asunto por parte del propio Heidegger en obras posteriores, v. gr. véase Heidegger, 2011.

transmutamos el tiempo *en dato*. «Regularmente», enfatiza Heidegger, nos movemos en la «avidez de novedades», en el vertiginoso pasar de los “ahoras”. Un ansioso y artificial zambullido en lo externo; el «se» y el «uno» impersonal; lo que Ortega y Gasset conceptualizó como «masa», y que hoy se traduce en sociedades individualistas que sin embargo están configuradas (colonizadas en cada átomo social) por el mercado, en una «unidimensionalización» (Marcuse, 2008) que también ha llegado a afectar al cuidado (o al descuido) del tiempo.

La «avidez de novedades» es para Heidegger una huidiza interpretación (conforme al «estado de interpretado» que el *Dasein* es) de la relación entre nuestra existencia y el tiempo, que le lleva a hablar (2001, 189 y ss.) de «inhospitalidad» y «desarraigo». Nótese la fuerza de los términos, que denotan la confluencia entre ontología y filosofía política, o si se prefiere, el terreno propio de lo que se denomina “ontología política”.

Naturalmente, cabe una visión mucho menos tenebrosa del asunto con respecto a la planteada por el primer Heidegger, por ejemplo en la línea de Derrida (1994, 193-194), en su propuesta de la extranjería y la *différance* como políticas de la no-identidad, intensamente democráticas (tal que las políticas –y ontologías– de la identidad serían precisamente las que nos habrían llevado a grandes debacles políticas).

Sin embargo, e incluso sin desentonar demasiado con la perspectiva derridiana, podríamos preguntarnos si en el mundo del capitalismo del mercado no consisten la «inhospitalidad» y el «desarraigo» sino en dejar a los individuos-masa en un estado de unidimensionalidad a merced del dominio político y económico. Es decir: el estado de «caída», en tanto que caída de sí, tal vez es una caída *en el mercado*, un desplome en el capital, en el que –volviendo a la descripción de Heidegger de la «cotidianidad de término medio»– habitamos dócilmente como en un plácido estado de seguridad, conformismo, «aquietamiento en el ser impropio», «derrumbamiento», «torbellino», «yección»,... (cf. Heidegger, 2001, 197-198). ¿No es ésta la temporalidad de la alienación, *precisamente en la misma medida en que se vive en una alienación de la temporalidad?*

2. Enfermedades de tiempo: «arritmias». Cuatro ejemplos

Por tanto, continuando la vía heideggeriana abierta anteriormente², cabe evaluar si esa *evasión del tiempo* que condiciona la cotidiana existencia subsumiéndola en un precario «modo de ser» es o no uno de los rasgos ontológicos más destacables del modo de vida que tenemos en los Estados de Bienestar.

El actual constructo social democrático, aun a pesar de su idiosincrasia *de iure* como sistema político legítimo, y del blindaje legal y moral proporcionado por la adopción y defensa de la Declaración Universal de 1948, y en su coordinación *de facto* con el constructo económico liberal³, no parece garantizar ni facilitar un «modo de ser» ontológicamente

2 Vía Marx-Heidegger (por así decir) que, por ejemplo, sugiere desde hace años G. Vattimo una y otra vez en sus propuestas; atiéndase, v. gr., a su entrevista con Oñate, 2010, 66; o a los recientes Vattimo, 2010b y 2012.

3 Sobre la problemática de “cortocircuito” entre esos dos frentes de funcionamiento, por un lado el legal y moral, y por otro lado el económico, se pronunció con profunda lucidez J. Habermas en su complejo ensayo (1975) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu; cf. por ejemplo las pp. 115-116 y 170.

«abierto» (Heidegger, 2001, §28 y ss., y §68), un cuidadoso “hacerse cargo” del tiempo. Más bien, de hecho, parece impedir tal «apertura», empujando activamente hacia el estado de «caída» de una *ciudadanía* cuyo «estado de abierto» se entiende, principalmente, en términos económicos y de mercado, y cuyo “cuidado de la temporalidad” no va más allá de una ansiosa organización del calendario semanal en dos tiempos que continuamente se suceden el uno al otro, cíclicamente: máximo rendimiento para máximo beneficio (espirar) y mínimo descanso para máxima desconexión (inspirar), para después continuar con un rendimiento que busque el máximo beneficio, etc.: *así sucesivamente* en un *ritmo* frenético de extenuante “respiración”.

La terminología extraída del ámbito de la medicina nos viene bien para tomar conciencia del carácter *enfermizo* de esta lógica (ontología, política) irrefrenable del «*producing, and rest to keep producing; producing and rest to keep producing; producing and...*»⁴.

O al menos tal es la insistencia de Nietzsche: el hombre y la mujer modernos adolecen de una «*enfermedad*» *relativa a la temporalidad* (cf. Nietzsche, 2010, 68 y 135), que él, por cierto, evaluó desde diferentes planos de modo prácticamente monográfico en su *II Intempestiva*. Veamos en qué medida puede recibirse ahora (hoy) semejante vector crítico-político. ¿Es el nuestro (nuestra crisis) un problema de pulso, de ritmos vitales? ¿Sigue siéndolo, tal y como lo identificaban ya Nietzsche, Heidegger o Lyotard? No se trataría solo (ni fundamentalmente) de un problema de *tiempo* en un sentido psicológico o cronológico, sino, ante todo, ontológico: relativo al *tempo* del ser, y al ser del tiempo.

A juicio de los críticos del «principio de razón suficiente» y de la *Dialéctica de la Ilustración*, que también estamos teniendo presentes en estas páginas, y desde luego a juicio de los tres autores directrices de este artículo, ocurre que la alteración, la manipulación, y el control violento de la temporalidad pertenecen al carácter ontológico o «modo de ser» idiosincrásico de nuestra civilización. En efecto, para ellos la crisis occidental tiene tal vez que ver con un problema de *arritmia* ontológica endémica; y este tipo de enfermedad de nuestra civilización *a nivel de temporalidad* entonces se expresaría y acontecería a la postre de diversas maneras. Aquí vamos a seleccionar tan solo cuatro ejemplos, cuatro estadios de análisis que podrían ser el pórtico de una exégesis más exhaustiva cuantitativa y cualitativamente en la que estamos embarcados, pero que forzosamente aquí excedería los límites exponer. Son cuatro muestras de cuatro críticas ontológico-políticas que han realizado de diferentes modos Lyotard, Heidegger y Nietzsche (principalmente, aunque no sola ni exclusivamente ellos) contra la insatisfactoria conjugación del tiempo en las sociedades occidentales.

2.a) La aceleración del tiempo. Es éste un aspecto que en principio se presume de índole psicológica y/o sociológica, pero que requiere de profundización *ontológica*. No solo estamos en lo que podríamos llamar una “época o tiempo del consumo”, sino que además actualmente se da un “consumo del tiempo”. En la temporalidad consumista del consumo incesante de objetos, ocurre que consumir es *consumirse*. La temporalidad agresiva (hacia ‘dentro’ y hacia ‘fuera’) del consumo de “ahoras” fue ya denunciada reiteradamente por

4 La expresión pertenece al cortometraje documental de Elías León Siminiani: “El tránsito”, Capítulo nº 4 de su serie de cortometrajes titulada *Conceptos claves del mundo moderno*. Este excelente cuarto capítulo puede visualizarse *on-line* en: <http://fibabc.abc.es/videos/transito-262.html> (URL actualizada a 21 de junio de 2015).

Heidegger, Nietzsche o Lyotard, reparando todos ellos en la barbarie ontológica de esa avidez de novedades imbricada con el sistema de producción y con sistema de satisfacción de las necesidades básicas. La temporalidad acelerada de nuestra vida cotidiana es el tiempo de la banca, del capital, del intercambio de moneda dentro de ese superfluo (innecesario, prescindible) pero excesivo «nerviosismo de la gran ciudad» del que ya habló G. Simmel (1986), y que tan lejanos nos deja de los “tiempos lentos” de la virtud y la serenidad, así como de la posibilidad de saborear ontológicamente el tiempo, y por tanto de abrazarlo en el plano político.

Yendo entonces, incluso, en dirección contraria al primer Heidegger (no del segundo, de la *Gelassenheit*): si anteriormente habíamos aludido al ritmo frenético del “inspirar-espír” de *Wall Street* que impregna la vida cotidiana civilizada, cabría ahora no perder de vista que el *Dasein* que tiene que «llegar a ser el que es» se aboca a una temporalidad que si bien no es la del “inspirar-espír” del espacio económico-político del capital, en este caso se trataría de la del “expír” radical del *Sein zum Tode*, que quizás, al cabo, no es sino otra forma de *no* respirar.

Así pues, *a*) la concepción nietzscheana del tiempo en un plano «ahistórico» o «suprahistórico», vertida ya en la *II Intempestiva* hacia lo que años después formularía como «eterno retorno» (cf. Nietzsche, 2010, 40-52; y 2001, 327-328); en segundo lugar, *b*) todo el entramado ontológico de la crítica heideggeriana de la «avidez de novedades» y del descuido de la temporalidad, ya antes atendidos, así como las reflexiones tras la *Kehre* sobre el tiempo como «don» y «regalía» (cf. v. gr. Heidegger, 2011, 37 y ss.); y en fin, en tercer lugar, *c*) los esfuerzos de Lyotard en favor del «salvaje» acontecimiento del tiempo –en el sentido doble del genitivo–, más allá de los intentos de su control técnico, científico y político (cf. p. ej. Lyotard, 1998, 14-15, 77-82 y 165-167); son, todas ellas, propuestas que con contundencia plantean que la salud ontológica no reside ni en el “inspirar”, ni en el “espír”, ni en el “expír”. Sino más bien, de una vez por todas, en *el respirar*, en los sanos ritmos. Es decir, en recobrar el pulso y *el tiempo*. Pero no *apropiándonos* de él ni «empuñándolo» –tal sería la derivación contraproducente en el primer Heidegger (2001, 413-416) que adelantamos al principio de estas páginas –.

Así pues, en estas propuestas, en tanto se orientan hacia una temporalidad que deje de ser violentada, de lo que se trata es de auscultar al ser con cuidado, tal que de hecho sea el ser quien nos acaricie en la *escucha* (véase Heidegger, 2011, 68-76; y también atiéndase a Vattimo, 1995, 83-84). Ahora bien –y aquí va a deslumbrar un hondo problema o reto político–, todos los autores de estas misivas filosóficas sobre la temporalidad también sabían que el tiempo de los abrazos –y el abrazo del tiempo– no resulta rentable, ni eficiente, ni tampoco es compatible con el cronómetro-(del)-capital y su cuenta atrás para el perfeccionamiento. Es sabido hasta qué punto Lyotard fue sensible ante el carácter no solo exclusivo de la tarea de cuidar el tiempo, sino, aún más, decía él, semejante tarea concernía prácticamente a un «ghetto» intelectual marginal y doliente ante el proceso preponderante y casi inexorable⁵ de perfecci-

5 Así expresa Lyotard dicha inexorabilidad –que puede provocar, ciertamente, desazón, cuando lo que se quiere es precisamente remontar ese proceso *acelerado* de eficiencia, a través de su antítesis ontológica y política: el *cuidado de la temporalidad* propuesto en estas páginas (que, como vemos, y pese a todo, también se remiten a lo que el propio Lyotard reivindica)– : «A menudo se cree que si el sistema económico se ve llevado a comportarse de ese modo [conforme al capital], es porque lo guía la ambición de la ganancia. De hecho, el

onamiento, de crecimiento organizativo, de control, operatividad, rendimiento y eficiencia: el proceso del progreso y su *aceleración* (acogido todo ello por Lyotard bajo la categoría de «la gran mónada»); en suma, declara el filósofo francés, «el pensamiento y la escritura, en la medida en que no se dejan subordinar a la “telegrafía”, quedan aislados y encerrados en un ghetto (...) si se resisten al uso hoy predominante del tiempo» (Lyotard, 1998, 82).

2.b) La proscripción del aburrimiento (y de la celebración). Esta segunda “arritmia” de la civilización es la cara *complementaria* de la primera arritmia atendida. Es el envés de la temporalidad híper-acelerada. En los Estados de Bienestar como estados de consumo el fenómeno del aburrimiento (y del esfuerzo por desterrarlo completamente, cuanto más presente está –y viceversa: cuanto más energía se concentra en su expulsión, mayor es la propensión a su *carga*–) depara interesantes consideraciones ontológicas y filosóficas, que ya ocuparon a Heidegger poco después de *Ser y tiempo* (cf. Heidegger, 2007, §§ 16-36).

Heidegger aborda el fenómeno («temple de ánimo») del aburrimiento haciendo constar que su raíz ontológica tiene que ver con el tiempo. Todo el *sistema* de ocio y *pasatiempo* están orientados a alejarnos del estado de tedio. Pero aquí Heidegger se hace una pregunta crucial: ¿qué es eso que nos sale al paso en el aburrimiento, que hace que huyamos de él como si fuera una maldición?

La respuesta de Heidegger es ontológica, y acorde con los pasos que estaba dando entonces, aún en la estela de *Sein und Zeit*: se trata del tiempo. Cuando el aburrimiento «nos temple», tratamos de cerrarle el paso y vencerlo: recurrimos al pasatiempo. A través del pasatiempo se quiere «ahuyentar» y «despachar» al aburrimiento, en concreto empujando *al tiempo*, apresurándolo: «el pasatiempo es un *despachar el aburrimiento impeliendo al tiempo*» (*Ibíd.*, 129, cursiva nuestra); en efecto, continúa Heidegger, en el pasatiempo se trata de un *querer hacer que transcurra el vacilar del tiempo* (...). Este tiempo que se demora debe ser impelido a *ir más deprisa* para que no nos paralice a nosotros en su propia paralización, para que el aburrimiento desaparezca (*Ibíd.*, 134, cursivas nuestras).

Ciertamente, hay que reconocer que las consideraciones heideggerianas sobre el aburrimiento son sobremanera *sui generis*, pero no por ello dejan de revelarnos un interesante aspecto psicológico y sociológico bastante generalizado (la incapacidad para soportar el aburrimiento, y la construcción de una industria de ocio adecuada para huir de él), que tendría sea como fuere una raigambre ontológica, vinculada a la temporalidad.

uso de las tecnologías científicas en la producción industrial permite incrementar las cantidades de plusvalía con el ahorro de tiempo laboral. Sin embargo, parece que el motor “último” de ese movimiento no es en esencia del orden del deseo humano: consiste más bien en el proceso de entropía negativa que al parecer “trabaja” el área cósmica habitada por la especie humana. Podría llegar a decirse que el deseo de ganancia y riqueza no es otra cosa, sin duda, que ese proceso mismo, en cuanto actúa sobre los centros nerviosos del cerebro humano y el cuerpo humano lo experimenta directamente» (Lyotard, 1998, 77-78; cf. así mismo pp. 30, 68 y 71). Es complejo determinar el signo y valor de la posición concreta ético-política de Lyotard ante la omnipotencia y omnipresencia del dominio del progreso y de «la gran mónada»; suele moverse entre el pesimismo extremo y la más apasionada voz de resistencia. Cf. a este respecto la «Introducción» que Jacobo Muñoz a la edición española de la obra de Lyotard (1989) *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, pp. 9-78; Muñoz, J.: “La alternativa del disenso”, especialmente véanse pp. 51-52 y 70-78. En este sentido, no es del todo desmesurado comparar la arduidad del posicionamiento de Lyotard con la de los otros dos autores a los que nos estamos refiriendo, Nietzsche y Heidegger, cuyo “vaivén” (o, si se prefiere, “complejidad”) ético-política también es seguido de cerca por el francés: cf. Lyotard, 1998, 36-37.

No toleramos que el aburrimiento nos aceche y ocupe nuestro espíritu como una «niebla silente» (*Ibíd.*, 30 y 109). De manera que se da la paradoja de que organizar nuestro tiempo supone, en parte, perderlo de vista, en la evasión del «vértice del instante» –que es, a la sazón, la raíz ontológico-temporal del aburrimiento, según Heidegger⁶–.

Unas pocas líneas más arriba ya lo advertimos apoyándonos en la pesadumbre que acompañaba a las palabras de Lyotard: el cuidado de la temporalidad, de una parte, y la búsqueda (tecno-económica) de la eficiencia, de otra, no parecen seguir rutas comunicantes, y ello representa un interesante (aunque grave y muy delicado) problema ontológico-político, máxime en la medida que todas las propuestas a las que estamos aludiendo se caracterizan por ser críticas con la civilización Occidental y su temporalidad, y confían en dar paso a nuevas formas de vida.

Entre los fenómenos más contrarios a la eficiencia científico-técnica y político-económica, Heidegger posó su mirada en el aburrimiento –que a su parecer, como vemos, nos acerca al acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) de la existencia humana, posibilitador por ende de un filosofar radical, o como diría él, de una ontología originaria y no una mera filosofía escolar o académica: Heidegger, 2007, 195-198, así como p. 27 y ss.–; mientras que Gadamer se fijó en la *fiesta*, como modelo de lo que ocurre en la experiencia estética. En ambos casos (por lo demás, y curiosamente, tan contrarios), lo que se tiene son dos *formas de “encuentro” pleno con el tiempo* (y no su control, ni la huida con respecto a él). Si ya lo hemos especificado en el caso heideggeriano, veamos la lucidez con que Gadamer se refiere a la temporalidad de la fiesta:

“Celebración” es una palabra que explícitamente *suprime toda representación de una meta* hacia la que se estuviera caminando. La celebración no consiste en que haya que ir para después llegar. Al celebrar una fiesta, la fiesta está siempre y en todo momento ahí. Y en esto consiste precisamente el carácter *temporal* de una fiesta: se la «celebra», y no se distingue en la duración de una serie de momentos sucesivos. (Gadamer, 2002, 102, cursiva nuestra)

Por su propia cualidad de tal, [la fiesta] *ofrece tiempo*, lo detiene, *nos invita* a demorarnos. *Esto es la celebración*. En ella, por así decirlo, *se paraliza el carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo*. (*Ibíd.*, 105, cursiva nuestra).

Si el aburrimiento se proscribe en nuestras formas de vida, ¿qué lugar ocupa, por su parte, la «fiesta» o «celebración»? Atender a este particular excedería los parámetros y temáticas escogidos para el presente trabajo; quizás incluso nos llevaría a ocuparnos de una quinta «arritmia». Quede únicamente apuntado (y pospuesto); pero vinculémoslo con esa expre-

6 Cf. Heidegger, 2007, 186. El aburrimiento profundo estriba en forzar «*al posibilitamiento original de la existencia en cuanto tal*» (*Ibíd.*, 187), a la «*libertad de la existencia en cuanto tal*» (*Ibíd.*, 192). Reiteremos una vez más –a favor de la coherencia del discurso de este artículo– que lo interesante de estas propuestas del primer Heidegger residiría en su parte “negativa”, no en la “positiva”, que, llevada a un extremo, podría incurrir en otra nueva manera de violentar la temporalidad. Similar prudencia “negativa” puede también aplicarse, por poner un ejemplo más, a las interesantes perspectivas de María Zambrano sobre la temporalidad, tal y como aparecen atendidas por Barrientos Rastrojo, J. (2012), “Caminar en/conocer la multiplicidad temporal desde el marco de la razón poética”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Nº 56, 2012, pp. 67-84.

sión utilizada por el cineasta Elías León Siminiani, ya citada antes⁷: «*producing, and rest to keep producing; producing, and rest to...*» (y así cíclicamente). Es decir, el paradigma de la *funcionalidad* también colonizaría la temporalidad de la celebración, meramente reducida al tiempo de descanso, que por definición (*to rest to...*) es así mismo funcional de cara a la continuidad de la cadena laboral-productiva. El «carácter calculador» de la cotidianidad al que se refiere Gadamer a propósito de la «fiesta» (y presente en la exposición heideggeriana sobre el aburrimiento) puede llegar a tal extremo que *el tiempo* se transforme, él mismo, en objeto de renta: en capital. Veámoslo.

2.c) El tiempo, convertido en capital. Con una meritoria clarividencia, el «uso predominante hoy del tiempo» es identificado por Lyotard (1998, 82) con los totalitarismos y su herencia. La *resistencia* operada por la filosofía y el arte se define precisamente según el filósofo francés, como vimos al final de la primera arritmia, por ser una resistencia contra ese uso telegrafiado del tiempo, contra el tiempo de las *megalópolis* de hoy, el cual se nos presenta como un tiempo «inhumano» en tanto que aplaca y olvida la infancia, lo diferente, lo salvaje (lo otro) en aras de un mejor *control* y dominio eficiente. Domesticada, la temporalidad puede devenir pasatiempo e incluso, en niveles altos y extremos de organización, puede resultar rentable, vendible.

A juicio del pensador francés, Occidente, durante buena parte de su historia, ha domado las temporalidades salvajes (lo prohibido, lo sin-sentido, lo inefable, la vida cotidiana misma de cada día) convirtiéndolas en mito, en relato. En la Modernidad, este relato tomó un rostro secularizado, o si se prefiere, científico, autofundamentado, autojustificado: era el relato de la emancipación y del progreso, un relato normativizado. Y ahora, en la época de la «condición postmoderna», la civilización lo que hace es convertir a la temporalidad misma en capital. En todo caso, en suma, de lo que se trata y se ha tratado siempre es del *dominio humano* (y en nombre de «lo humano») *sobre el tiempo* (Lyotard, 1998, 201). La temporalidad es trasmutada en información, en dato manipulable y útil, que se hace circular a través de los dispositivos de conocimiento, praxis, ocio y lucro. Sin ingenuidad, sin nostalgia; o mejor dicho: con todo residuo de nostalgia convertido en algo rentable. Recreación en el capital⁸.

Es la temporalidad de la finalidad sin fin, tecnificada; en la conciencia de que la espera es una espera *de la nada*; pero se trata entonces de buscarle rentabilidad, de calcular lo que la espera irónica (o acaso, más bien, cínica) puede rentarnos. Se le extrae rendimiento económico al tiempo, «se gana tiempo», «se gana» sobre el tiempo. El tiempo sólo es rentable en la medida que se cuantifique. Como «instante» y «acontecimiento», como «acto», se vuelve desestabilizador, o mejor, se vuelve la desestabilidad misma, se vuelve –diría Derrida– *différance* desbordante⁹. Se trata de «neutralizar» al máximo «los acontecimientos», «los

7 Vuélvase, *supra*, sobre la nota al pie nº 4, y sobre el párrafo por ella anotado.

8 Nos interesa aquí, por lo tanto, la distinción lyotardiana entre las temporalidades del mito («primitiva», por decirlo empleando la terminología propia de la «civilización») y de la *domus* (el mito es reconocido como relato, pero no por ello se lo expulsa, sino que se le reserva una presencia ética y/o estética como totalidad de sentido que «cura» o «domestica» lo *différend*, lo salvaje, lo prohibido), de una parte, y la temporalidad de la megalópolis (fin de los metarrelatos y su rima), de otro lado. En los tres casos tiene lugar un dominio de la temporalidad; sin embargo, esta domesticación llega al culmen de su agresividad coincidiendo con el cénit de la «civilización»: Cf. Lyotard, 1998, 201 y 203.

9 Véase Derrida, J. (2007). *La diseminación*. [Trad. de J. Martín]. Madrid, Fundamentos; pp. 191-192.

efectos imprevisibles», la «contingencia». En realidad el objetivo es convertir al tiempo en un banco. Las monedas, el dinero mismo, no serían, de hecho, sino tiempo cuantificado en el plano longitudinal (pasado-presente-futuro): el valor económico de la moneda aparece como cálculo del riesgo que separa una acción de su recompensa, la finalidad del fin (un fin interpretado resentidamente, no hay fin). Como cálculo *de la espera*.

Cuanto más se extiende *la distancia temporal*, más posibilidades hay de que suceda algo no esperado y, en suma, más se agrava el *riesgo*. El aumento de éste *puede calcularse* en términos de probabilidad *y traducirse, a su vez, en cantidad de moneda*. La moneda aparece aquí por lo que verdaderamente es, *tiempo reservado con vistas a prevenir lo que adviene* (...). Digamos únicamente que lo que se llama capital se funda sobre el principio de que la moneda no es otra cosa que tiempo puesto en reserva y a disposición. (...) Lo importante para el capital no es el tiempo ya invertido en bienes y servicios, sino *el aún depositado en reservas de moneda «libre» o «fresca»*, visto que esta última representa el único tiempo que puede *utilizarse* con miras a *organizar el futuro y neutralizar el acontecimiento* (Lyotard, 1998, 73, cursivas nuestras).

La espera se convierte en un fondo económico, en un capital, en fundamento (y ocasión) de la hipoteca. Pensemos en lo que ocurre hoy *día a día* y prácticamente *hora a hora* en las Bolsas de los países avanzados: esa hiper-aceleración ansiosa del tiempo unida a la cuantificación constante del *riesgo*. No solo la actualidad, sino también la sutileza del análisis de Lyotard son excelentes, y muestran una vez más el problemático divorcio entre el tiempo ontológico y el tiempo económico-político y técnico, tal que de hecho el segundo se instituye como una plena neutralización del primero.

2.d) La temporalidad universal de la Razón: el tiempo “entre algodones”. Este último agravio de la temporalidad al que nos vamos a referir, a diferencia de los anteriores, no tiene su aparición primaria inmediata en la praxis social e incluso cotidiana, sino más bien en el campo del pensamiento y la conceptualización (que, empero, no deja de ser el vigía y –a la par– el almirante de las prácticas sociales y políticas *deseadas*).

Si en algo podría estar de acuerdo Nietzsche con Kant, quizás sería en asentir que «la ligera paloma (...) podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío»¹⁰, si bien Nietzsche hubiera aplicado la metáfora del vuelo al propio Kant, y en general, a toda la historia de la metafísica, que como es sabido él quiso invertir. Ese «espacio vacío» sería para Nietzsche también un *tiempo* vacío, o quizás demasiado “lleno”: una temporalidad perteneciente al orden *trascendente* de las ideas, universal y arquetípico, en la que –por así decir– “entre algodones” se constata la “u-topía” de la identidad de la esencia. Este *chorismós* de la temporalidad, y su puesta a buen recaudo en el ámbito cartográfico de lo conceptual-trascendente, se aprecia excelentemente según Nietzsche en la génesis de los conceptos filosóficos, o dicho aún más radicalmente, se aprecia en el momento en que la filo-

10 Kant, I. (2003), *Crítica de la razón pura* (Ed. de Pedro Ribas). Madrid, Alfaguara; «Introducción», pp. 46-47, A 5-6 / B 9-10.

sofía (con la figura eminente de Platón, y su huella a lo largo de la historia) se instituye como saber conceptual, como ciencia del *eidos*, en la que *eidos* y «cosa en sí» instituyen entre sí una *adaequatio* esencial y originaria, donde el pensar puede fundar su fin máspreciado: la verdad. Así lo expresa Nietzsche en su célebre ensayo de juventud sobre el lenguaje:

La “cosa en sí” (esto sería justamente *la verdad pura*, sin consecuencias) es totalmente inconcebible y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje (...) (...). Todo concepto se forma por *equiparación* de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al *abandonar de manera arbitraria esas diferencias* individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita *entonces la representación*, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo *primigenio* a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero, por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. (...). La *omisión de lo individual y de lo real* nos proporciona *el concepto* del mismo modo que también nos proporciona *la forma*, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. (Nietzsche, 1980, 7-9, cursivas nuestras).

Es decir, la conceptualización filosófica encumbrada por el platonismo (y por la historia de la metafísica occidental, que para Nietzsche (2004, 56-58) es «la historia de un error») abre la temporalidad de «lo primigenio» –que es a su vez lo eterno y esencial, en tanto que «arquetípico» o modélico, el *eidos* de «la cosa» y de las cosas–, el tiempo de la intelección *más allá del tiempo*, que por tanto es *el tiempo de la espera* o la *nostalgia* por los conceptos/valores universales; un tiempo que, nuevamente, como vimos en la anterior “arritmia”, es llevado a “la banca”, podría decirse, aunque esta vez se trataría de la “banca metafísica” de la Razón.

Si estamos de acuerdo con estas premisas nietzscheanas, habríamos de tener prudencia con la temporalidad de “lo universal y necesario” aplicable a algunas instituciones políticas habituales, que nos llevan a hablar de «derechos humanos», «dignidad», «igualdad», «representante político», «derechos naturales», «naturaleza humana», «Democracia conforme a Derechos Humanos»,... ¿“Dónde” residen estas ideas? La pregunta, sin duda, al igual que la pregunta por posibilidad de la utopía (*u-tópos*), bajo este enfoque ontológico-político vertebrado en la temporalidad, no tendría que ver con un espacio de localización, sino *con el tiempo*: “¿en qué tiempo?” ¿Cuál es la temporalidad de esas configuraciones políticas (e, inevitablemente, ontológico-políticas)? ¿En qué “tiempos” se conjugan la «dignidad» o el «Estado de Bienestar»? ¿Cómo ordenamos hoy el tiempo con arreglo a esas *esperanzas y utopías*? ¿Cuál es la temporalidad de esas *ideas* políticas? ¿Hasta qué punto no se traiciona con la *temporalidad de la idea* a la temporalidad de «lo individual» y «lo real», como precisaba el texto de Nietzsche? ¿Cuál es, en efecto, “el punto” límite a la hora de marcarle el *tempo* a la vida pública? Aquellas ideas-instituciones políticas son conceptualizaciones a las que pretendemos adscribirles una temporalidad eterna (intemporal), en la que se las abandona para dejarlas, podría decirse, “entre algodones”.

La sospecha nietzscheana, tan influyente, por cierto, en las perspectivas sobre la temporalidad que hemos abordado en Heidegger o Lyotard, es una sospecha profunda y valiosa por varios motivos, aunque quizás conviene también modularla y sopesarla con el cuidado que exige un problema político tan delicado, en el que se ven involucrados valores políticos y morales que se han ido erigiendo como baluarte de nuestras democracias.

Así, por ejemplo, en la *fórmula* «todo ser humano tiene derecho a...» (crucial no solo en la Declaración de los Derechos Humanos, sino en las constituciones democráticas), ha de notarse que el presente de indicativo está “escondiendo” un *sano* presente de subjuntivo que yace detrás (“deseamos que todos los seres humanos tengan derecho a...”); ahora bien –y aquí ostenta gran interés la perspectiva nietzscheana–, ese presente de subjuntivo, sano en mayor o menor medida, no debiera de dejarse despistar y arrastrar, a su vez, por un imperativo comunitario que, en efecto, no tiene por qué exigir alteraciones de la temporalidad: bastaría con reconocer (sin necesidad de postular entidades universales, fuera *del tiempo*) que sin fraternidad no se puede vivir (“y en consecuencia, interpelamos el derecho a...”).

La temporalidad immanente, de la vida, la creación y las diferencias, que según Nietzsche queda sacrificada con las construcciones filosóficas y con las instituciones políticas, es también violentada en la ciencia de la Historia y en las metafísicas de la historia de la razón o el espíritu, que vienen a fundamentar un nuevo *chorismós* a nivel de temporalidad, como Nietzsche observó en la *II Intempestiva*, donde el filósofo alemán acomete una contundente crítica de las filosofías de la historia del progreso, de la emancipación, la igualdad universal, etc., que en nombre de *una* idea normativizada paralizan la creatividad de “lo otro”. «En este sentido vivimos aún en la Edad Media: la historia no es hoy sino una teología encubierta» (Nietzsche, 2010, 107-108).

También advierte Nietzsche del perjuicio de una memoria histórica que convierta a la temporalidad en una mera acumulación positivista-historicista de datos, *mero conocimiento* alejado de la vida, o desprovisto de ella (*Ibíd.*, 44, 77-78, 93-95, 116); por ello Nietzsche erige su propuesta de una temporalidad reconducida a su cauce ontológico creativo, al estilo de la temporalidad presocrática y pre-occidental del eterno retorno: como una temporalidad centrada, asumida, enfocada en su pulso «transversal y sincrónico» (Oñate, 2000), y no en un “tiempo fuera del tiempo”, un tiempo que necesite salir de sí –y dejar de ser tiempo– para encontrarse –conjugarse– pleno, como idea, *espacio*, “regazo” o “algodones” trascendentes-trascendentales.

En contrapartida, desde su “asiento” ontológico *sui generis*, y reivindicado como *inmanente* –al tiempo, y *de* tiempo–, Nietzsche divisa la temporalidad occidental como una «enfermedad» letal (Nietzsche, 2010, 68 y 135, ya citados *supra*): la confianza occidental en el progreso humano a nivel cognitivo, técnico y moral no solo resulta etnocéntrica y pretenciosa (*Ibíd.*, 84-95 y 114-129), sino que además lapida la vida y su esencial temporalidad supra-subjetiva, creativa y plural, abierta, inasible e indomable (*Ibíd.*, 67 y ss.), como replanteará Lyotard, y no categorizable ni reductible a *una única* parcela o perspectiva cognitiva *ni ético-política*, sino *abierto* como misterio ontológico por pensar y del pensar (*Ibíd.*, 129-140), como planteará e investigará luego Heidegger.

3. Conclusión. Temporalidad y política, una tarea abierta y compleja

La última “arritmia” tratada, en la que nos acabamos de detener, revela algo especialmente importante, dado que lleva el cruce entre ontología y política a uno de sus niveles de problematicidad más graves y difíciles de cara a pensar los grandes debates abiertos hoy, en los que la *temporalidad* juega un papel muy destacado, teniendo en cuenta las *discusiones sobre el valor de la historia* del pensamiento occidental –y las posibilidades de realizar un diálogo intenso con él–, así como aquellas en torno a la construcción de una filosofía de la historia y una *utopía o proyecto* políticos que no recaigan en los errores de antaño, tan denunciados por los autores con los que hemos dialogado, así como por otros como W. Benjamin o J. Derrida –en todo caso, autores comúnmente inspirados por el “nervio” de Nietzsche, y también¹¹, aunque según el autor de que se trate con más o menos puntos de fricción y polémica, por la ambición y complejidad de las profundas y abiertas propuestas de Heidegger–.

El problema de las enfermedades de la temporalidad nos lleva al terreno donde se desarrolla el crudo debate acerca de si (y en qué condiciones) los proyectos de corte neo-ilustrado y vocación universalista pueden tener visos de éxito en la elaboración de un nuevo pensar para las nuevas urgencias de los nuevos tiempos, ya en el siglo XXI, y con las rotundas sacudidas críticas realizadas contra la temporalidad de la metafísica moderna, gestadas en los contextos posthegeliano (aquí hemos atendido a Nietzsche), postnietzscheano (escogimos a Heidegger) y posmoderno (Lyotard venía perfectamente al caso), es decir, críticas que desde hace ya siglo y medio han “desnudado” las insatisfacciones de la Razón *cuando agrade a la temporalidad*.

En efecto, así habla, por ejemplo, Hegel:

La reflexión pensante es la que *prescinde de la diferencia* y fija lo universal, que debe obrar de igual modo en todas las circunstancias. (Hegel, 2005, 60, cursiva nuestra.)
La consideración filosófica no tiene otro designio que *eliminar lo contingente*. (...) Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, *que no puede poner interés en ningún fin particular y finito*, y sí solo en el fin absoluto (Ibíd., 43-44, cursivas nuestras.)

Y así lo desnuda y denuncia, con una advertencia considerablemente importante, Nietzsche, para quien cualquier hombre o mujer insertados en una filosofía de la historia (en una temporalidad) del *Geist*, al cabo

no tiene otra cosa que hacer que seguir viviendo tal y como él ha vivido hasta ahora, amando lo que ha amado, odiando lo que ha odiado, leyendo lo que ha leído...

11 Sobre lo fructífero del nexo Nietzsche-Heidegger en el campo no solo de la ontología, sino también en el de la temporalidad y en el de la política (y sobre la gran importancia y dificultad de esos respectivos campos), nos remitimos a lo enunciado por Vattimo, 2002, v. gr. pp. 7-61.

Para él sólo hay un *pecado*: vivir *de manera diferente* a como hasta ahora ha vivido (Nietzsche, 2010, 120, cursiva nuestra).

Frente a ese poder ciego de los hechos, frente a la tiranía de lo real (...), afortunadamente, la Historia también conserva la memoria de los grandes luchadores *contra la Historia*, esto es, contra ese poder ciego de lo real, exponiéndose por ello ella misma a la acusación de destacar justo como naturalezas propiamente históricas aquellas que se preocupan muy poco por el “así es”, para seguir más bien, con orgullo *jovial*, un “*así debe ser*”» (Ibíd., 113-114, cursivas nuestras).

Desnudar ese dominio de la temporalidad, como hacen Nietzsche y otros críticos del *logocentrismo*, no significa, pese a todo, haber llegado a un puerto *positivo* y definitivo, sino más bien todo lo contrario, como bien indica Vattimo al señalar que es importante no convertir las críticas de la temporalidad occidental en un eufórico “hallazgo” *positivista* (lo cual sería no solamente contraproducente, sino también –y lo que es más grave–, un contrasentido y una incoherencia), sino que hay que procurar «desmitificar la desmitificación» (Vattimo, 2010a, 128). Y ahí tenemos un interesante y apasionante reto por delante, muy complejo¹².

Recogiendo, pues, los frutos de críticas como las de Nietzsche, Heidegger y Lyotard, señalamos la *sospecha* en torno a lo lejana que la temporalidad de la forma de vida occidental y por tanto de la política occidental se mantienen con respecto a una temporalidad saludable y “al compás” de la felicidad común.

Lo importante, sea como fuere, es llegar a *preguntas* que son ineludibles para algunos de los grandes retos de los que se hace cargo la filosofía política actual, en el marco, además, de una «crisis económica» que es más profundamente una crisis *política* y que a juicio de los filósofos atendidos antes no sería una crisis ocasional, sino que pertenecería al «modo de ser» de la civilización occidental y sus conjugaciones del tiempo, una cultura que *per se* incurre en agresiones a la temporalidad.

Es decir, el objetivo es hacer de la política una *cuestión* urgente en tanto que problema *filosófico* denso, *ontológico*. Si fallan las democracias es tal vez debido a un problema de «*arritmia*»: no estamos sabiendo vivir el tiempo ni ordenarlo juntos. Y si, a la inversa, nos esperamos con la promesa del progreso de la civilización, tal vez la clave de ello resida en una «*corazonada*»: un espejismo en el tiempo (otro problema de «ritmo» vital y/u ontológico, en la línea de lo que hemos delineado a través de la metáfora del “tiempo entre algodones”).

Para Lyotard, como para Heidegger y Nietzsche, es crucial incidir en que la historia de occidente ha sido la historia del dominio del tiempo. Tan profunda ha sido la alteración, agresión y pérdida de la temporalidad que los medios para resituarla en nuestras vidas parecen ser amenazadores también: hablar de “reapropiación del tiempo” justo nos insertaría en una *arritmia* y un abuso que ya fueron suficientemente condenados por Horkheimer, Adorno,

12 Así, por ejemplo, si anteriormente hacíamos hincapié en la importancia de buscar un *nuevo* pensar para las *nuevas* urgencias de los *nuevos* tiempos, también hemos de ejercer una crítica ontológico-política de la temporalidad que no deje de preguntarse qué se entiende por “lo nuevo” (en el pensar, en el urgir, y más aún, en el tiempo o la historia). El problema y la dificultad de estas cuestiones son sobradamente graves, y solicitan una *exégesis* prudente, equilibrada y –valga la ironía– de ritmo lento.

Derrida, o Sloterdijk. Precisamente de lo que se trata es de no dominar (el tiempo), de no caer en nuevas domesticaciones normativas.

Ahora bien, el asunto no es sencillo, ni en el plano cotidiano ni en el teórico. Sin duda hemos de ser prácticos: vivimos en sociedad, y tenemos que hacer política y políticas. Pero, precisamente por ello, la exégesis ontológica es quizá no fundamentadora, pero sí *fundamental*. En la línea limítrofe entre *physis* y *nomos* está tal vez la clave, muy difícil, y ahí despunta el problema de la temporalidad, en ese paso al *nomos*. ¿Necesita la temporalidad viva encauzarse en sendas unidireccionales que le presten su cauce? ¿Necesita el *tempo* de la vida que haya algo o alguien que lo marque? ¿Cuál es la forma de poder-política que *sintoniza* con la temporalidad de las vidas humanas, o incluso, dicho en términos *universales*, que sintoniza con “lo humano”? ¿Puede la temporalidad de lo vivo acontecer sin dominio ni violencia? ¿Son posibles el *ser* del tiempo y la *temporalidad* del ser al margen del *sentido* (dignidad, paz, igualdad, libertad,... –ideas secularizadas del “reino de Dios”, como planteaba Nietzsche, según vimos–)? ¿Se puede hacer de la política un baile (Gadamer hablaba, recordemos, de «fiesta»)? ¿Cómo marcar el paso? ¿Cómo marcar el *tempo* político sin renunciar al compás de la vida y el ser, sin trascenderlos, sin *dominarlos*?

La pregunta por la política es una pregunta por el poder y la vida, y en consecuencia, es una pregunta por el ser y su pulso: el tiempo.

Bibliografía

- DERRIDA, J. (1994), “Nos-otros griegos”, en: Cassin, B.: (ed.): *Nuestros griegos y sus modernos* [Trad. de I. Agoff]. Buenos Aires, Manantial, pp. 183-199.
- FREUD, S. (2000), *El malestar en la cultura y otros ensayos* [Trads. R. Rey Ardid y L. López-Ballesteros]. Madrid, Alianza.
- GADAMER, H.-G. (2002), *La actualidad de lo bello* [Trad. de Antonio Gómez Ramos, Introducción de Rafael Argullol]. Barcelona, Paidós.
- HEGEL, G. W. F. (2005), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [Prólogo de J. Ortega y Gasset, trad. y Advertencia de J. Gaos] Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2001), *El ser y el tiempo* [Trad. de J. Gaos]. Madrid, FCE.
- (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* [Trad. de Alberto Ciria]. Madrid, Alianza.
 - (2011) *Tiempo y ser* [Introducción de Manuel Garrido, Trad. de M. Garrido, J. L. Moli-nuevo y F. Duque]. Madrid, Tecnos.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH. (2005), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [Introducción y trad. de Juan José Sánchez]. Madrid, Trotta.
- LYOTARD, J.-F. (1998), *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. [Trad. de Horacio Pons]. Buenos Aires, Manantial.
- MARCUSE, H. (2008), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [Trad. de Antonio Elorza]. Barcelona, Ariel.
- NIETZSCHE, Fr. (1980), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [Trad. de Luis M. Valdés]. Valencia, Cuadernos Teorema (Univ. de Valencia).
- (2001) *La ciencia jovial* [Ed. de Germán Cano]. Madrid, Biblioteca Nueva.
 - (2004) *Crepúsculo de los ídolos* [Ed. de A. Sánchez Pascual]. Madrid, Alianza.

- (2010) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* [Ed. de Germán Cano]. Madrid, Biblioteca Nueva.
- ONATE, T. (2000), *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Alderabán.
- (2010) *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad, II)*. Madrid, Dykinson.
- SIMMEL, G. (1986), “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* [Trad. de Salvador Mas]. Barcelona, Península, pp. 247-262.
- SLOTERDIJK, P. (2004), *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger* [Trad. de Teresa Rocha Barco]. Madrid, Siruela.
- VATTIMO, G. (1995), *Más allá de la interpretación* [Introducción de Ramón Rodríguez, trad. de Pedro Aragón Rincón]. Barcelona, Paidós.
- (2002) *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* [Trad. de J. Carlos Gentile]. Barcelona, Península.
- (2010a) *La sociedad transparente* [Ed. de Teresa Oñate]. Barcelona, Paidós.
- (2010b) *Adiós a la verdad*. [Trad. de M. Teresa d’Meza]. Barcelona, Gedisa.
- (2012) *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. [Trad. Miguel Salazar]. Barcelona, Herder.

La relación entre derecho, técnica y guerra en el pensamiento de Carl Schmitt

The relation between Law, Technique and War in Carl Schmitt's thought

GERARDO TRIPOLONE*

Resumen: En el presente trabajo identificamos una posible contradicción en la obra de Carl Schmitt y proponemos una interpretación que la subsanaría. Por un lado, Schmitt fue crítico de la pérdida de una «Idea política» en favor del progreso técnico. Por el otro, añoraba el *Ius Publicum Europaeum* y la ordenación mundial que éste había logrado. Sin embargo, el *Ius Publicum Europaeum* fue un producto de la modernidad, era del auge de la técnica y de pérdida de la Idea política católico-medieval. Según nuestra interpretación, esta aparente contradicción tiene solución: el *Ius Publicum Europaeum*, a pesar de ser un producto de la modernidad, constituye el último intento del Derecho por ser el *Kat-echon* de la Historia.

Palabras claves: Carl Schmitt, derecho, técnica, guerra.

Abstract: In this paper we identify a possible contradiction in Carl Schmitt's works and propose an interpretation that would remedied. On one hand, Schmitt was critical of the loss of «Political Idea» in favor of technique progress. On other hand, Schmitt longed the global order of *Ius Publicum Europaeum*. However, *Ius Publicum Europaeum* is a product of modernity, age of technique boom and loss of Medieval-Catholic Idea. According to our interpretation, this apparent contradiction can be solved: the *Ius Publicum Europaeum*, despite be a product of modernity, was the last attempt of the Law to be a *Kat-echon* of History.

Key words: Carl Schmitt, law, technique, war.

«La religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza».

Carl Schmitt.

Fecha de recepción: 25/07/2013. Fecha de aceptación definitiva: 10/09/2014.

* Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet). Doctorando en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Tesis: "*Carl Schmitt y el factor espacial del derecho internacional*". Docente del Departamento de Ciencias Jurídicas, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.
Email: gerardo.tripolone@gmail.com

1. Introducción

El principal problema de la técnica es, para Carl Schmitt, la desespacialización política que produce; el desasentamiento global, la desterritorialización de la vida social.¹ Cuando Inglaterra se decidió por la existencia marítima no sólo se convirtió en la gran dominadora del mar, también produjo un total «des-asentamiento» de la técnica.² Como dijo Hegel, el elemento principal del progreso técnico es el navío que surca los mares sin lugar fijo, sin posibilidad de asentarse. Marx agregó que el capitalismo, con su progreso técnico incesante, penetra en todas las naciones derribando todas las fronteras.

Un enemigo central de Schmitt fue esa técnica deslocalizada. Producto de una modernidad que se entregó a su supuesta potencia neutralizadora, tomó al mar como elemento y abandonó la tierra firme. En el mar, dice Schmitt, no pueden fijarse límites ni crear un orden jurídico: «El *mar* no conoce [la] unidad evidente de espacio y derecho, de ordenación y asentamiento».³

Pero la técnica es también un agente dañino de la Idea política. En *Catolicismo y Forma política* Schmitt aborda el concepto de *Repräsentation*: representación no en sentido jurídico-privado, ni tampoco en sentido de «representantes del pueblo» elegidos por el voto.⁴ *Repräsentation* en el sentido en que el Papa es vicario de Cristo y representante de la Iglesia. Tiene la dignidad suficiente para sostener en el seno de la Iglesia la *complexio oppositorum*, es decir, todas las contradicciones que una institución es capaz de contener. Sin embargo, esas contradicciones no impiden reconocer la autoridad del Papa. Esa era la Idea política que, para Schmitt, hacía sostenible en el tiempo el poder de la Iglesia: «Con todo cambio de la situación política cambian aparentemente todos los principios, excepto uno: el poder del Catolicismo».⁵

Las reflexiones que vinculan técnica y desespacialización política constituyen momentos sumamente atrapantes de la obra del jurista alemán. Sin embargo, hay una zona oscura en el pensamiento schmittiano sobre este tema que quisiéramos analizar en estas páginas. En el momento en que se pone en tensión progreso técnico, cambio en el concepto de guerra y derecho, surge una (aparente) contradicción que es necesario resolver.

Schmitt, como se sabe, reivindicaba la configuración político-jurídica del *Ius Publicum Europaeum*. Al contrario del derecho internacional surgido con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, el antiguo derecho de gentes centrado en Europa era, para el jurista, una

1 Ocaña, E., «Carl Schmitt: Topología de la técnica», *Daímon* (Murcia), n° 13, Julio-Diciembre 1996, p. 35.

2 Pardo, C., «Estudio preliminar», en: C. Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, edición, estudio introductorio y traducción Celestino Pardo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011, p. CLXVIII.

3 Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974, p. 13. [Se cita por la versión en alemán, no obstante, las traducciones han sido corroboradas con la realizada por Dora Schilling Thon publicada en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979].

4 Para los diversos sentidos del concepto de «representación en Schmitt» véase Weber, S., «El principio de representación en *Catolicismo romano y Forma política* de Carl Schmitt», *Deus Mortalis* (Buenos Aires), n° 4, 2005, pp. 381-399.

5 Schmitt, C., *Catolicismo y Forma política* [1923], trad. Carlos Ruiz Miguel, Areté grupo editor, Buenos Aires, 2009, p. 49.

ordenación clara y previsible, ya que mantenía una precisa identificación de espacios, a la par que limitaba la guerra impidiendo la aniquilación del enemigo.

Ahora bien, esa ordenación fue un producto de la modernidad y, más específicamente, de la creación de los Estados modernos y de la caída del Imperio Medieval Católico. El *Ius Publicum Europaeum*, tan venerado por Schmitt, es el resultado de una era de tecnificación incesante, secularización y pérdida de la Idea católica. ¿Cómo puede conciliarse el rechazo de Schmitt al progreso técnico que le quita lugar a la Idea política y la añoranza del jurista alemán por la ordenación del *Ius Publicum Europaeum*? Es que, según Enrique Ocaña, es justamente en el «solar del Estado moderno» donde Schmitt localiza histórica y conceptualmente el problema de la técnica,⁶ justamente en el mismo momento en que se gestaba la nueva ordenación jurídico-internacional tan admirada por el pensador de Plettenberg.

¿Cómo es posible añorar la Idea política católica a la par que se aprecia con tanto énfasis un producto central de la modernidad secularizada? ¿Cómo conciliar el «canto anti-moderno» que constituye, según Celestino Pardo, el pensamiento schmittiano⁷ con su añoranza de la ordenación del antiguo *Ius Publicum Europaeum* y del poder del Estado moderno?

Esta es una pregunta que, hasta lo que hemos podido indagar, no ha sido planteada ni menos respondida en la literatura sobre Carl Schmitt. Sin embargo, nos parece central para entender el pensamiento del jurista alemán. En estas páginas quisiéramos aportar una posible solución a la aparente aporía. Según nuestro parecer, este problema filosófico-político puede resolverse abordando lo que para Schmitt es el «núcleo de las cosas»: la guerra.⁸

El jurista, sobre todo luego de la Segunda Guerra Mundial, describió en profundidad cómo estaba configurado el antiguo derecho de gentes surgido con posterioridad a la caída del Imperio Medieval Católico. Tres rasgos centrales tenía aquél orden jurídico: clara ordenación del espacio; equilibrio entre los Estados europeos; y, por último, guerras limitadas entre potencias europeas e ilimitadas cuando un Estado europeo conquistaba «territorio libre» (todo lo no-europeo).⁹

Este último rasgo es el más importante en este punto: la guerra estaba limitada entre potencias europeas. Según Schmitt, nadie buscaba la aniquilación del enemigo en la batalla. La guerra estaba permitida pero no para destruir totalmente al enemigo. Lo que se buscaba era hacer cumplir por la fuerza el interés de un Estado, pero no hacer desaparecer al contendiente.

Esta limitación de la capacidad destructiva de la guerra es, según Schmitt, el gran logro del *Ius Publicum Europaeum*. Esto sólo fue posible porque existía todavía en los siglos XVII y hasta fines del XIX una Idea política que, aunque no cristiana, era clara y precisa. Esta Idea política consistía en sostener una ordenación espacial del mundo que distinguiera los territorios y que limitara la guerra entre potencias europeas. Mantener esa ordenación era la Idea política del *Ius Publicum Europaeum* y lo logró durante dos siglos y medio.

Según la interpretación del pensamiento schmittiano que propondremos aquí, para el jurista alemán, el cumplimiento de esa Idea política fue el último intento del Derecho por

6 Ocaña, E., *op. cit.*, p. 27.

7 Pardo, C., *op. cit.*, p. CLX.

8 Schmitt, C., *Conceptos y posiciones en la guerra con Weimar-Ginebra-Versalles*, en: H. O. Aguilar (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 143.

9 Hemos analizado el pensamiento jurídico internacional de Schmitt en Tripolone, G., "La doctrina de Carl Schmitt sobre el Derecho Internacional", *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, UNAM, Vol. XIV, 2014.

detener el avance técnico desenfrenado. Allí radica la verdadera importancia de aquella ordenación jurídica en el conjunto del pensamiento de Carl Schmitt. El *Ius Publicum Europaeum* no era, para nuestro autor, una etapa más en la historia del derecho internacional. Su caída no implicó, como explican los historiadores de esta rama jurídica, una democratización y un avance hacia un mundo más justo e igualitario. Con la caída del *Ius Publicum Europaeum*, para Schmitt, el progreso tecnológico se volvió el único objetivo de la política. Sólo entendiendo al *Ius Publicum Europaeum* como una ordenación destinada a evitar el avasallamiento de la Idea política por la técnica, sólo entendiéndolo como el *Kat-echon* de la historia en la modernidad, se resuelve la aporía de Carl Schmitt que explicitamos más arriba.

2. De la limitación de la guerra en el *Ius Publicum Europaeum* a la aniquilación del enemigo

El fin de la Guerra de los Treinta Años (guerra que en sus inicios fue de religión) marca el comienzo de una etapa que en el derecho internacional se conoce como el *Ius Publicum Europaeum*. La disolución del antiguo Imperio Cristiano de la Edad Media (proceso que había comenzado mucho antes de la Paz de Westfalia), afianzó una comunidad europea de Estados soberanos delimitados territorialmente. Entre las características más importantes de este nuevo derecho de gentes, se destacan la soberanía absoluta reconocida por la comunidad internacional y el equilibrio de poder entre naciones.

Para Carl Schmitt, el derecho de gentes del *Ius Publicum Europaeum* buscaba mantener una ordenación internacional sustentable en el tiempo. El *statu quo* que debía sostenerse era el del equilibrio entre las potencias europeas, lo cual no impedía los cambios territoriales que no alterasen sustancialmente dicho equilibrio. En teoría, ningún Estado podía erigirse en dominador sobre los demás y todos juntos bregaban por el mantenimiento de ese equilibrio.¹⁰ Los nuevos Estados soberanos tenían un objetivo claro en las relaciones internacionales: mantener el equilibrio dentro de Europa haciendo que las desigualdades no sean lo suficientemente grandes como para alterar el orden jurídico internacional.

Ese equilibrio contrastaba con el desequilibrio entre Europa y América recientemente descubierta. Siendo un derecho internacional euro-céntrico, las potencias europeas tomaban al Nuevo Mundo como una tierra de nadie a conquistar, partir y dividir entre los Estados. Todo lo no europeo era ajeno a ese «equilibrio» y el territorio fuera de Europa era territorio libre para la conquista. Esta visión europea de superioridad (superioridad espiritual, diría Hegel y lo tomaría también Schmitt), al menos en parte, mantuvo cohesionada a Europa bajo el mismo régimen jurídico internacional.¹¹

10 Sin embargo, hay que dejar sentado lo que dice Ramón Campderrich: «Este igual *status* [entre Estados] se combinó, un tanto contradictoriamente, con la atribución a algunos estados soberanos de un papel tutelar sobre el sistema europeo de estados soberanos». En definitiva, «este principio nunca fue muy efectivo, ya que siempre hubo estados más poderosos y fuertes que otros, grandes potencias que nunca se privaron de intervenir en la situación política de otros estados o, incluso, de destruir a otros estados –como sucedió con los sucesivos reparatos de Polonia a fines del siglo XVIII–.» (Campderrich Bravo, R., *Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt (1919-1945)*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003, p. 11 n. 29 y 30. El autor ha publicado su tesis bajo el título *La palabra del Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Trotta, Madrid, 2005).

11 «El sentido y la esencia del derecho internacional cristiano europeo, su ordenamiento fundamental, radican precisamente en el *reparto* de las nuevas tierras» (Schmitt, C., *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia*

Esta cohesión no se perdía por las guerras entre naciones, que estaban permitidas por el *Ius Publicum Europaeum* y que eran muy frecuentes. Estas guerras enfrentaban a potencias europeas por territorios o intereses europeos y también por el dominio de los territorios libres (todo lo no-europeo). Sin embargo, estas batallas, algunas de las cuales eran muy duras y desgastantes, no hacían perder conciencia de lo común. La guerra era parte de las opciones que los Estados tenían para resolver sus conflictos, pero reconociendo los beligerantes la existencia política del enemigo y la imposibilidad de aniquilarlo. Por más cruentas que hayan sido las batallas, por lo menos hasta las guerras napoleónicas (hiato en la historia del *Ius Publicum Europaeum*, repuesto recién en el Congreso de Viena de 1815), en ninguna guerra se buscaba la aniquilación del enemigo, sino sólo imponer los intereses propios.¹²

Las guerras terminaban con la «capitulación» del enemigo, nunca con la fórmula impuesta por los Unionistas a los Confederados luego de la Guerra Civil Norteamericana: «*unconditional surrender*». «*Surrender*» es un término extraído del derecho mercantil que significa cesión, transferencia. Abraham Lincoln lo utilizó porque los Estados Confederados de América dejaron de existir al fin de la Guerra de Secesión.¹³

Por el contrario, al finalizar las guerras anteriores a la Primera Guerra Mundial (al menos entre potencias europeas), los Estados derrotados firmaban una «capitulación», que no implicaba el cese de la existencia del otro Estado. Sin embargo, luego de la Primera Guerra Mundial, la «*unconditional surrender*» pasó a ser fórmula canónica que, aunque podría aceptarse en una guerra civil donde la única posibilidad de salida es la destrucción del enemigo, es totalmente ajena a la tradición del derecho internacional moderno. Sin duda, esto estaba mostrando un cambio importantísimo en el orden político-jurídico mundial.

Es este cambio en la forma de entender la guerra y su finalización, el más importante a la hora de comprender lo que nos interesa en este trabajo del pensamiento de Carl Schmitt. Schmitt fue un jurista por demás lúcido en sus análisis y que vivió consciente la caída del antiguo *Ius Publicum Europaeum*. En reemplazo de este orden jurídico, según el profesor alemán, surgió un nuevo derecho internacional público que sólo en las formas era más democrático y respetuoso de los derechos humanos. Según Schmitt, este nuevo orden jurídico mundial estaba guiado por objetivos económicos e imperialistas ocultos bajo rostros humanitarios. Este nuevo derecho de gentes, como se sabe, no pudo contener la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial ni las guerras totales, discriminatorias y de aniquilación que le sucedieron y que todavía hoy vivimos.¹⁴

universal [1942], trad. Rafael Fernández-Quintanilla, en: H. O. Aguilar (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 375; ver también: Schmitt, C., *Der Nomos der Erde...*, loc. cit., p. 36).

12 Véase, Bellamy, A., *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*, trad. Silvia Villegas, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 128: durante los siglos XVII a XX, las guerras eran legales siempre, y por tanto «los soberanos iniciaban guerras frecuentemente pero limitadas [...] libradas por ejércitos reducidos formados por voluntarios, oficiales y mercenarios, y tenían un impacto reducido en la vida doméstica».

13 Traverso, E., *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, trad. Miguel Ángel Petrecca, Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 79.

14 Es esta anticipación a fenómenos actuales lo que explica, en parte, el rebrote de estudios sobre Schmitt, sobre todo en la literatura anglosajona. Véase, Odysseos, L. y Petito, F., «Introducing the international theory of Carl Schmitt: international law, international relations and the present Global Predicament(s)», *Leiden Journal of International Law*, I.9, 2006, p. 1-7. Sin embargo, otros autores consideran que casi ningún aporte

Este nuevo orden jurídico mundial permitió que la técnica se convirtiese en el único motor de la humanidad. Fue ese avance técnico lo que permitió, en última instancia, la aniquilación sin límite del enemigo. La Modernidad había abandonado el ideal teológico de la Edad Media que Schmitt añoraba. Es en los siglos del Renacimiento que comienzan los avances tecnológicos que sin duda repercuten o se generan en y para la guerra.¹⁵ Sin embargo, a la par que la capacidad dañina de las armas aumentaba, el derecho internacional limitaba el uso de la fuerza y, de esta manera, limitaba la técnica: si no se puede destruir totalmente al enemigo, no se necesitan armas de aniquilación.

Con el fin del *Ius Publicum Europaeum*, según nuestra interpretación del pensamiento schmittiano, el jurista alemán veía la pérdida absoluta de aquella limitación a la técnica. Al ser el progreso técnico, en palabras de Ernst Jünger, la Iglesia popular del siglo XX,¹⁶ éste es libre de crear armas capaces de aniquilar territorios completos. Schmitt veía que ningún orden jurídico internacional era capaz de limitarlo.

Según el jurista alemán, se había perdido la consciencia de lo común en el orden mundial que limitaba la agresión, como sí había durante el *Ius Publicum Europaeum*.¹⁷ Ése orden jurídico mundial sí logró detener, hasta un cierto momento y siempre que las guerras eran entre Estados europeos, el avance técnico que luego llevaría a la guerra de aniquilación.¹⁸ El derecho internacional posterior no logró hacerlo. De allí la crítica a la Sociedad de las Naciones y a toda pretensión de ordenamiento jurídico-mundial que le siguió: no crearon ninguna ordenación capaz de reemplazar a la anterior que limite la guerra.

Los cráteres lunares de Verdún y del Somme, las máquinas de muerte Nazis y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, son sólo una muestra de la capacidad técnica de destrucción de los hombres por otros hombres que se abrió cuando la guerra dejó de limitarse. Para el orden mundial actual la limitación de la guerra es imposible. No existe en el derecho internacional actual la posibilidad de limitar el avance arrollador de la técnica en capacidad de destrucción y aniquilación. De hecho, no hay posibilidad de que se acepte tal cosa. La búsqueda persistente de acabar con los criminales «peligrosos para la humanidad» y la emergencia y excepcionalidad permanente en la que vivimos (descrita por Benjamin hace casi un siglo y analizada más recientemente por Giorgio Agamben), impiden cualquier limitación al potencial bélico.

No importa lo que diga la Carta de Naciones Unidas ni los tratados internacionales de derecho humanitario. Hoy en día, al ser toda confrontación «la última guerra de la huma-

puede extraerse del pensamiento internacional de Schmitt. Véase, Elden, S., «Reading Schmitt geopolitically. *Nomos, Territory and Großraum*», *Radical Philosophy*, n° 161, May/June 2010, pp. 18-26.

15 Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social. (Siglos XV a XVII)*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, t. II, pp. 521-526.

16 Jünger, E., «La movilización total», en: E. Jünger, *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p. 93.

17 Morgenthau parece coincidir en este análisis, ya que, según su visión, es la conciencia de lo común la única razón por la que el derecho internacional puede limitar la guerra (ver Morgenthau, H., «The twilight of international Morality», *Ethics and international journal of social, political, and legal philosophy*, vol. 58, No. 2, pp. 87-89).

18 «La técnica, porque multiplica la fuerza militar de los Estados, impulsa el salto a la guerra total ya que ante el riesgo, el miedo a la derrota, ninguno de los contendientes deja de servirse de todos los medios con que cuenta, que tenga a su disposición» (Pardo, C., *op. cit.*, p. CXCVI).

nidad» que acabará con los criminales del mundo, éstas se convierten en guerras de aniquilación total donde es necesario utilizar el máximo poder de muerte contra aquellos que subvierten el orden mundial establecido.

3. Del enemigo al criminal

Es obvio que durante el *Ius Publicum Europaeum* en las guerras se buscaba imponer por la fuerza los intereses propios de cada Estado beligerante.¹⁹ Sin embargo, no se tomaba al enemigo como un criminal que estuviese en falta: «criminal», término que aparecerá en el derecho internacional recién en el siglo XX para intentar juzgar al Káiser Guillermo II y para juzgar con éxito a los jefes Nazis, es un concepto propio del derecho penal que se consideraba ajeno al derecho inter-estatal.

Así fue, según Schmitt, desde el siglo XVII hasta el XX. El *Ius Publicum Europaeum* permitía la guerra pero la limitaba. La posibilidad de la guerra era absoluta y, por ende, se admitía la hostilidad más extrema. Sin embargo, se reconocía un *ius in bello* que impedía las guerras totales y de aniquilación. La posibilidad de una tal limitación se da únicamente por el reconocimiento mutuo de igualdad entre las potencias europeas:

«La igualdad de los soberanos —escribe Schmitt en *El nomos de la tierra*— los convierte en *partenaires* de guerra con derechos idénticos y evita los métodos de guerra de aniquilación».²⁰

Así fue, según Schmitt, hasta la Primera Guerra Mundial. Ahora bien, la legitimación del enemigo presupone, como dijimos, que no se lo considere como «inmoral» o «criminal». Es por esto que, en el antiguo derecho de gentes, la justicia de la guerra no estaba en «la concordancia con determinados contenidos de normas teológicas, morales o jurídicas», sino en la «calidad institucional y estructural de las formaciones políticas».²¹ La formalidad y la *calidad* del enemigo define la guerra: el *Iustum bellum* es la guerra entre *iusus hostis*.²²

19 La guerra era, como la definía Clausewitz, un «duelo» [*Zweikampf*] pero en una escala más amplia (Von Clausewitz, K., *De la guerra*, trad. R. W. de Setaro, Editorial Labor, Buenos Aires, 1984, p. 37). De la misma manera la define Schmitt en *Der Nomos der Erde...*, *loc. cit.*, p. 113.

20 Schmitt, C., *Der Nomos der Erde...*, *loc. cit.* p. 114.

21 *Ibidem*, pp. 114-115. Hay que recordar que hasta la llamada escolástica española se seguían buscando argumentos de justicia para las guerras. Por ejemplo, Francisco de Vitoria hablaba de guerra legítima cuando los Estados actuaban como delegados del orbe en contra de acciones injustas de otros Estados. Vitoria estaba absolutamente influenciado por el derecho de gentes medieval y, por tanto, su argumentación de la guerra justa se enmarca en la «argumentación teológico-moral y eclesiástica» (Maldonado Simán, B., «La guerra justa de Francisco de Vitoria», *Anuario Mexicano de Derecho Internacional* (México), vol. VI, 2006, p. 698).

Esto se pierde bastante cuando Grocio, a pesar de traer a colación cuestiones del antiguo concepto de guerra justa, le da una importancia fundamental a la declaración formal de guerra por parte de la autoridad. Con esto, según Truyol y Serra, Grocio se convierte en el iniciador de un «concepto no discriminatorio de la guerra, haciendo de ella una institución de derecho de gentes cuya legitimidad se hará depender de una legalidad vinculada a determinadas formas» (Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 162).

22 Schmitt, C., *Der Nomos der Erde...*, *loc. cit.*, p. 124.

La limitación de la guerra, en clave schmittiana, se deduce también de la primacía del Estado moderno por sobre cualquier otra entidad. Sólo el Estado tiene el monopolio de la violencia y sólo el Estado tiene el monopolio de la decisión, no sólo sobre el estado de excepción –como dice nuestro autor en *Teología política*–²³, sino también sobre la determinación de quién es amigo y quién enemigo.

Estamos hablando de la determinación propiamente política de Carl Schmitt, punto neu-rálgico de la obra del jurista alemán. La decisión entre amigos y enemigos, según Schmitt, el núcleo y presupuesto de la política, lleva ínsita la posibilidad de la guerra. No es que la política sea la guerra o que tenga como *objetivo* la guerra. Lo que sucede es que la guerra es un «presupuesto» a tener siempre en cuenta.

Puede suceder que en algún momento en las relaciones internacionales –esfera propia de la «alta política»–, se dé el caso extremo y se tenga que llegar a la excepcional situación de guerra.²⁴ Allí radica lo central de *El concepto de lo político*: bajo las decisiones políticas late siempre la posibilidad del enfrentamiento más extremo que es la guerra. Lo que marca el límite de lo político es la decisión sobre quién es el enemigo a enfrentar y quién el amigo.

Esta determinación de lo que es propiamente político implica la aceptación de la guerra por parte de los pueblos. Por más indeseable que sea (como aclara Schmitt que es la guerra²⁵), puede suceder y hay que tenerla en cuenta. Siendo inevitable el conflicto, lo que queda por hacer es limitarlo. Acotarle su capacidad destructiva. Esa era una de las más importantes ventajas del *Ius Publicum Europaeum*.

4. El *Kat-echon* del mundo: Idea política, técnica y derecho

Sin embargo, hay algo que es importante tener en cuenta. El pensamiento de Carl Schmitt no puede escindirse de su filosofía de la historia que está irremediabilmente ligada a la teología. Esta tesis va claramente en contra de la sostenida por autores como Jean-François Kervègan, para quien Schmitt intenta desterrar lo teológico del problema del *Ius Publicum Euroaeum*.²⁶ En el artículo citado, el profesor de la Université Paris I hace un estudio sobre el problema de la teología política en Schmitt. La tesis central del artículo es que ser un «teólogo de la jurisprudencia» es tomar partido por la legitimidad, aun cuando se tenga que ir en contra de la legalidad. El verdadero debate en la filosofía del derecho no sería iusnaturalismo vs. iuspositivismo, sino legalidad vs. legitimidad. Si se quiere ser, como Schmitt, un «teólogo de la jurisprudencia», en ese debate se debe tomar partido por la legitimidad.²⁷

23 Schmitt, C., *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía* [1922], en: H. O. Aguilar (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de cultura económica, México, 2004, p. 28.

24 Schmitt, C., *El concepto de lo político* [versión de 1963], trad. Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp. 58. Más adelante Schmitt argumenta lo siguiente: «No hay que entender por lo tanto que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que toda acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra» (*ibidem*, p. 63).

25 «[L]a guerra y la revolución no son nada “social” ni “ideal”» (*idem*).

26 Kervègan, Jean-François, «¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?», *Deus Mortalis* (Buenos Aires), n° 8, 2009, pp. 99-100.

27 *Ibidem*, pp. 105-106.

Más allá de esta tesis –discutible de por sí– lo que verdaderamente nos importa de Kervègan es rebatir su postura según la cual el pensamiento sobre el derecho internacional de Carl Schmitt estaría desligado de la teología. Para el profesor francés, esta es la tesis que más problemático hace el concepto de teología política en Schmitt: ¿cómo se puede ser un «teólogo de la jurisprudencia» a la par que se rechaza la teología en el orden internacional?²⁸

Kervègan hace, según nuestra interpretación, una lectura errónea de la historia y de la obra de Schmitt. Argumenta, citando *Der Nomos der Erde* que lo que Schmitt buscaría en el *Ius Publicum Europaeum* es el carácter neutralizador del Estado moderno, que terminó con las guerras de religión y acabó con la guerra justa, concepto que también sería teológico.²⁹ Es decir, Schmitt estaría reivindicado el primado de la política moderna, en principio secularizada y que acabó con las guerras de religión, por sobre una política teologizada que irremediamente se vuelve hostil hacia la otra religión.

Si ese fuese este realmente el pensamiento de Schmitt, su postura no sería más novedosa que la interpretación de cualquier manual de Teoría del Estado respecto al surgimiento del Estado moderno. Como veremos más adelante, el *Ius Publicum Europaeum* cumple una función mucho más importante que el de ser el sistema que acogía a los Estados modernos, agentes neutralizadores de las guerras de religión.

Otra postura que separa la teología del pensamiento internacional de Schmitt es la de William Hooker. En efecto, en su libro *Schmitt's International Thought* también rechaza la posición «histórico-escatológica» que adopta el jurista alemán. En la introducción, Hooker afirma que esa posición resulta un «enigma estéril» («*sterile conundrum*») en el que Schmitt se coloca entre una «ultra-reaccionaria defensa de la defectuosa forma de Estado y una apocalíptica anticipación de la unidad mundial».³⁰ Es por esto que, por más que Hooker extraiga elementos valiosos del pensamiento de Schmitt, desecha la vinculación con su pensamiento teológico.

Para nosotros, separar ambas esferas imposibilita la comprensión de la tesis schmittiana sobre el orden mundial. No pueden separarse y, si el pensamiento teológico hace que toda su teoría sea rechazable, pues entonces deberá asumirse ese extremo, porque escindirlos es imposible. Para nosotros sí existe una relación entre lo teológico en Schmitt y el derecho internacional. Esa relación no podía no estar presente, ya que la teología es quizás una de las pocas cosas que el jurista alemán no abandona nunca en toda su producción intelectual. No hay porción de la obra schmittiana que no esté atravesada por lo teológico y por su catolicismo.

Es desde esta clave que puede entenderse algo central en sus reflexiones sobre el tema planteado en este trabajo: el concepto de *Kat-echon*. Este concepto es eminentemente teológico: *Kat-echon* es la fuerza histórica que detiene la venida del anticristo. La *Respublica Christiana*, es decir, el Imperio medieval cristiano que dominaba Europa Occidental

28 El autor con el que polemizamos comienza su artículo contraponiendo dos frases en apariencia contradictorias de Schmitt. La primera afirma que «yo [Schmitt] soy un jurista y no teólogo». En la segunda, Schmitt establece que «yo soy un teólogo de la jurisprudencia» (*ibidem*, p. 91).

29 *Ibidem*, pp. 99-100.

30 Hooker, W., *Carl Schmitt's International Thought. Order and Orientation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 4.

bajo el mando de los reyes germánicos era, según Schmitt, el *Kat-echon* de la historia: era quien evitaba que el mundo se perdiera por la venida del anticristo.³¹

Ese Imperio cayó y dejó el paso a los Estados modernos que son el resultado de la secularización de la política y de la vida social. Si los Estados ya no son confesionales, entonces difícilmente puedan ser portadores del *Kat-echon*, de la fuerza histórica capaz de retardar el anticristo. Desde un punto de vista teológico-político, este es el problema interpretativo que quisiéramos responder aquí. El Estado sería, a partir de la modernidad, un producto técnico sin sustento teológico. El mismo Schmitt lo pone de manifiesto en *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. El Estado es

«el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo [...]. En este tipo de Estado no sólo se da ya el supuesto sociológico e histórico de la época técnica industrial siguiente, sino que él mismo es obra típica y aun prototípica de la nueva época técnica».³²

En parte es por este hecho que a Schmitt le interesó la obra de Thomas Hobbes. En su libro sobre el *Leviathan*, nuestro autor aclara que, para el filósofo inglés, la imagen del Leviatán representa: una bestia bíblica, un gran hombre, un dios mortal y una máquina.³³ Esta última caracterización es la que más nos importa: el Leviatán, el Estado, sería una gran máquina que, como vimos en la cita más arriba, constituye «el primer *mecanismo* político de gran estilo». El Estado es la máquina más impresionante de la modernidad. No hay aparato técnico que lo iguale.

Es por eso que la pregunta teológico-política por la relación entre el *Kat-echon* y la visión schmittiana del derecho internacional moderno debe ser analizada a través del cuestionamiento que ha guiado este trabajo: ¿cómo se entiende que Schmitt haya apoyado de manera tan enfática el *Ius Publicum Europaeum*, ordenación basada en la «obra típica y aun prototípica de la nueva época técnica», como es el Estado? A su vez, el avance tecnológico que tiene lugar en el amanecer de la Edad Moderna, ¿no debería contrastar con el rechazo schmittiano a la técnica?

Como dijimos en el primer acápite, a partir del siglo XV, los ejércitos comienzan tecnificarse y, por ende, a tener una capacidad destructiva desconocida en la Edad Media (capacidad que, como quedó claro más arriba, estaba limitada por el derecho internacional). José Antonio Maravall comenta la transformación de la guerra, a partir del siglo XV y XVI, en un «arte» en el sentido de técnica, de ciencia rigurosa. La victoria en la batalla dejó de ser patrimonio del valor y el esfuerzo humano para ser la conclusión de los estudios técnicos y científicos. Según Maravall, en esa época comenzó a verse una tendencia a «eliminar el factor físico y el factor moral del elemento humano, para destacar predominantemente el factor intelectual».³⁴ La formación militar no apuntó más a la «ética

31 Schmitt, C., *Der Nomos der Erde...*, loc. cit., pp. 28-29.

32 Schmitt, C., *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, trad. Francisco Javier Conde, Comares, Granada, 2004, p. 29.

33 *Ibidem*, p. 14.

34 Maravall, J. A., *op. cit.*, p. 521.

de caballeros», como sucedía en la Edad Media, enfocándose en «una técnica militar. El nuevo “arte de la guerra” no es una sabiduría, sino una ciencia».³⁵

¿Cómo compatibilizar este emerger de la técnica con el apoyo del jurista alemán al derecho internacional moderno? Lo que Schmitt rechazaba de la técnica es su ausencia de Idea política, su supuesta neutralidad que en verdad no es tal.³⁶ La técnica, para Schmitt, sirve tanto a la ideología liberal-capitalista como a la comunista-soviética. De ahí su apego a la representación de la Iglesia católica que se orienta a un fin concreto basado en una Idea política y no se entrega, según nuestro autor, a los dominios supuestamente neutrales de la técnica. La técnica no conoce fines sino medios, dice Schmitt.³⁷

Se ve por qué Schmitt valora de tan buena forma el antiguo Imperio medieval y católico. Ese Imperio sí tenía una Idea política clara y la sustentó hasta la Reforma: constituía el *Kat-echon* que demoraba al anticristo. No hay, para Carl Schmitt, Idea política más central que ésta. En cambio, «una sociedad construida sólo sobre el progreso técnico», argumenta en *Catolicismo y Forma política*, «pronto se habría aniquilado a sí misma y a su técnica».³⁸ Si la base de una sociedad es el avance y el progreso tecnológico, según Schmitt, ésta caerá en la ruina en un corto plazo.

Si aceptamos que en la Edad Moderna se dieron los cambios que comenta José Antonio Maravall y que vimos someramente párrafos más arriba, vale insistir con nuestra pregunta: ¿Cómo compatibilizar el aumento de la técnica en la Edad Moderna y el abandono de la Idea política católica de la Edad Media, con la ferviente defensa de Schmitt al *Ius Publicum Europaeum* surgido en la modernidad? Es hora de dar una respuesta.

5. El *Ius Publicum Europaeum* como *Kat-echon* de la Historia

La respuesta que podemos dar es la siguiente: el derecho internacional que rigió entre el siglo XVII y el XX –el denominado *Ius Publicum Europaeum*– sería, a los ojos de Schmitt, el último intento de detener el avance irrefrenable de la técnica por sobre la política y, por tanto, funcionaría como último *Kat-echon* de la historia. El *Ius Publicum Europaeum* constituyó la fuerza histórica de la modernidad que evitaba la abolición de la Idea política por la técnica.

Este intento se basaba en una conciencia de ordenación común que no estaba formalizada en normas positivas, sino que surgía y se mantenía por el convencimiento en la necesidad del equilibrio entre las Naciones y el respeto mutuo que se tenían los diferentes monarcas. Esto hacía que, a pesar de la legalidad de la guerra, nadie se erigiese en potencia dominante sobre las demás ni buscara la aniquilación del otro (al menos esa es la interpretación histórica que hace Schmitt que es, por supuesto, muy discutible).

Éste era el gran limitador de la técnica: nadie buscará armas que destruyan completamente al otro si esto no está permitido y es respetado por todos. Este respeto sólo era posi-

35 *Ibidem*, p. 523.

36 «La técnica es sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral» (Schmitt, C., «La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones» [1932], en: C. Schmitt, *El concepto de lo político* [versión de 1963], trad. Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 118).

37 Schmitt, C., *Catolicismo...*, *loc. cit.*, p. 63.

38 *Ibidem*, p. 78.

ble porque existía una conciencia de lo común que se basaba en una Idea política que era compartida por todos los actores de la comunidad internacional. Era esta Idea la que cumplía la función de *Kat-echon* en el mundo moderno y la que detuvo por dos siglos y medio el triunfo final de la técnica por sobre una Idea política. Allí radica el verdadero valor del *Ius Publicum Europaeum*, último intento del Derecho por detener la técnica.

Luego de la Gran Guerra, para Schmitt, esta Idea se derrumba. La técnica no puede detenerse y la lucha se vuelve ilimitada. En lugar del enemigo aparece el criminal que debe ser aniquilado. Todos los medios técnicos son válidos si se utilizan para acabar con los enemigos de la humanidad que alteran el orden económico mundial. Por eso las guerras no pueden no ser de aniquilación: el enemigo no es un igual, sino un criminal que hay que exterminar utilizando toda la capacidad tecnológica.

Carl Schmitt vio que todas sus ideas políticas no se condecían con la entrega de la humanidad a los ideales económicos y de dominio técnico por sobre la política, la moral y el derecho. He ahí, según nuestro parecer, su admiración por la ordenación del antiguo *Ius Publicum Europaeum* a pesar de ser un eminente producto de la modernidad tecnificada. El orden posterior a Versalles, orden que no podía contener la técnica y su capacidad destructiva, es lo opuesto al *Ius Publicum Europaeum*.

A pesar de ser un producto secularizado, el derecho de gentes moderno era una ordenación clara contra uno de los principales enemigos de Schmitt: el progreso técnico sin Idea política. Sólo si se entiende al *Ius Publicum Europaeum* como el *Kat-echon* del mundo moderno, puede compatibilizarse la aparente contradicción en la obra schmittiana que ha guiado estas páginas. Ante la modernidad tecnificada que diluye la Idea política, Carl Schmitt decide por aquello que creía podía servir de *Kat-echon*: la espacialización de la política en torno a nuevas divisiones del mundo. Esa Idea tenía un modelo en la historia: el *Ius Publicum Europaeum*.

Referencias

- Bellamy, Alex, *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*, trad. Silvia Villegas, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Campderrich Bravo, Ramón, *Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt (1919-1945)*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003.
- Elden, S., «Reading Schmitt geopolitically. *Nomos*, Territory and *Großraum*», *Radical Philosophy*, n° 161, May/June 2010.
- Hooker, William, *Carl Schmitt's International Thought. Order and Orientation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Jünger, Ernst, «La movilización total», en: E. Jünger, *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.
- Kervègan, Jean-François, «¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?», *Deus Mortalis* (Buenos Aires), n° 8, 2009.
- Maldonado Simán, Beatriz, «La guerra justa de Francisco de Vitoria», *Anuario Mexicano de Derecho Internacional* (México), vol. VI, 2006.

- Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social. (Siglos XV a XVII)*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- Morgenthau, Hans, «The twilight of international Morality», *Ethics and international journal of social, political, and legal philosophy*, vol. 58, No. 2, Chicago University Press, pp. 79-89.
- Odyseos, Louza y Petito, Fabio, «Introducing the international theory of Carl Schmitt: international law, international relations and the present Global Predicament(s)», *Leiden Journal of International Law*, I. 9, 2006.
- Ocaña, Enrique, «Carl Schmitt: Topología de la técnica», *Daímon* (Murcia), nº 13, Julio-Diciembre 1996.
- Pardo, Celestino, «Estudio preliminar», en: C. Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, edición, estudio introductorio y traducción Celestino Pardo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.
- Schmitt, Carl, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía* [1922], en: H. O. Aguilar (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de cultura económica, México, 2004.
- *Catolicismo y Forma política* [1923], trad. Carlos Ruiz Miguel, Areté grupo editor, Buenos Aires, 2009.
 - «La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones» [1932], en C. Schmitt, *El concepto de lo político* [versión de 1963], trad. Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
 - , *Conceptos y posiciones en la guerra con Weimar-Ginebra-Versalles*, en: H. O. Aguilar (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
 - , *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal* [1942], trad. Rafael Fernández-Quintanilla, en: H. O. Aguilar (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
 - , *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, trad. Francisco Javier Conde, Comares, Granada, 2004.
 - , *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Duncker & Humblot, Berlin, 1974.
 - , *El concepto de lo político* [versión de 1963], trad. Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Traverso, Enzo, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, trad. Miguel Ángel Petrecca, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Tripolone, Gerardo, «La doctrina de Carl Schmitt sobre el Derecho Internacional», *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, UNAM, Vol. XIV, 2014.
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Von Clausewitz, Karl, *De la guerra*, trad. R. W. de Setaro, Editorial Labor, Buenos Aires, 1984.
- Weber, Samuel, «El principio de representación en *Catolicismo romano y Forma política* de Carl Schmitt, *Deus Mortalis* (Buenos Aires), nº 4, 2005.

Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard

An Anchor in Nothingness. An Interpretation of M. Henry's Reading of S. Kierkegaard's Concept of Anxiety

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO*

Resumen: El artículo analiza críticamente la lectura de Michel Henry del concepto kierkegaardiano de angustia. Primero explicita por qué para Henry la angustia ante la posibilidad como posibilidad y la inherente a la sexualidad conforman la «expresión paroxística» de la esencia de la vida. Luego muestra por qué para Kierkegaard la angustia no sólo es una experiencia de la vida como posibilidad de poder, sino también la experiencia de la posibilidad de la nada. Finalmente muestra cómo la tensión dialéctica entre ambas formas de la angustia conduce a la fe, y determina una noción no confesional del fenómeno.

Palabras clave: Angustia, Kierkegaard, Henry, vida, nada, fe.

Abstract: This article offers a critical analysis of Michel Henry's reading of the Kierkegaardian concept of anxiety. First, it explains why Henry holds that anxiety before possibility as possibility and anxiety pertaining to sexuality make up the «paroxysmal expression» of the essence of life. Second, the article shows why, for Kierkegaard, anxiety is not only an experience of life as a possibility of power, but also the experience of the possibility of nothingness. Finally, it is shown how the dialectic tension between both modes of anxiety leads to faith and determines a non-confessional notion of the phenomenon.

Key-words: Anxiety, Kierkegaard, Henry, life, nothingness, faith.

1. Introducción

El presente artículo se ocupará de analizar la lectura del concepto kierkegaardiano de angustia que el fenomenólogo francés M. Henry despliega en su libro *Encarnación*¹. Ciertamente la cuestión que tenemos por delante es acotada, puesto que no es éste el lugar donde

Fecha de recepción: 09/09/2013. Fecha de aceptación: 19/11/2013.

* Investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesor de la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. Línea de investigación: fenomenología, filosofía de la existencia, filosofía dialógica. Publicaciones recientes: *¿Dónde estás Señor? El acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica, hermenéutica y existencial*, Buenos Aires, Biblos, 2012. «Una cuestión de intensidad. La significación estético-religiosa del eros en el pensamiento de S. Kierkegaard», en: *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, Vol. 38, N. 1 (2013), pp. 1-21. Correo electrónico: hieloypuna@hotmail.com

1 Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. J. Teira, G. Fernández y Ranz, Salamanca. Sígueme, 2001, en especial pp. 247-272. Sigla: E.

el lector habrá de buscar un análisis exhaustivo y completo de *El concepto de la angustia*², ni tampoco un estudio detallado de sus fuentes ni de las distintas interpretaciones que ha suscitado el genial libro de S. Kierkegaard a lo largo de la historia³. Por el contrario, aquí nos atendremos de modo puntual a analizar críticamente una cierta interpretación de la obra del autor danés, a saber, la henryana. El análisis persigue tres objetivos que no sólo se refieren, sino que se implican dialécticamente uno a otro, y que, según estimo, no pueden considerarse sino en conjunto. En primer lugar, determinar en qué sentido el análisis hermenéutico que Henry realiza de *El concepto de la angustia* desde los presupuestos de su propia fenomenología de la vida enriquece la noción kierkegaardiana, es decir, permite desplegar una dimensión ontológica esencial del fenómeno que en el planteo de Kierkegaard permanece sin duda ínsita o latente, pero, por cierto, no desarrollada. Me refiero concretamente a la descripción henryana de la angustia como «expresión paroxística» de la esencia de la vida en tanto *pathos* de sí o auto-afectividad. En segundo lugar estas consideraciones se proponen mostrar en qué sentido la lectura de Henry, aunque ciertamente enriquece, considerada unívocamente también y al mismo tiempo deja de lado una dimensión ontológica esencial del fenómeno que el análisis de Kierkegaard, según mi interpretación, advierte con toda seriedad. Me refiero concretamente a la angustia como experiencia no sólo de la vida como posibilidad de poder, sino de la nada como posibilidad. De acuerdo con ello, trataremos de mostrar en qué medida el *pathos* de sí que acaece en la angustia, precisamente por su carácter paroxístico, no sólo es una experiencia que la vida tiene de sí como posibilidad de poder, sino concomitantemente una experiencia de la posibilidad de la nada. Finalmente, en tercer lugar, intentaremos bosquejar brevemente en qué medida está tensión dialéctica que inevitablemente se establece en la angustia entre la auto-experiencia radical de la vida como posibilidad y la concomitante experiencia de la nada puede encontrar una «síntesis» en la fe, y qué es lo que en tal caso es posible entender por tal.

- 2 A mi modo de ver y hasta donde mi conocimiento alcanza, desde perspectivas diferentes, los dos mejores análisis de la cuestión en la obra de Kierkegaard son los siguientes: Grøn, A., *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, trad. (alemana) U. Lincoln, Stuttgart, Klett Kotta, 1999. El libro, más que interpretar, expone y comenta de un modo detallado y minucioso, pero a la vez claro y libre de todo innecesario academicismo el texto de Kierkegaard como eje para realizar una introducción temática al conjunto de su pensamiento y revelar la articulación conceptual entre la constelación de problemas que es abordada en las obras de los diferentes pseudónimos. Desde una perspectiva más interpretativa y fuertemente influido por la fenomenología y el existencialismo hallamos, en segundo lugar, la hoy día quizás un poco anticuada (en lo que a la consideración de fuentes y bibliografía secundaria respecta), pero no por ello menos valiosa ni penetrante obra de Wahl, J., *Études Kierkegaardianes*, París, Vrin, 1967, en especial pp. 210-256. En español una introducción a la cuestión de la angustia en el pensamiento kierkegaardiano puede leerse en: Suances Marcos, M., *Søren Kierkegaard. Tomo II: trayectoria de un pensamiento filosófico*, Madrid, UNED, 1998, en especial pp. 243-264. El vínculo de la angustia con la existencia inmediata y la relacional lo ha indagado Cañas, J. L., *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 77-91.
- 3 Para la cuestión de la génesis, de la posición en el contexto de la filosofía y teología del S. XIX, como así también de las influencias reconocibles en *El concepto de la angustia* y de las distintas interpretaciones y repercusiones que la noción kierkegaardiana ha generado en el pensamiento contemporáneo nada mejor que remitir al lector a los distintos estudios que conforman la siguiente obra colectiva: Cappelørn, N. J./ Deuser, H., (eds.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlín, Walter de Gruyter, 2001. Dado que este artículo lee a Kierkegaard en clave fenomenológica, me parece, por último, particularmente importante remitir también al lector a otro excelente trabajo de Arne Grøn, en el que se considera en qué medida puede ser tomada la entera obra de Kierkegaard y, en especial, *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* como una fenomenología, esto es, como la descripción de estados de conciencia experimentados y percibidos por todo hombre en tanto tal. Me refiero a: Grøn, A., «Kierkegaards Phänomenologie?», en: N. J. Cappelørn y H. Deuser (eds.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlín, Walter de Gruyter, 1996, pp. 91-116.

2. Henry lector de Kierkegaard

2.1. La angustia y la posibilidad en tanto tal

Henry comienza su análisis de la cuestión que nos ocupa con las siguientes palabras: «El genio de Kierkegaard consiste en haber vinculado desde el principio el concepto de angustia al de posibilidad o poder.»⁴ Sin duda Kierkegaard ha establecido el maridaje esencial entre posibilidad y angustia, pero ¿por qué ello ameritaría, para Henry, el calificativo de genial? Simplemente porque de este modo se arranca el fenómeno de toda relación con una exterioridad mundana y se lo remite a la esfera de la auto-afectividad, es decir, al modo en que el existente se siente a sí mismo, siente su propia vida experimentándose a sí misma y, de ese modo, siente la esencia de la vida, que no es, por cierto, otra cosa que experiencia de sí⁵. En efecto, Kierkegaard no remite la angustia a una relación con algo determinado o indeterminado, sino a la propia experiencia de la *posibilidad*. Tal cosa ya no constituye un modo de relacionarse con exterioridad alguna, sino de sentirse a sí mismo *sintiéndose afectado por la propia vida como posibilidad de poder*. Vinculando la angustia con la posibilidad y refiriendo la posibilidad al plano de la auto-afectividad, Kierkegaard habría remitido el fenómeno al plano trascendental (y no meramente psicológico). ¿En qué medida? Aquello que se nos revela en un mundo u horizonte de sentido, toda trascendencia, sólo puede revelarse como *vivencia*. Ahora bien, la vivencia *en tanto tal* es un modo de sentirse afectado por sí mismo en la inmanencia de sí. Yo no tengo una experiencia de algo, sino que me siento a mí mismo experimentando algo. Por lo tanto, si toda manifestación en el horizonte del mundo se da en y gracias a una vivencia de sí, entonces el sentirse a sí mismo o auto-afectividad es la verdadera esencia de toda revelación: aquello que posibilita la manifestación de cualquier trascendencia. De acuerdo con ello la angustia, en tanto experiencia de sí mismo como posibilidad de poder, constituye el origen afectivo último de cualquier poder concreto ejercido en el mundo. En efecto, la representación que el pensamiento se haga de lo posible y el ejercicio (trascendente) del poder son precedidos por y presuponen

4 E, p. 247.

5 La intuición genial de la filosofía de Michel Henry es la de la esencia de la vida. Para Henry, como buen fenomenólogo, el ser se agota en aparecer. Pero el aparecer se desdobra. Por un lado se manifiestan los entes del mundo y, por otro, la vida. En la manifestación de los entes mundanos impera la dualidad: una cosa es lo que se muestra, el fenómeno, y por otro aquel “afuera” trascendente en el que se muestra lo que se muestra, a saber, el horizonte de visibilidad, proyectado extáticamente por el sujeto, que determina el cómo del aparecer del fenómeno, esto es, el mundo. Por otro lado se manifiesta la vida. Su modo de manifestación es radicalmente diferente del aparecer de los entes en el mundo, porque en ella impera la identidad absoluta entre la manifestación y lo que se manifiesta y porque tal manifestación se cumple en una absoluta inmanencia. La vida no revela otra cosa que sí, sino que se revela a sí misma en la auto-experiencia afectiva de sí que tiene cada viviente. El viviente se experimenta a sí mismo, experimenta su propia vida y, en esa experiencia, la vida se experimenta a sí misma, se *auto-afecta*. Aquí la esencia de la vida –el experimentarse a sí misma, el sentirse a sí misma viviente– y la manifestación de la vida –nuevamente el sentirse o experimentarse a sí misma en la inmanencia de la auto-afección– son lo mismo. En ella la esencia de la manifestación y la manifestación de la esencia son una y la misma cosa. El mundo y los entes son, pero no experimentan su ser ni se manifiestan a sí mismos. La vida es vida porque se experimenta a sí misma viviendo y, haciéndolo, se auto-manifiesta. Declara Henry: «Esto que tiene la experiencia de sí, lo que [se revela como] gozo de sí y no es otra cosa que este puro gozo de sí mismo, que esta pura experiencia de sí, es la vida».

Henry, M., *L'essence de la manifestation*, París, Presses Universitaires de France, 1963, p. 354.

la experiencia (inmanente) de la posibilidad de poder. Y ello es precisamente lo que, según Kierkegaard, angustia. En haber, ante todo, referido el fenómeno a la experiencia inmanente de la posibilidad de poder (*libertad como posibilidad*), en haber, luego, advertido que no es posible librarse de esta experiencia, pues la vida ya siempre se experimenta a sí misma como posibilidad (*realidad de la libertad*); y, finalmente, en señalar que la experiencia de la libertad como posibilidad de poder es la condición desde la cual se ejerce toda elección de una cierta posibilidad concreta (*posibilidad para la posibilidad*), radica la originalidad trascendental y la profundidad de la definición kierkegaardiana de la angustia, a saber: «realidad de la libertad como posibilidad *para* la posibilidad.»⁶ Esta intuición decisiva de Kierkegaard lo lleva a Henry a calificarlo como «el inventor de una fenomenología radical.»⁷ El danés habría desplegado una fenomenología de la vida *avant la lettre* que describe el encontrarse de esta última ya siempre afectada por sí misma en su inmanencia como posibilidad de poder.

Henry ve reforzada su interpretación por el vínculo que se establece en *El concepto de la angustia* entre este fenómeno y la inocencia. En efecto, la inocencia, concebida como ignorancia, se vuelve aquel estado de paz y reposo en el que no hay nada (objetivo) que pueda distinguirse como bueno o malo, pero en el que, sin embargo, comienza a crecer la angustia ante esa misma nada, o, mejor dicho, ante la experiencia de la pura posibilidad que late en estado de reposo. Cuando ello ocurre se consuma la reducción de la objetividad que realiza Kierkegaard en su fenomenología radical de la angustia, pues lo posible que la genera queda situado ya no en el campo del pensamiento, que puede representarse algo como nocivo o malo, «sino en la inmanencia radical de la vida, de la cual la inocencia nos proporciona un *pathos* ejemplar»⁸. La inocencia nada sabe de lo que es bueno o malo, pues ella es ignorancia. Pero tampoco tiene conocimiento de sí como inocencia, pues si así fuera ya no sería inocente. La inocencia escapa de todo saber del pensamiento y sólo se experimenta a sí misma en la inmediatez de su propio *pathos*. Ahora bien, experimentándose a sí misma, experimenta angustia. La angustia de quien sabe *que puede* ser y no sabe nada acerca de *qué puede* ser. Esta angustia ante la posibilidad como tal, esta angustia, que, propiamente hablando, es angustia por nada, estremece nuestro cuerpo viviente (o «carne», para utilizar la expresión henryana) y está a la base del modo en que el hombre se siente a sí mismo en el desarrollo de cada una de sus actividades, incluso las más inocentes. Pues por muy inocente que la inocencia sea, por muy ignorante que se sea del mundo, habita siempre en la inocencia una angustia secreta: la de eso que es nada pero que *puede* ser. Al no saber nada de lo que se puede, en la inocencia la posibilidad de poder se exagera hasta que la angustia traspasa a la inocencia por completo y «le confiere el *pathos* que le es propio, (...), ese estado inestable en virtud del cual, no siendo culpable porque todavía no ha hecho nada y no sabe nada de lo que puede hacer (...), se encuentra ya invadida por la posibilidad de hacerlo, (...), sumergida por la angustia de esta libertad vertiginosa»⁹. Y tal es el vértigo angustiante que ocasiona la libertad ante la inevitable posibilidad de poder llegar a ser el sí mismo que se ha de ser, que el sujeto quiere huir de sí, de su propia vida, anegarse en la relación con lo inmediato

6 Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, trad. José Gaos, Buenos Aires/México, Espasa Calpe (Colección Austral), 41952, p. 46 (cursivas mías). Sigla: CA.

7 E, p. 248.

8 E, p. 250.

9 E, p. 251.

y no elegirse a sí mismo. Pero nunca logra hacerlo, porque por el mero hecho de vivir nos sentimos vivos; y sentirnos vivos es de suyo sentirnos afectados por la posibilidad de poder. Entonces, en un intento desesperado por librarse de sí misma, la posibilidad de poder resulta rechazada hacia sí misma, hacia el poder que ella hace posible. «Entonces se lanza en él, como hacia la única salida, la única posibilidad que le queda, y pasa al acto»¹⁰. Es el fin de la inocencia. Ahora el sujeto sabe que es elección de y relación a sí en la elección de su posibilidad de relación con lo otro. Ahora sabe, para decirlo en el lenguaje de Kierkegaard, que es espíritu y que puede o no puede asumir su condición de tal. Ahora existen -mucho antes que en términos morales en términos ontológicos- el bien y el mal.

Este extraño proceso de repulsión y atracción conjuntas –de antipatía simpatética o de simpatía antipatética– que se da en la angustia, la cual quiere al mismo tiempo huir de la posibilidad y saltar en ella, es, para Henry, el testimonio por excelencia de la relación de la vida con sí misma. Por un lado la vida, en cuanto viviendo confiesa su anhelo de querer vivir, es deseo de experimentarse a sí misma, de gozar de sí cada vez con mayor intensidad en todo lo que es y puede ser, de experimentar, por tanto, el crecimiento de las distintas posibilidades de sentirse a sí mismo. Pero, por otro lado, en este acrecentamiento constante de sí, la vida se sufre a sí misma. Experimenta la imposibilidad de desligarse de sí, de sus sufrimientos y de sus limitaciones. Dicho de otro modo: padece su propio vivir como un lastre que pesa sobre sí. Entonces, quiere negarse a sí misma, deshacerse de sí. Pero es un deseo imposible de cumplir, porque la vida es constante experiencia de sí, y negarse a sí misma no es sino un modo de experimentarse a sí. La imposibilidad de romper el lazo que liga a la vida a sí misma, de escapar al propio sufrimiento de sí y a las propias posibilidades y, consecuentemente, «el sentimiento de sí como la imposibilidad por principio de escapar a sí (...) culmina finalmente y se resuelve en la angustia»¹¹. Pero precisamente porque en la angustia la vida experimenta esta imposibilidad de deshacerse de sí, es decir, experimenta la imposibilidad de negar el hecho de que ya siempre se siente afectada por sí misma como posibilidad de ser, la vida alcanza en la angustia la *experiencia paroxística de sí*, la experiencia de su inevitable ligazón a sí misma y, de este modo, se experimenta a sí misma en su esencia con la mayor intensidad posible. De allí que la entera interpretación henryana del concepto de la angustia en Kierkegaard pueda desembocar en la siguiente afirmación:

«La angustia no es más que la expresión paroxística de la esencia del sí, del *pathos* en el que, unido a sí y convertido de este modo en el sí que es, se halla investido para siempre de esa posibilidad de poder que es su libertad infinita.»¹²

Pero Henry es consciente de que Kierkegaard, a partir del capítulo II de su obra, expone otra explicación distinta de la angustia, que ya no parece referirse directamente a la relación del sí mismo con su propio sí, esto es, con su vida que se experimenta a sí misma como libertad para la posibilidad en tanto tal, sino que parece provenir de algo externo: del cuerpo y su pecaminosidad.

10 E, p. 252.

11 Henry, M., *La barbarie*, París, Grasset, 1987, p. 128.

12 E, p. 254.

2.2. La angustia y la posibilidad del pecado

Como es ampliamente conocido, para Kierkegaard el hombre es una síntesis de cuerpo y alma puesta por el espíritu. Desde un punto de vista fenomenológico podemos entender por cuerpo el cuerpo meramente físico, cuyos miembros y órganos funcionan de acuerdo con una serie de procesos fisiológicos determinados. Por alma entendemos nuestro cuerpo en tanto «carne viviente»¹³, es decir, el conjunto de las impresiones de nuestros sentidos, de nuestras percepciones y de las sensaciones resultantes del ejercicio de nuestros poderes. El espíritu que los reúne es la posibilidad de experimentar *como propias* esas sensaciones o impresiones del alma que resultan de la actividad de nuestro cuerpo, y, consecuentemente, de relacionarse con ellas de un modo u otro, en función de una u otra posibilidad de ser. De esta manera, el espíritu conjuga o sintetiza a ambos, alma y cuerpo, en el *sí mismo*, que precisamente es posibilidad de ser.

Sin embargo, se trata de una síntesis paradójica entre dos heterogeneidades radicales. En primer lugar, porque el espíritu *experimenta* como sensaciones de su propia alma las que le llegan a través de un cuerpo que, considerado en sí mismo como puro objeto físico, *no siente* nada. En segundo lugar, porque el espíritu se relaciona *libremente* con las sensaciones e impresiones de un cuerpo que, en cambio, está *determinado* por la naturaleza. Y, en tercer lugar, porque el espíritu es *infinito* en lo que respecta al querer de su voluntad libre, que no se halla sometida a la corrupción de la materia, pero que sólo puede realizarse en relación con lo *finito* psico-físico, sujeto a la determinación natural y a la corrupción material. Antes esta enorme contradicción, resultante de la heterogeneidad que existe entre el espíritu y el cuerpo el espíritu se angustia. Y esta angustia alcanza su ápice cuando ese mismo espíritu entra en relación con el cuerpo allí donde éste se halla más fuertemente determinado por la naturaleza y el instinto. Me refiero a la sexualidad.

El espíritu, que siente sus sensaciones como suyas, se descubre como espíritu de un cuerpo *sexuado*. El momento de ese descubrimiento es un momento de angustia, pues –y he aquí para Henry una nueva intuición fulgurante de Kierkegaard– «lo sexual es la expresión de la profunda contradicción implícita en que el espíritu inmortal esté determinado como *genus*»¹⁴. El testimonio de lo angustiante de la contradicción es el pudor, a través del cual el espíritu confiesa hallarse determinado por las sensaciones provocadas por la diferencia sexual que marca al cuerpo, en lugar de ser él quien determina la síntesis en que han de encontrarse cuerpo y alma. Por ello puede escribir Kierkegaard que «la verdadera significación del pudor es que el espíritu no puede declararse, por decirlo así, a la altura de la síntesis»¹⁵. La angustia, en esta nueva forma suya testimoniada en el pudor, es, entonces, para Henry, la disposición afectiva a través de la cual el espíritu o sí mismo experimenta que se halla de-terminado por algo que le es completamente heterogéneo, pero a lo que, sin embargo, se halla irremisiblemente ligado. Me refiero precisamente a su cuerpo objetivo marcado por la diferencia sexual. Se trata de la angustia que el espíritu padece cuando experimenta que la *libre* posibilidad de síntesis que él es y no puede dejar de ser se halla en contradicción con el impulso ciego de su cuerpo sexuado

13 Que Henry identifica el alma con el cuerpo o carne viviente queda claro de pasajes como el siguiente: «El alma, es decir, también nuestra carne viva (...)» E., p. 255.

14 CA, p. 75; E. p. 257.

15 CA, p. 74.

que pretende *determinar* las posibilidades del sí mismo. Dado el carácter insuperable de esta contradicción, la angustia crece más y más, hasta que, para deshacerse de sí misma, salta en el pecado, es decir, decide libremente esclavizarse al impulso ciego, para que sean las pasiones que dominan al cuerpo sexuado quienes determinen las posibilidades que debería haber determinado el propio espíritu.

Dado el salto, está puesto el pecado. Pero –nos advierte Kierkegaard– «la sensibilidad no es la pecaminosidad»¹⁶. Y nos reitera que «lo sexual como tal no es lo pecaminoso»¹⁷. Sólo llega a serlo porque, sumido en angustia, el espíritu libremente elige negarse a sí mismo: antepone la esclavitud del deseo a la libertad de la voluntad, y somete sus posibilidades al imperio de los sentidos. Sin embargo, no es la angustia la que causa el pecado. La angustia nos coloca al borde mismo del salto en él, pero el que salta libremente en la cualidad del pecado es el espíritu, que se doblega ante la angustia y se entrega a la disipación. Henry se pregunta si la angustia subjetiva ante la pura posibilidad como tal y esta segunda forma objetiva de la angustia como angustia ante la posibilidad de pecar, experimentada por antonomasia en la sexualidad, son efectivamente dos formas diferentes. Esta última pareciera estar vinculada con una exterioridad mundana (el cuerpo sexuado) y la otra referida a la pura inmanencia del espíritu en tanto que posibilidad. Sin embargo la interpretación de Henry reafirma la idea de que se trata de dos manifestaciones de una misma angustia. ¿En qué medida?

En lo sensible distingue Henry una dualidad. Por un lado esta lo sensible en el sentido de aquello que puede ser sentido –la lisura de una madera–, pero que por sí mismo no siente nada. Por otro lo sensible en el sentido de aquello que posee la capacidad de sentir y está determinado por ello –los seres vivientes. En nuestro cuerpo se reproduce esta dualidad. Él es comprendido como aquello que puede sentir todo lo que es sensible, pero reducido a su condición de *cosa material*, convertido en una mera secuencia de procesos fisiológicos y privado de su vida concebida como capacidad de auto-afectarse, él no siente nada. El ojo no ve. Es el *alma* (nuestra carne viviente en tanto susceptible de sentirse a sí misma sintiendo lo sensible) la que ve. Cuando nuestro cuerpo cósmico es intencionado (por el espíritu) como una carne investida de la capacidad de sentir (como alma) «se produce una modificación esencial: lo sensible se convierte en lo sensual, la sensibilidad se denomina ahora sensualidad»¹⁸. Los cuerpos son sensuales *porque llevan en sí el espíritu*¹⁹. La sexualidad es precisamente el punto donde el cuerpo, transido por el espíritu y convertido en alma, más extremadamente se siente a sí mismo en su diferencia radical respecto de otros cuerpos. Consecuentemente es el lugar donde su sensibilidad deviene sensualidad en el más alto grado. De acuerdo con ello, el impulso sexual es la ex-presión de la posibilidad del sujeto de asir al otro donde éste se siente más intensa e íntimamente a sí mismo. Es, en otras palabras, la expresión de la posibilidad de *tocar* el espíritu del otro. Ahora bien, ésta no es una posibilidad fáctica cualquiera. Lo que experimenta todo hombre cuando siente en su propia carne esta posibilidad de tocar la vida misma del otro «en realidad es la capacidad de poder»²⁰, es decir, el hecho de que el sí mismo tiene la posibilidad de poder y, concretamente, de poder incluso tocar la esencia de otro sí. Precisamente de esta

16 CA, p. 85.

17 CA, p. 74.

18 E, p. 262.

19 Cf. E, p. 263.

20 *Loc. cit.*

posibilidad de poder es de la que surge la formidable angustia ante, por ejemplo, la posibilidad de acariciar la mano de la joven que se sienta a mi lado. En el deseo sexual despierta, entonces, no una angustia diferente de la angustia ante la posibilidad, sino una nueva expresión paroxística, un modo paradigmático de la misma angustia, que se manifiesta siempre como angustia ante la posibilidad de ejercer mi poder, pero concretamente ahora como aquel ápice de la angustia que resulta de la posibilidad de ejercer aquel poder que más me seduce: el de tocarme o sentirme a mí mismo con la mayor intensidad tocando al otro en su propio espíritu.

Henry concluye que, cuando en la realidad efectiva estas dos fuentes de una misma angustia, la angustia ante la posibilidad en tanto tal y la angustia ínsita en la sexualidad, se reúnen, entonces se «mezclan sus aguas como dos torrentes en un solo caudal que lo va a sumergir todo»²¹. Cuando a la angustia surgida de la contradicción enorme del espíritu de tener que realizarse a través de un cuerpo determinado por su sexualidad se suma la angustia con la cual ese mismo espíritu despierta a su extraordinario poder, incluso el poder de «tocar» el espíritu del otro allí donde ese espíritu se une más íntimamente con el cuerpo –en el sexo–, entonces la angustia se reduplica y crece hasta punto tal de volverse insoportable. Es ahora cuando el sujeto experimenta el irrefrenable deseo de desembarazarse de ella. Y como no puede hacerlo, porque él es espíritu y el espíritu es posibilidad de poder, y como, además, esa posibilidad no puede librarse tampoco de su vínculo con el cuerpo y sus pulsiones, porque el espíritu es síntesis de cuerpo y alma, entonces el sujeto termina saltando en la angustiada posibilidad de la sensualidad y peca. Pero el hombre –reitero– no peca por la sensualidad misma, sino por quemar en las llamas de la hoguera sexual su espíritu y su libertad. Su pecado, antes que y como condición de todo pecado moral, es ontológico: peca porque quiere liberarse de su sí mismo esencial, de ese espíritu que pesa sobre sí y que se deja sentir como angustia. Pero, claro, esto no puede hacerlo nunca, pues él es espíritu; y apenas ha saltado surge una nueva posibilidad, un nuevo deseo irrefrenable, una nueva angustia. Entonces es necesario volver a saltar. Desde este momento con el pecado adviene también la pecaminosidad en el mundo: el constante aumento cuantitativo del pecado surgido de cada salto cualitativo.

Hasta aquí los trazos esenciales de la lectura henryana del concepto de la angustia en Kierkegaard. ¿En qué medida ella implica una ganancia en el despeje de la esencia de la angustia? ¿En qué otra no lo es?

3. La vida y la nada o la ambigüedad de la angustia

Sin duda el logro más notable de la lectura henryana de Kierkegaard radica en haber visto la relación –latente en el propio concepto kierkegaardiano de angustia, pero recién explicitada en sus últimas consecuencias por el fenomenólogo francés desde su propio trasfondo filosófico– entre la angustia y la esencia de la vida. Arne Grøn en su libro *Angst bei Søren Kierkegaard* llamaba la atención sobre el hecho de que el punto central de la teoría de Vigilius Haufniensis consiste en poner en claro lo que la angustia muestra²². Pues bien, Henry ha puesto en claro que la angustia muestra o, mejor dicho, es el modo a través del cual se muestra a sí misma de un modo paroxístico o hiperbólico, la esencia de la vida. En efecto, la angustia nos saca de

²¹ E, p. 264.

²² Cf. Grøn, A., *Angst bei Søren Kierkegaard*, p. 14 y p. 61.

nuestro abotagamiento en la inmediatez, de nuestra repetida tendencia a interpretarnos como una cosa «en sí» entre las otras cosas «en sí», y nos descubre que todo ello no es sino un sueño del espíritu; que estamos vivos, que la vida no es una cosa definitiva encerrada en sí, sino que se afecta a sí misma toda vez que *sentimos*, aún incluso en medio de aquel abotagamiento en la inmediatez, la angustiada posibilidad de ser. La angustia es simultáneamente la experiencia de una libertad esencial y de una no libertad esencial. La libertad, vivenciada en la angustia en su raíz ontológica última, no es sino la experiencia de aquel sentimiento por el cual la vida se siente a sí misma como el poder originario y fontanal del que brota todo otro poder. Que la angustia –que es esencialmente afectiva– sea la experiencia de la libertad como posibilidad, testimonia que la libertad esencialmente, es decir, antes y como condición de su ejercicio a través de la actividad de la voluntad, se manifiesta o aparece –se fenomenaliza– como aquel *afecto* o auto-afcción por la cual la vida se siente a sí misma fuente de todo poder y de toda posibilidad. La libertad se manifiesta, así, antes que como una abstracta potencialidad de la voluntad, como una concreta experiencia afectiva, precisamente como la experiencia por la cual la vida adviene a sí o se siente a sí como posibilidad. Es precisamente esa experiencia de la libertad la que angustia. Henry advierte con claridad que la angustia kierkegaardiana, al reducir toda objetividad y remitir el fenómeno a la inmanencia del espíritu como pura posibilidad, muestra que la libertad no es sino el sí mismo o espíritu viniendo a sí mismo, es decir, la vida experimentando su propia esencia, que no es otra cosa que relación a sí, cuyo modo originario es sentirse afectado por la propia libertad. Por ello mismo podría decirse que lo que angustia es la vida. En última instancia esta aseveración coincide con la idea kierkegaardiana de que la angustia es propia del espíritu y de que, cuanto más espíritu, más angustia, pues el espíritu como relación a sí no es sino la vida viniendo a sí misma, sintiéndose a sí misma; y, cuanto más intensamente se siente, cuanto mayor es la relación y la presencia a sí, tanto más experimenta su libertad y sus posibilidades y tanto más se angustia. Pero, además, en la angustia kierkegaardiana se experimenta una no libertad esencial, a saber, la imposibilidad del espíritu de no ser libertad. En ello ve con acierto Henry nuevamente un testimonio de la esencia ontológica de la vida, que no puede sino una y otra vez venir a sí misma y experimentarse a sí misma. El viviente no puede dejar de vivir, así como el espíritu, por mucho que le angustie su condición y trate de evadirla, no puede dejar de ser espíritu, pues todo intento de absorberse en lo sensible finito no es sino una decisión libre del espíritu; así como todo intento de la vida de cosificarse y no sentirse a sí misma como posibilidad no es sino un modo de experimentar la vida. En la angustia, como destaca la lectura filosófica de Henry, no sólo se experimenta el sí mismo como tal, esto es, como sí mismo viviente, auto-afectado por su vida bajo la forma de la libertad, sino también y a la par experimenta la imposibilidad de desligarse de esa vida misma que constituye su esencia. Justamente por eso la angustia configura, por antonomasia, una experiencia *paroxística o hiperbólica* de sí, esto es, de la propia vida. Tal experiencia tiene un modo ejemplar o paradigmático en la angustia que genera la sexualidad. Pues es allí donde *in concreto* el existente experimenta con mayor intensidad su poder, a saber: el poder de sentirse vivo sintiendo la vida del otro; y, a la par, la imposibilidad de librarse de este poder, a saber: la imposibilidad de negar la propia sexualidad y, consecuentemente, de no sentirse a sí mismo sintiendo al otro. Como experiencia concomitante de la vida como posibilidad y de la imposibilidad de librarse de la vida, la sexualidad es *a la vez* un caso paradigmático de la angustia y de la experiencia paroxística de sí como un sí mismo viviente. De allí que el análisis

que realiza Henry de la segunda forma de la angustia, como angustia ante la posibilidad de pecar, no sólo converja con la primera, sino que resulte su modo ejemplar por excelencia. Pero si Henry ha visto y desplegado las consecuencias de la relación entre la esencia de la vida y la angustia que laten en el texto de Kierkegaard, no ha calado suficientemente hondo en lo que Kierkegaard sí ha visto con plena seriedad: que en la angustia nos relacionamos no sólo con *la posibilidad como nada*, sino con *la posibilidad de la nada*.

Si bien es cierto que la angustia es una auto-experiencia paroxística de la vida, ella no sólo se experimenta a sí misma con la mayor intensidad cuando vivencia su ser como poder, tal cual ocurre en la sexualidad. También y de modo dialéctico la vida se experimenta a sí misma, experimenta que es y puede ser, y lo hace con la mayor intensidad posible cuando vivencia la posibilidad concreta de su aniquilación. No hay, quizás, experiencia más intensa de la vida, no hay instante en el que ella quiera aferrarse más a sí misma y a sus posibilidades, no hay momento en el que *sienta* más agudamente que es *poder ser* que en la angustia que la pone cara a cara con la amenaza del no ser, de la imposibilidad radical, de la nada y de la muerte. La angustia nos permite sentirnos afectados por nuestra propia vida como posibilidad no sólo descubriendo la *posibilidad como nada*, como un «aún no» indeterminado, sino en tanto ella es concomitantemente la disposición afectiva a través de la cual se nos descubre la *posibilidad de la nada* como aquella posibilidad suprema en la que se podrían disolver todas las demás. Es ésta la ambigüedad dialéctica más esencial del fenómeno: la de descubrirnos, a través de la posibilidad, a la par la vida y la nada. Revelándonos nuestro ser como pura posibilidad, que, por lo pronto, es nada, concomitantemente la angustia nos descubre la posibilidad de que ese ser, al fin y al cabo, se disuelva en nada. A Kierkegaard no le fue extraño este significado de la angustia. Precisamente por ello el capítulo en el que se resuelve su libro lleva por título «la angustia en unión con la fe como medio de la salvación». Él era plenamente consciente de esta irreductibilidad de la posibilidad de la nada a la posibilidad como nada; era consciente, dicho de otro modo, de la posibilidad de que no haya ningún absoluto y de que, al fin y al cabo, todo esté perdido. Porque conocía la angustia, sabía perfectamente que nuestro destino solitario puede que no sea otro que el de ser olvidados por Dios:

«En lo más íntimo de cada hombre vive, sin embargo, la angustia de que él en el mundo podría esta solo, olvidado de Dios, en la monstruosa economía de millones y miles de millones. Se trata de mantener esta angustia lejos, en la medida en que se ve a muchos en torno nuestro, algunos ligados a nosotros como parientes y otros como amigos; pero a pesar de esto la angustia sigue allí, y casi que uno no se atreve a pensar, cómo habría de sentirse si se viera privado de todos ellos.»²³

La posibilidad de la nada, concretamente la posibilidad de que, a nivel individual, nuestra vida corra hacia un vacío tenebroso que llamamos muerte, y la posibilidad de que, a nivel cósmico, la vida entera del universo no sea otra cosa que una carrera hacia el frío y la oscuridad últimos, es irreductible. Hagamos lo que hagamos, aferrémonos a lo que nos aferremos nunca podremos apartarnos del todo de esas posibilidades amenazantes. Para ello en nada nos ayuda

23 Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaards Papirer* (Bd. I-XI), Hrsg. Von P. A. Heiberg, V. Kuhr und E. Torsting, Kopenhagen, 1909-1948, VIII 1 A, p. 363.

tampoco el conjunto del conocimiento humano, que no sólo no puede suprimirlas, sino que, de la mano de la ciencia y la cosmología contemporáneas, que hubieran aterrado a Kierkegaard, las azuza. Ante tal angustia no es el conocimiento, sino la fe lo único que puede mitigar el desasosiego del temible «quizás». Quizás hoy mismo estemos ya empezando a precipitarnos en el abismo insondable. ¿Quién podría afirmar lo contrario? Por eso mismo Kierkegaard une la angustia con la fe como único medio de salvación. Tener fe es creer que la nada es una amenaza que se disolverá como los vapores de la noche con el amanecer y que la libertad, en tanto pura posibilidad indeterminada, es en realidad tan sólo un mero «aún no» que, llegado el instante, será un «ahora sí» pleno de sentido, aun cuando esa plenitud se nos escape. Tener fe es superar el desasosiego de la amenaza de la nada y del sinsentido final y empuñar con gozosa intensidad cada instante de la vida como propia. Es, en una palabra, lo contrario de la desesperación del que quiere embotarse en lo finito y huir del fuego de la vida en él, porque no puede soportar el abismo de muerte y de nada que ineluctablemente se recorta a la sombra de sus llamas. Kierkegaard, porque advertía la necesidad de la fe, advertía también esta inquietante presencia no sólo de la posibilidad como nada, sino a una con ello de la posibilidad de la nada, abierta por la angustia. Por ello advirtió también que el discípulo de la posibilidad sabe, como sabe un niño su ABC, «que no puede exigir absolutamente nada de la vida, que lo espantoso, la perdición, el anonadamiento moran pared por medio con todos los hombres.»²⁴ Siendo así, el hombre educado en la escuela de la posibilidad nada puede, por cierto, exigir de la vida, porque no hay manera cierta de suprimir la amenaza de la nada que se hace patente con ella. Al respecto sólo cabe tener fe. Henry tenía razón. Es indisputable que en la angustia sentimos, incluso paroxísticamente, la vida, y que la sufrimos y gozamos como libertad y posibilidad. Pero el genio de Kierkegaard nos dice que «en la posibilidad es todo igualmente posible, y quien ha sido verdaderamente educado por la posibilidad ha entendido lo espantoso no menos que lo agradable»²⁵. Quien comprende verdaderamente que en la posibilidad todo es igualmente posible, comprende también que es posible que la suprema posibilidad de la vida sea el anonadamiento y que todo sentido augurado en lo posible se precipite en el sinsentido de la imposibilidad final. Es entonces cuando la angustia muestra su más radical ambigüedad y se nos aparece como si fuera una bailarina que gustase de danzar en el vilo que separa la vida de la nada. Pero no se puede jugar en el vilo sin caer hacia un lado u otro. La tensión inmanente a la angustia es tan grande, que el angustiado tiene que saltar. Y salta hacia la oscuridad de la desesperación o al débil resplandor de la fe.

4. La fe

En modo alguno el análisis kierkegaardiano de la angustia constituye un «argumento» en favor de ninguna tesis confesional, ni tampoco un intento encubierto de demostrar por vía de la psicología la realidad del objeto de la fe, entiéndaselo como se lo entienda. Hay que tomar en serio la frase con la que Kierkegaard cierra *El concepto de la angustia*: «Tan pronto como la Psicología ha concluido con la angustia, hay que entregar ésta a la Dogmática.»²⁶ El aná-

24 CA, p. 164.

25 *Loc. cit.*

26 CA, p. 171.

lisis de la angustia nos coloca todo lo más cerca posible de la necesidad del salto, ya sea en la desesperación y el pecado, ya sea en la fe, pero ni nos hace saltar, ni nos dice nada acerca de lo que hay en la otra orilla. El análisis kierkegaardiano nos muestra que todo hombre, por su propia constitución ontológica –por ser espíritu, es decir, posibilidad de sí, que, como tal, implica la posibilidad de sí mismo como nada– experimenta no la fe, sino la *necesidad* de la fe. En efecto, la angustia nos muestra que ante la amenaza de la nada en su doble aspecto, que en el fondo es uno y el mismo –el de la nada como el sinsentido en el que siempre pueden terminar todas nuestras posibilidades y el de la nada como la consumación final del sinsentido con el anonadamiento de la vida– necesitamos de la fe para no hundirnos en la desesperación. De este modo, la angustia se revela como una ocasión para la fe. Y como todo hombre, por su propia condición de tal, experimenta angustia, ella es una ocasión que no se le niega a nadie. Pero allí termina su servicio a la dogmática. Que el hombre luego salte desde el regazo de la angustia y ponga pie firme en la fe, o que, por el contrario, salte en sentido contrario y la niegue, es algo de lo que ni el análisis fenomenológico de la angustia ni, por cierto, ningún otro análisis pueden dar cuenta; si por «dar cuenta» entendemos «probar» o «demostrar» la realidad efectiva del objeto de la fe; o siquiera la mayor racionalidad de la decisión por ella. Allí ya pisamos suelo extranjero: el incierto país de la dogmática. Pero, entonces, ¿en qué podemos tener fe? ¿A que fe nos impulsa la angustia sin traspasar los límites de la dogmática? Simplemente a ser conscientes de que *podemos confiar en que la necesidad de la fe no es un absurdo, sino que resulta de nuestra propia condición espiritual*. ¿Y cuál es la fe no dogmática; aquella fe a la que nos mueve nuestro espíritu angustiado para no recaer en la desesperación de quien se aferra a lo finito y se niega a sí mismo como espíritu que aspira a lo infinito? ¿Es la fe en Cristo, en Mahoma, en Buda, en la Tradición de la Santa Iglesia Católica o en la *sola scriptura* que reclama La Reforma? ¿No es acaso Kierkegaard un fundamentalista protestante? ¿No es él el apologeta del absurdo? ¿No es un fanático del Crucificado? Me cuesta –luego del análisis fenomenológico de *El concepto de la angustia*– pensarlo en esos términos. La angustia nos revela la posibilidad. Ahora bien, «como en la posibilidad todo es posible» y como la posibilidad somos nosotros mismos en tanto espíritu, ella le deja abierta a todos y cada uno de los hombres la posibilidad de la fe. Pero no en ninguna certeza confesional cualquiera, sino tan sólo simplemente –y sin embargo es un consuelo tan grande!– en que todo, tal vez, tenga sentido, aunque éste se nos escape; en que la nada, quizás, no tenga la última palabra, aun cuando por lo pronto sólo escuchemos el silencio. Es la fe en un Absoluto que no podemos conocer, pero que sabemos con certeza indubitable que necesitamos, y que tal vez, pero sólo tal vez, de algún modo no se olvide por completo de nosotros. Es un ancla en la nada. Mas un sentido tal de la fe es todo lo contrario del fundamentalismo. Es la puesta a la luz del fundamento en el que –sin renunciar a las respectivas convicciones dogmáticas– todas las confesiones pueden encontrarse. Es éste el servicio que la fenomenología de la angustia puede prestarle a la religión. No creo que sea un servicio menor mostrar lo que la angustia –como la propia vida de Kierkegaard– representan: «el grito [desgarrado AG] de la subjetividad hacia lo que la supera»²⁷. Fe es sentir dentro de sí que el destino de ese grito no es retumbar en la nada.

27 Wahl, J., *op. cit.*, p. 256.

Los afectos como efectos del lenguaje sobre el cuerpo: de las pasiones de Aristóteles a los afectos en la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan

Affections as effects of language on the body: from Aristotle's passions to affections in freudian and lacanian psychoanalysis

FRANCISCO CONDE SOTO*

Resumen: El objetivo de este artículo es incidir sobre la continuidad entre el análisis aristotélico de las pasiones y la comprensión de los afectos por parte del psicoanálisis freudiano y, en especial, lacaniano como efectos del lenguaje sobre el cuerpo. Para ello se atenderá en primer lugar a ciertos pasajes de la *Ética a Nicómaco*, de la *Retórica* y del *De Anima* de Aristóteles donde las pasiones son relacionadas con el lenguaje. En segundo lugar se atenderá al concepto de pulsión de Freud, basado en la distinción entre un afecto y una representación. Finalmente, se presentará la comprensión lacaniana del afecto a partir de textos de su seminario *La angustia* (1962-63), *Radiofonía* (1970) y *Televisión* (1972).

Palabras clave: afectos, psicoanálisis, Lacan, Freud, Aristóteles, pasiones.

Abstract: The aim of this paper is to stand up the continuity between Aristotelian analysis of passions and the understanding of affections by Freudian and especially Lacanian psychoanalysis as effects of language on the body. For this we first attend to certain passages in the *Nicomachean Ethics*, *Rhetorics* and of Aristotle's *De Anima* where passions are related to language. Secondly we shall address Freud's concept of pulsion, based on the distinction between affect and representation. Finally, the Lacanian understanding of affect is presented from his seminar *The Anguish* (1962-63), *Radiophony* (1970) and *Television* (1972).

Keywords: affections, psychoanalysis, Lacan, Freud, Aristotle, passions.

1. Las pasiones de Aristóteles

En el segundo libro de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles distingue tres fenómenos en el dominio de lo anímico: 'pasión', 'facultad' o 'modo de ser'. En lugar de ofrecer una definición de la pasión proporciona un listado de ellas, añadiendo que puede ser considerado pasión todo aquello que vaya acompañado de placer o dolor¹.

1 «Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor» (*Ética a Nicómaco*, 1105b, 20; Aristóteles 2007, 48). Aristóteles sigue el mismo procedimiento en la *Ética a Eudemo*: «Llamo pasiones a lo que sigue: indignación,

Esta referencia al placer y al dolor se aclara si se recuerda que Aristóteles tiene seguramente en mente los dichos de Platón en torno a las pasiones. En el *Filebo*, en el contexto de un estudio del placer, Platón distinguía entre:

- mezclas de placeres y dolores puramente del cuerpo. Por ejemplo, un picor, evidentemente antes de que se convierta en una sarna pero más allá de ser un mero cosquilleo.
- mezclas de placeres y dolores que afectaban tanto al cuerpo como al alma. Por ejemplo, el deseo, que se manifiesta como un dolor o carencia a nivel del cuerpo pero como un placer o esperanza a nivel del alma.
- y mezclas de placeres y dolores específicas del alma². Estas últimas mezclas parece que son lo que Platón considera merecedor propiamente hablando del título de pasión, si se atiende a los ejemplos que pone: ira, miedo, añoranza, duelo, amor, celos y envidia³.

Si para Platón las afecciones eran algo recibido exclusivamente por el alma, en concreto, por su parte concupiscible, o si se acepta que la valentía es una pasión y no virtud, como mucho también por la parte irascible, para Aristóteles las pasiones son algo común al cuerpo y al alma, por lo que si insiste en destacar aquí lo material de la pasión probablemente se debe a su necesidad de contrariar un punto de vista que le parecería excesivamente espiritualista.

Aristóteles continúa en la *Ética a Nicómaco* añadiendo que las pasiones son algo que nos mueve, al contrario que las virtudes o los vicios, que son algo que simplemente nos dispone a movernos de determinado modo pero sin llegar a movernos⁴. Las pasiones ocupan para Aristóteles un lugar intermedio entre las facultades y los modos de ser o hábitos ya sedimentados⁵.

En la *Ética a Nicómaco* la pasión es tratada desde el punto de vista de algo a controlar mediante la virtud. En la *Ética a Eudemio* repite este mismo punto de vista, al afirmar que la conducta ética es el resultado de una buena conducción por parte de la razón de los deseos y de las pasiones⁶.

temor, vergüenza, apetito y, en general, todo lo que en sí mismo va, comúnmente, acompañado de placer o de dolor» (*Ética a Eudemio*, 1220b, 10-15; Aristóteles, 2007, 250).

- 2 «Pues bien, hay mezclas relativas al cuerpo que se dan exclusivamente en los cuerpos, y las hay del alma sola, que se dan el alma; y también vamos a encontrarlas dándose en el alma y en el cuerpo, dolores mezclados con placeres, llamados en conjunto unas veces placeres y otras dolores» (*Filebo*, 46b-c; Platón, 2007b, 84).
- 3 «Ira, miedo, añoranza y duelo, amor, celos y envidia, y todo lo semejante, ¿no los tienes como pesares del alma sola?» (*Filebo* 47e; Platón 2007b, 86).
- 4 «Finalmente, por lo que respecta a las pasiones, se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera» (*Ética a Nicómaco*, 1106a, 7; Aristóteles, 2007, 49).
- 5 Gardiner considera que las pasiones de Aristóteles afectan exclusivamente al alma: «[...] and although the corresponding term 'psychic passions' does not occur, it seems to be implied in the description of the passions in the Rhetoric that they are what in the discussion of pleasure Aristotle called pleasures (and pains) of the soul» (Gardiner, 1919, 17).
- 6 «Pues si hablamos de él en cuanto ser humano, es necesario que posea la facultad de razonar como principio y con vistas a su conducta, esta facultad de razonar dirige no la razón, sino el deseo y las pasiones; por consiguiente, el ser humano debe necesariamente poseer estas partes» (*Ética a Eudemio*, 1220a, 5-10; Aristóteles, 2007, 248).

Poco más adelante, añade Aristóteles que a las pasiones no les corresponde ninguna cualidad –constante, quiere decir– en el alma⁷. Al contrario que en la teoría platónica, en el alma aristotélica no hay una cualidad concupiscible y una cualidad irascible presentes en mayor o menor grado en todos los sujetos.

Lacan quien sostiene que lo mejor de la teoría aristotélica de las pasiones se encuentra en el libro segundo de la *Retórica*⁸. Ello se debe sin duda a que es allí donde Aristóteles explica la persuasión como la capacidad de provocar determinadas pasiones en los receptores del discurso, es decir, pone en relación discurso y pasión. En su introducción a la edición de la *Retórica* en la editorial Gredos, Quintín Racionero asegura que frente a la dialéctica, que se ocupa de los razonamientos en aquellas materias para las que no hay una ciencia determinada, la tarea de la retórica es estudiar las deliberaciones, instrumento de análisis de las cuestiones que atañen a la acción humana. La retórica busca fundamentación para determinadas decisiones prácticas que no pueden ser justificadas por parte de otras disciplinas más especializadas como la ética o la política, pero que pese a ello demandan un estudio serio. Ella aspira a organizar los discursos bajo una cierta «arquitectura razonable» o «cálculo racional» [*logismós*]. La retórica estudia, entonces, los motivos concretos de acción de los sujetos en aquellos campos donde no es posible encontrar una solución necesaria, sino tan solo probable.

Los argumentos del retórico tienen que basarse puramente en las razones y motivos expuestos en el discurso (capítulos I 1), pero a continuación afirmará que el control de los afectos es un elemento esencial para lograr la persuasión (capítulo I 2). Si el libro I se ocupa de la definición y división de la retórica, de los conceptos de lo bueno y de lo conveniente, de la oratoria y de lo justo e injusto, el libro II se abre con un estudio de cómo la persuasión debe tener en cuenta las pasiones.

Parece que el libro segundo fue el fruto de una revisión del texto original, o incluso el resultado de la adición de un texto que había sido redactado previamente por separado, puesto que el componente emocional de la pasión cobra de repente aquí un papel relevante que contrasta con el libro primero. Diógenes da noticia de tal texto en su catálogo de las obras de Aristóteles con el título de *περί πάθων*, obra número 37 (Racionero 1990, Introducción, 109). Fortenbaugh niega que el catálogo de Diógenes sea un prueba aceptable de la escritura por parte de Aristóteles de un texto así y que esta autoría es un tema a seguir discutiendo, aunque él mismo la acepte como muy probable (1970, 61, nota a pié 44)

En todo caso, el libro II de la *Retórica* se ocupa de estudiar como dentro de cada pasión es posible encontrar la manera adecuada de utilizarla para mejor convencimiento del auditorio. Además de estudiar el carácter demostrativo de un juicio es necesario atender a cómo es posible conseguir convencer, conseguir que el oyente entre en una actitud favorable a aceptar la fuerza argumentativa de la demostración presentada mediante cierta operación de inclinación de sus afectos.

7 «Y no hay ninguna cualidad que les corresponda, pero sí con respecto a las facultades» (Ética a Eudemo 1220b, 10-15; Aristóteles, 2007, 250).

8 «Además para dejarlos con algo que les ocupe, les haré una sencilla observación. ¿Dónde es que Aristóteles trata mejor sobre las pasiones?. Pienso que incluso hay unos cuantos que ya lo saben: en el libro II de su *Retórica*.

Lo mejor sobre las pasiones está tomado en el hilo, en la red de la *Retórica*» (Lacan, 1961-62, 24). Citamos a Lacan en traducción propia de los textos franceses.

La primera pasión estudiada es la ira, definida como un apetito de venganza una vez que se nos ha hecho alguna afrenta a nosotros o a alguien próximo. El orador debe (y puede) inclinar con su discurso a sus oyentes de tal forma que estos sientan ira hacia los oradores adversarios (Retórica 1380a, 1-5; Aristóteles, 2000, 187). La calma es un apaciguamiento de la ira que el retórico puede lograr mediante los argumentos adecuados, convenciendo de que las personas odiadas no son en realidad merecedoras de tal odio mediante diferentes argumentos (Retórica 1380b, 30; Aristóteles 2000, 192). Pero en realidad lo que Racionero traduce por argumentos son «λεκτέον», es decir, algo dicho. El temor y la confianza, la vergüenza y la desvergüenza y la prestación o no de favores le interesan a Aristóteles en la medida en que las argumentaciones persuasivas pueden provocar una u otra situación. En el caso del favor no se trata tan solo de que haya por medio algo material que es otorgado o no, sino de la disposición afectiva previa que inclina a una u otra situación. Una vez que se ha analizado quien es el sujeto merecedor del favor los argumentos deben ser preparados o dispuestos de la manera más adecuada para mover el ánimo de los oyentes (Retórica 1385a, 29-35; Aristóteles 2000, 218). La compasión se produce en nosotros en aquellas situaciones en que más estamos persuadidos de que nos podría afectar el mal que afecta al otro, de manera que la retórica ocupa un lugar preeminente como posible factor para despertar este afecto. En el caso de la indignación, la conclusión es de nuevo la misma: el discurso puede predisponer a los que juzgan a considerar a ciertos indignos como dignos de compasión y viceversa. El discurso [*lógos*] «predispone» o «dispone» a los oyentes a una u otra pasión. La envidia es también algo que puede variar según la disposición en que los oyentes sean colocados por el orador. Tras estudiar la emulación, el deseo de imitar a alguien para disfrutar de los bienes de los que él disfruta, se cierra el estudio de las pasiones y de la manera en que los argumentos pueden modificarlas. Puede concluirse entonces que en la *Retórica* de Aristóteles la pasión es tratada como algo que puede verse afectado por el discurso, de manera tal que provoque unos u otros afectos.

Al comienzo del *De anima* Aristóteles sostiene que es enormemente complejo decidir si los afectos son algo exclusivo del alma o si afectan al compuesto de alma y cuerpo. La primera constatación es que el alma no suele padecer sin que el cuerpo sea también afectado. El argumento decisivo parece ser que en caso de que existiesen afecciones que afectasen exclusivamente al alma habría que suponer a contra gusto que esta puede existir por separado. La conclusión es que las afecciones son algo a lo que les es intrínseca la materia⁹, es decir, algo del cuerpo.

Aristóteles duda acerca de si el encargado del estudio de las afecciones debe ser el dialéctico o el físico. Mientras que el primero llevaría a cabo definiciones que en la actualidad calificaríamos como ‘psicológicas’, definiciones del orden de las que recogen las *Éticas* o la *Retórica* –por ejemplo, la definición de la ira como una venganza–, el físico se limitaría a describir las reacciones del cuerpo (el corazón, la sangre). Es por ello por lo que la pasión debe interesar a ambos campos del saber, de manera tal que el buen filósofo del alma tendrá que ser físico y dialéctico al mismo tiempo.

9 «Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia» (De anima I, 1, 403a25-26; Aristóteles, 2007, 359).

En un texto clásico sobre la cuestión Fortenbaugh apunta que la afección aristotélica tiene un componente cognitivo importante que la aparta del campo de lo meramente irracional. La afección aristotélica sería todo lo contrario de un ‘impulso ciego’ o un ‘reflejo automático’¹⁰ como sucede con el hambre o la sed. La afección aristotélica no se reduciría a ser una mera excitación corporal, puesto que las ‘emociones’ reconocen además del estado del sujeto que las padece, un objeto o persona hacia el que se dirigen y una serie de motivos¹¹. Por lo tanto, se puede concluir que, sea en su versión más ‘encantadora’ sofística, sea en su versión más ‘razonante’, la pasión aristotélica posee siempre un componente cognitivo que hace referencia al lenguaje.

2. El afecto en la teoría freudiana

2.1. La teoría de la conversión histérica de los afectos (de 1894 a 1915)

En un primer momento, la noción de afecto es adoptada por Sigmund Freud tal y como esta es tratada por la tradición psicológica alemana. Wilhelm Wundt (1832-1920) habla de cierto sentimiento inicial causado por una impresión exterior o un proceso psíquico interior que se desenvuelven hasta constituir un afecto, y al que posteriormente se le vendría a asociar una representación (Wundt 1998, 204). Freud asume esta distinción conceptual entre representación y afecto. En sus *Estudios sobre la histeria* de 1893 sostiene que el objetivo final del psicoanálisis es liberar el afecto penoso que acompañó en un primer momento a la representación de una escena traumática negativa y que en su momento no pudo ser liberado. El afecto que acompaña a una escena desagradable, si no se produce algún tipo de descarga, puede enquistarse. Las descargas más efectivas son las descargas corporales: por ejemplo, unos lloros, un enfado, etc. (Freud 1893, 87).

En *Las neuropsicosis de defensa* (1894) Freud propone que las parálisis histéricas parten de una escena traumática, tomando como paradigma de ella algún tipo de violencia sexual infantil sufrida por el futuro sujeto histérico por parte de algún adulto. Después, esta representación va a ser reprimida, formando lo que el neurólogo francés Pierre Janet (1859-1947) había ya denominado «estado hipnoide»: un contenido de la conciencia que permanece separado del resto. El afecto asociado a este contenido no puede ser liberado hasta que se produce algún tipo de operación de abreacción mediante el habla en una sesión de psicoanálisis porque el origen del síntoma histérico se debe a un afecto que no ha encontrado una descarga adecuada y se ha convertido en algo corporal. La cura psicoanalítica es pensada en esta época por Freud, sea mediante la hipnosis, sea mediante la palabra, como el intento por volver a traer a la conciencia las huellas mnémicas, los recuerdos de la representación reprimida, buscando conseguir una abreacción del afecto que una vez separado de la representación a la que estaba originalmente unido ha ido a depositarse

10 «blind impulse», «automatic reflex» (Fortenbaugh, 1970, 61).

11 «And finally, this emphasis upon cognition helps to distinguish emotions from bodily drives and so helps to develop and an adequate moral psychology» (Fortenbaugh, 1970, 42). «The mention of objects («at whom», τίσιν) and grounds (ἐπί ποίους) is important; it strongly suggests that Aristotle does not dissociate cognition from emotion. Unless Aristotle is confused, he does not conceive of emotions simply as inner (mental or bodily) feelings or sensations» (Fortenbaugh, 1970, 54).

sobre el cuerpo. La rememoración sólo resulta terapéuticamente eficaz si el recuerdo del acontecimiento implica la reviviscencia del afecto que estuvo ligado a aquel en su origen.

2.2. El afecto como energía de la pulsión

La noción de afecto pasará a ser comprendida posteriormente como la parte energética de la pulsión. En uno de los textos metapsicológicos, *La represión* (1915), distingue entre el afecto y el quantum o cantidad de afecto [*Affektbetrag*] o energía pulsional¹². El afecto sería la traducción subjetiva de una cierta cantidad de energía pulsional, de manera tal que al igual que la noción de pulsión, el afecto estaría operando como un concepto bisagra entre lo puramente corporal y lo psíquico.

Cuando analiza la pulsión Freud distingue entre la idea o representación y la cantidad pulsional o afectiva¹³. Así es posible comprender como puede darse el caso de que aparezca un afecto para el que no se encuentra ninguna explicación razonable en relación al medio exterior, una respuesta a la que no parece corresponder ningún estímulo coherente externo. Por ejemplo, en la angustia. En estos casos, Freud afirma que la representación originalmente asociada al afecto falta y aparece otra en su lugar que no parece guardar de entrada ninguna relación lógica con ella.

El afecto no se halla necesariamente ligado a la representación; su separación (afecto sin representación, representación sin afecto) permite que cada uno de ellos siga un destino diferente. El afecto freudiano es algo a pensar como algún tipo de cantidad o carga eléctrica que puede recorrer las representaciones, desplazarse a través de ellas¹⁴.

Dicho de otro modo, la teoría freudiana distingue entre una representación/representante y una carga afectiva o cantidad de excitación: la percepción de un perro y la angustia que

12 «En las consideraciones anteriores tratábamos la represión de un representante pulsional y entendíamos por tal una presentación o un grupo de representaciones que estaba investido por parte de la pulsión con una determinada cantidad de energía psíquica / (Libido, interés). La observación clínica nos obliga a descomponer ahora lo que habíamos aprehendido como una unidad, porque nos muestra que hay que considerar, junto a la representación, algo distinto, algo que representa a la pulsión, y que sufre un destino de represión que puede ser totalmente diferente del de la representación. Para designar este otro elemento del representante psíquico se ha establecido el nombre de quantum de afecto [*Affektbetrag*]; corresponde a la pulsión, en tanto que ella se ha desprendido de la representación y encuentra una expresión conforme a su cantidad en procesos que la sensación puede notar en tanto que afectos. En adelante, en la descripción de un caso de represión, habrá que investigar por separado lo que ocurre con la representación y lo que ocurre con la energía pulsional ligada a ella» (Freud 1915a, 254-55).

13 «El estado de cosas es realmente aquí otro. En primer lugar puede suceder que se perciba una moción de afecto o sentimiento, pero no sea reconocida correctamente. Habiendo sido reprimido su representante propio, ella fue obligada a enlazarse a otra representación, y la conciencia la toma ahora por la manifestación de esta última. Cuando restablecemos la conexión correcta, llamamos «inconsciente» a la moción de afecto originaria, aunque su afecto nunca haya sido inconsciente y sólo su representación haya sucumbido a la represión. La utilización de las expresiones «afecto inconsciente y sentimiento inconsciente» se refiere a los destinos del factor cuantitativo de la moción pulsional a consecuencia de la represión (véase el apartado sobre *La represión*)» (Freud 1915b, 276).

14 «Por último, expondré en pocas palabras la representación auxiliar de la que me he servido en esta exposición de las neurosis de defensa. Hela aquí: en las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad -aunque no poseamos medio alguno para medirla-; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos.

provoca, en el caso de una fobia. Lo que apunta Lacan es que la representación/representante es móvil e intercambiable. El sujeto puede ser representado por diferentes representaciones, permaneciendo siempre más allá. Por ejemplo, la percepción de un perro remite a otra representación escondida en la que hubo una situación de maltrato para un sujeto.

Es importante señalar que los afectos propiamente dichos no son nunca inconscientes. La representación reprimida pasa a formar parte del sistema inconsciente; pero al afecto reprimido no le corresponde en este plano más que una especie de rudimento, una cierta moción pulsional que solo en algunos casos termina por desenvolverse hasta manifestarse como sentimiento, como afecto propiamente dicho (Freud 1915b, 277).

3. El afecto como efecto del lenguaje sobre el cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan

3.1. La angustia como afecto que no engaña

Aunque la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan varía profundamente desde sus inicios hasta el final, su concepción de los afectos no cambia y los entiende siempre como efectos del lenguaje sobre el cuerpo. Uno de los afectos de mayor afección del cuerpo y en donde se puede comprobar la eficacia de esta teoría sería la angustia¹⁵.

De 1953 a 1981 Lacan imparte un curso semanal de enseñanza del psicoanálisis en París. El Seminario número X (1962-1963) está dedicado por entero a la angustia, que es para Lacan el afecto por excelencia. Hacia el final de la primera clase de este seminario Lacan recuerda la afirmación de Freud acerca de que no tendría sentido la defensa de que existen afectos inconscientes: los afectos nunca están reprimidos, sino desplazados. Sería un contrasentido afirmar que existe algo así como la «tristeza inconsciente».

Por otra parte, frente a ciertas teorías que consideran que las manifestaciones afectivas tienen algún tipo de privilegio en la expresión de la verdadera situación del sujeto, Lacan afirma que a través del afecto no se nos da el ser en su inmediatez o el sujeto en su forma bruta. Solo aparentemente el afecto es un lugar privilegiado de manifestación de la verdad del sujeto. Parece que los afectos no pueden engañar –la tristeza es tristeza, el malhumor es malhumor–, mientras que todo aquello mental, intelectual o lingüístico es el terreno donde pueden aparecer los equívocos. Pero sin embargo, aunque el afecto nunca pueda ser reprimido, los representantes que lo amarran o se unen a ese afecto –los ‘significantes’ en la terminología de Lacan– pueden ser objeto de represión. Es decir, un afecto de alegría será siempre sentido como alegría, pero puede aparecer desplazado con respecto a la escena que realmente lo ha causado¹⁶.

Es posible utilizar esta hipótesis, que por lo demás ya está en la base de la teoría de la «abreacción» en el mismo sentido en que el físico emplea el supuesto del fluido eléctrico que corre. Provisionalmente está justificada por su utilidad para resumir y explicar múltiples estados psíquicos» (Freud 1894, 74).

15 «[...] porque un punto que yo quería señalar es que sencillamente Lacan siempre va a considerar el Afecto como un efecto del significante sobre el cuerpo. Primer punto sobre el cual diría no hay mucha modificación. En este punto Lacan, no hay duda, vamos a ver, muy freudiano. Entonces un significante produce un efecto que es el Afecto, pero por eso considero que el seminario central es el *Seminario X*» (Rabinovich, 2011, clase 1, 2).

16 «Por el contrario, lo que yo he dicho del afecto, es que él no está reprimido. Esto, lo dice Freud al igual que yo. Él está desamarrado, va a la deriva. Se lo encuentra desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran» (Lacan, 1962-63, 24).

La posición del psicoanálisis lacaniano pasa por una separación con respecto a cualquier teoría general de los afectos, a cualquier psicología que valga. En su opinión los psicólogos son aquellos que se ocupan de la *psyché* y la *psyché* es una «realidad irreal»¹⁷, mientras que el psicoanálisis debe tratar con algo mucho más inmediato, aplicado y práctico que es el deseo.

En el capítulo II de este mismo seminario *La Angustia* Lacan rechaza dos vías para estudiar los afectos y se queda con una tercera:

- en primer lugar, la vía del catálogo, que consistiría en llevar a cabo una recolección de opiniones acerca de qué quiere decir el término afecto. Su concepto de angustia no podría ser comprendido en ninguna de estas opiniones actuales o de la antigüedad.
- una segunda vía pasaría por emplear una cierta analogía: la angustia pensada en la biología, en la sociología, en la cultura, pero esta no podría explicar la experiencia de la angustia en el psicoanálisis, que es especialmente particular.

La vía correcta sería una vía que Lacan denomina aquí «función de la llave» (Lacan, 1969-70, 30) y que consiste fundamentalmente en insistir en la relación entre la palabra y el afecto, en este caso, entre el lenguaje y la angustia¹⁸.

La angustia que originariamente despierta una determinada escena traumática puede pasar a desplazarse y situarse sobre otra escena que guarda con aquella algún tipo de relación inconsciente. Por ejemplo, en el mecanismo que desencadena una fobia un elemento aparentemente inofensivo se convierte en angustiante porque guarda una relación inconsciente con otro elemento que ha sido angustiante para el sujeto: la percepción de un perro en los fóbicos a dicho animal no despierta una fobia por sí mismo sino porque está relacionada con otra situación que ha sido traumática para el sujeto.

En este sentido, incluso el pensamiento tiene para Lacan algo del orden del afecto, porque también detrás de un pensamiento se esconde siempre otro, también él siempre está como desplazado, es la capa superficial de algo otro¹⁹. Es por ello por lo que todo acercamiento a los afectos debe pasar por un estudio que ponga en juego el plano del lenguaje: más allá de lo puramente afectivo, siempre se ven acompañados por un componente representacional en el que se producen intercambios y desplazamientos. Ahora bien, al mismo tiempo, el seminario X insiste en que la angustia se distingue del resto de afectos por ser aquel que no engaña²⁰. Para Lacan la angustia es el afecto que siente el sujeto cuando se ve enfrentado al deseo.

17 «No les desarrollo una *psico-logía*, un discurso sobre esta realidad irreal que llaman la *psyché*, sino una praxis que merece un nombre, *erotología*. Se trata del deseo» (Lacan, 1969-70, 24).

18 «Lacan se pregunta en este Seminario cómo abordará la cuestión, mientras valida, explícitamente, que la angustia es un afecto, que se la experimenta, se la siente como tal. Él distingue tres modos de abordar el problema, para rechazar dos y elegir uno. Son, si se quiere, las tres *c*, que enumera y etiqueta con palabras de las que es la inicial. Rechaza catalogar los afectos, como rechaza clasificarlos, y elige esta aproximación que califica de clave. Rechaza las enumeraciones, incluso ordenadas, incluso jerarquizadas, y ofrece en cambio como vía de acceso algo de un orden distinto» (Miller, 2007, 38).

19 «El pensamiento no es una categoría. Diría casi que es un afecto. Aunque no fuese más que por decir que es lo más fundamental bajo el ángulo del afecto» (Lacan, 1969-70, 176).

20 «A partir de algo que es la angustia son posibles todas las maniobras, y al fin de cuentas se trata de lo que esperábamos, la verdadera sustancia de la angustia, «lo que no engaña», lo fuera de duda, pues no se dejen

En el curso de sus seminarios V (Las formaciones del inconsciente, 1957-1958) y VI (El deseo y su interpretación, 1958-1959), Lacan construye un esquema de flechas donde relaciona principalmente el lenguaje y el deseo (Lacan, 1957-58, 510). Este esquema es conocido como grafo del deseo y de él se desprende que el deseo para Lacan es el resultado de una articulación de la demanda en el lenguaje. Cuando el niño demanda alimento, se ve obligado a formular esta demanda en el lenguaje –los balbuceos son lenguaje– y sobre esta formulación transluce o se puede interpretar un deseo. El deseo no es, por lo tanto, ni una necesidad natural ni una demanda. Se distingue radicalmente de la necesidad, puesto que los gritos del niño en busca de comida deben ser formulados en un lenguaje que lo precede, deben ser asumidos como demanda por otro sujeto –la madre o el padre–. La necesidad solo significa algo porque se articula en el lenguaje, porque el sujeto se introduce en el campo de la palabra y del lenguaje. Más allá todavía se aparece el deseo, cuando el sujeto apunta con su demanda a un objeto que es causa de su deseo. El objeto-causa del deseo es para Lacan un objeto que falta y al mismo tiempo actúa como causa, moviliza el deseo.

Siguiendo estas coordenadas, Lacan afirmará que existe una insatisfacción esencial al deseo, puesto que a este le falta siempre el objeto: el objeto del deseo se muestra como un objeto ausente, inalcanzable, como una falta [manque]. Si en un primer momento de su enseñanza Lacan sostiene que el objetivo central del psicoanálisis es la destrucción de los complejos (complejo de destete, complejo de intrusión o celos con respecto a otro hermano o rival ante la madre, complejo de Edipo), durante una segunda época –que no será la última– pasa a considerar que lo esencial es decir y delimitar el objeto-causa del deseo.

El afecto de la angustia surge cuando algo viene a aparecer en el lugar semivacío que ocupa habitualmente el objeto-causa del deseo. Para que el deseo movilice al sujeto, es necesario que le falte algún objeto. Si no hay falta, es entonces cuando surge la angustia. La angustia lacaniana no es la señal de una falta sino la carencia de ese apoyo indispensable que es la falta, es la señal de la falta de esta falta del objeto-causa del deseo, es decir, es señal de la amenaza de que se presenten los objetos del deseo que habitualmente faltan. Todo esto implica que el objeto de la angustia es un objeto al menos en parte construido en el lenguaje, es decir, que «medio ser» de la angustia es de naturaleza lingüística.

3.2. La incidencia del lenguaje sobre el cuerpo en la teoría de los afectos de Lacan

Si en el seminario sobre *La angustia* se pone de manifiesto que Lacan quiere relacionar la angustia con el lenguaje, en la última enseñanza de Lacan el intrincamiento entre lenguaje y afecto se extenderá desde la angustia al resto de los afectos.

El texto *Radiofonía* consta de las siete respuestas que Lacan ofrece a otras tantas preguntas durante una entrevista para una emisora de radio belga en 1970. La segunda pregunta gira en torno al significado del concepto de estructura en psicoanálisis y a lo largo

llevar por las apariencias: no porque les parezca clínicamente sensible el lazo entre la angustia y la duda, la vacilación, el llamado «juego ambivalente» del obsesivo, angustia y duda son la misma cosa.» (Lacan, 1961-62, 92). «En este sentido fue que aventuré ante ustedes la fórmula de que, de todas las señales, la angustia es aquella que no engaña» (Lacan, 1961-62, 202). «La angustia, les he dicho que hay que definirla como aquello que no engaña, precisamente en tanto que todo objeto le escapa. La certeza de la angustia está fundada, no es ambigua» (Lacan, 1961-62, 252).

de la respuesta Lacan lleva a cabo un peculiar ejercicio de ontología en el que distingue varios niveles. En primer lugar tenemos el lenguaje y es gracias al lenguaje como podemos hablar de un cuerpo: el lenguaje permite que se constituya el cuerpo en sentido habitual. Es decir, es gracias a una cierta operación del lenguaje como comenzamos a tener un cuerpo organizado en brazos, piernas, etc. Para marcar el carácter de antecendencia del lenguaje sobre el proceso de constitución de un cuerpo singular, Lacan afirma que el lenguaje es algo consistente, algo sólido de por sí: sólo se puede hablar de un cuerpo con brazos, piernas, manos... si esos significantes, esas palabras estaban ya ahí previamente. Es por ello por lo que se puede afirmar que es el primer cuerpo –el del lenguaje–, el que le permite al segundo –el cuerpo en sentido habitual– incorporarse, constituirse como tal cuerpo.

El cuerpo no es algo que para ser tal tenga que estar vivo, porque también recibe la calificación de cuerpo un cuerpo muerto. El cuerpo nunca se transforma en carroña una vez que el lenguaje lo ha creado, sino que este acto creador tiene efectos para siempre: un cadáver en una tumba será para siempre un cadáver. Lo primero que necesita el cuerpo para ser cuerpo es de una operación lingüística que lo instituye como tal de manera definitiva²¹.

Ahora bien, en este esquema todavía falta precisar cuando surgen los afectos. Cuando la estructura, es decir, el lenguaje, se incorpora, genera el afecto. Los afectos deben ser entendidos como el resultado de la incorporación de la estructura, del lenguaje, sobre el sujeto. La conclusión a retener es que los afectos no provienen del cuerpo segundo, del cuerpo en sentido habitual –no son, por ejemplo, un dolor físico, algo que tiene que ver con el organismo–, sino que ellos proceden de un momento anterior donde juega un papel central el lenguaje.

Dos años más tarde, en *Televisión* (1972), retoma el tema de los afectos. De entrada Lacan descarta cualquier teoría de los afectos que los piense como una especie de manobra de la psique para readaptarse al mundo exterior. No tiene sentido defender que existen afectos «adecuados» en el sentido de que ante una situación externa la psique reaccionaría provocando la situación anímica más apropiada. Probablemente tiene en mente a Sartre y su *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), donde los afectos son pensados como un mecanismo de regulación de la correlación entre el yo y el mundo con el objetivo de recuperar el equilibrio homeostático habitual entre estos dos polos. Sartre pone de relieve la función afectiva de la conciencia que siente el mundo como emocionante: cada una de las emociones es un modo diferente de eludir una dificultad, de manera que el afecto tiene la misión de recuperar la armonía inicial entre mundo y sujeto. Uno de los problemas de esta concepción ‘funcional’ de los afectos es que no permite explicar cuál sería la función de la angustia, que es un afecto absolutamente paralizante, totalmente afuncional²².

La teoría de la significación en el psicoanálisis de orientación lacaniana parte de la distinción básica de Saussure entre significante y significado para otorgarle un papel preponderante a la parte significante. Aplicando esta idea al campo de los afectos puede sostenerse que

21 «Quien no conoce el punto crítico en el que datamos el hombre, el ser parlante: la sepultura, sea donde, de una especie, se afirma que al contrario que cualquier otra, el cuerpo muerto guarda de ella aquello que le da al viviente su carácter: el cuerpo. Corpse permanece, no deviene carroña, el cuerpo que habita la palabra, que el lenguaje corpsifica» (Lacan, 1970, 409).

22 «[...] pues no se percibe para que podría servir la angustia en esa armonía natural a menos que se establezca un principio de clasificación del afecto que sea adecuado o inadecuado» (Miller, 1986, 153).

el afecto es un significante para el que es necesario proceder a la búsqueda del significado. Que los afectos no se tomen como verdaderos sino que hay que verificarlos, quiere decir que ellos no valen de entrada por sí mismos, no son evidentes.

Es por ello por lo que el psicoanálisis no va a examinar si ante una determinada situación el sujeto siente lo que corresponde, sino que indagará acerca de que es lo que hay detrás de un afecto y que se esconde para un sujeto concreto y particular detrás de un determinado afecto. El psicoanálisis lleva a cabo una verificación del afecto, que no es una autentificación. No se trata de corroborar que un afecto está en proporción a determinada situación vivida por el sujeto, sino de la búsqueda de la verdad concreta y particular del sujeto que se encuentra detrás de un afecto determinado, del descubrimiento del significante o representación reprimidas que se encuentran para ese sujeto tras determinado afecto.

Lacan reivindica la noción clásica de la pasión de un Platón o de un Tomás de Aquino como antecesoras de la línea en la que se sitúa su teoría de los afectos. En el caso de Aquino se trata del capítulo LXVIII del tratado *Pasiones del alma*, que forma parte del libro IV de la Suma teológica (Miller, 1988, 161). Si Platón puede clasificar las distintas pasiones (racional, irascible, concupiscible) relacionándolas con diferentes partes del cuerpo (cabeza, corazón, subcorazón), ello se debe a que hay un cuerpo que es afectado por la estructura, por el lenguaje. Por otra parte, y como novedad, en estas páginas de *Televisión* Lacan se encuadra a sí mismo en una tradición secular, originada en Aquino, que entiende las pasiones o perturbaciones del alma bajo el paradigma virtud/pecado.

Así, por ejemplo, la tristeza deja de ser pensada como un estado del alma, para pasar a ser pensada como una cierta falta o flaqueza moral. Más que de depresión y de algo que afectaría al alma, de un estado del alma, se trata de un problema a nivel del pensamiento, sin olvidar que pensamiento y lenguaje son sinónimos para Lacan²³.

Otra manera de decir lo anterior es que los afectos deben ser interpretados como variaciones del humor provocadas por los distintos modos en que el lenguaje atrapa al objeto-causa del deseo. En la tristeza hay una cierta cobardía o flaqueza con respecto al propio deseo, un desfase entre lo que se dice y lo que inconscientemente se desea. El sujeto no se pone de acuerdo con su deseo. La tristeza consiste en cierta imposibilidad para decir bien, en el hecho de que hay algo exterior al saber, a la palabra, con lo que el sujeto no es capaz de ponerse en «resonancia» (Miller 1988, 162).

En el polo opuesto a la tristeza se encontraría el «gay sçavoir» (Lacan, 1972, 526). Sçavoir es la antigua grafía de savoir con el añadido final del término latino «scire»: cortar, separar que es precisamente de lo que está hablando Lacan en estos momentos: de un saber alegre que haga función de corte con la tristeza anterior. Se trata de algún tipo de saber que consiste en la virtud, no de comprender mejor ni de disfrutar descifrando los entresijos del inconsciente, sino de atreverse a llegar hasta el límite del sentido, el límite de lo comprensible. Este saber alegre consiste en la alegría de decir bien todo aquello que se puede decir.

23 «En esto tocamos la interpretación lacaniana como falta del pensamiento, que introducía toda esta clínica según la cual el depresivo sufre, ciertamente, en su cuerpo, pretende también sufrir en su alma (es un «estado del alma») cuando en realidad comete una falta en su pensamiento. Es decir, él se trata mal, en todo el sentido de la palabra: dice mal de sí mismo, mal-dice de él. Esta es la 'ética del mal-decir' (de sí) en la cual el deprimido se abisma» (Regnault, 2005).

Otro ejemplo de afecto ofrecido por Lacan es la beatitud, el hecho de que un sujeto se siente pleno, carente de nada, y no gracias a otro sujeto, sino a Dios, que colma plenamente aquello a lo que aspira. O el aburrimiento, resultado de la reducción o asimilación de todo aquello que le ofrece el exterior al sujeto a algo igual y homogéneo al sujeto (de «ennui» –aburrimiento– Lacan se pasa a «unien» –uniano–), y que aparece cuando se siente que no hay nada que el sujeto necesite. El mal humor es pensado como el resultado de que el sujeto no se siente a gusto en el lenguaje, de que no encuentra «alojamiento» en el lenguaje, algo que provoca que cierto grado de mal humor es algo normal, puesto que entre el sujeto y el lenguaje siempre hay una barrera²⁴.

En definitiva, se hace patente, en primer lugar, que los afectos lacanianos no son meras emociones, cambios emocionales temporales resultado de la acomodación del sujeto a variaciones que tienen lugar en la realidad exterior, sino que los afectos hacen referencia a algo más estable y más cercano al terreno de las pasiones que al de las emociones. Los afectos no son una simple respuesta mecánica-instintiva-animal a algo exterior, sino que el afecto que vaya a aparecer en cada situación llevará la marca del sujeto, pondrá en juego algo de lo más íntimo de ese sujeto²⁵.

Es cierto que el cuerpo se manifiesta a través de los afectos, pero esto no permite afirmar que el afecto sea como la voz del cuerpo, sino que más bien el cuerpo –o el alma, si se quiere, aunque siempre entendida como el pensamiento– son una especie de instrumentos del lenguaje.

4. Conclusión

La tesis de este artículo es que el psicoanálisis de orientación lacaniana se aparta de cualquier psicología de las emociones y defiende la conveniencia de pensar el afecto en continuidad con la noción clásica de pasión, pensando esta como el efecto del lenguaje sobre el cuerpo. Para ello Lacan reivindica una tradición que parte de Aristóteles y que rechaza que la pasión puede ser comprendida a partir del organismo. Que la *Retórica* de Aristóteles insista en la capacidad del discurso para modificar las pasiones del sujeto, le da pié para pensar los afectos como el resultado de los efectos sobre el cuerpo del lenguaje. El afecto se comprende como algo que sufre el cuerpo, pero cuyo origen está del lado del lenguaje.

El psicoanálisis distingue entre cuerpo y organismo: el cuerpo es el organismo una vez que ha sido afectado por el lenguaje, de manera que no es posible afirmar que el sujeto vive exclusivamente en su organismo, sino que él lo hace también en un cuerpo.

Los enfoques biologicistas actuales aspiran a convertir la pasión en algo puramente cerebral en un intento por eliminar la presencia del sujeto a cualquier precio. El último intento pasa por buscar las raíces de cualquier comportamiento a nivel cerebral. La invasión de lo neuro- en el campo de las humanidades y las ciencias sociales es insultante y preocupante:

24 «Así el afecto llega a un cuerpo cuya peculiaridad consiste en habitar el lenguaje -me pavoneo aquí de plumas que se venden mejor que las mías-, el afecto, digo, de no encontrar alojamiento, al menos no de su gusto. Eso se llama pesadumbre [morosité], mal humor también» (Lacan, 1972, 527).

25 «La orientación lacaniana implica, pues, distinguir las emociones, de registro animal, vital, en su aspecto de reacción a lo que tiene lugar en el mundo, de los afectos en tanto que son del sujeto» (Miller, 1988, 160).

neuropedagogía, neuroestética, neurociencia, neurocomunicación, neuroderecho²⁶. Por ejemplo, parece que no tardará demasiado en ser empleada la neuroimagen funcional en los juicios para detectar cuando una persona miente o dice la verdad. Por su parte, la neuropsiquiatría pretende reducir la tristeza a ser una sustancia cerebral –la serotonina–, más allá del alcance del sujeto. Finalmente, lo que une a todas estas disciplinas es un extraño afán por eliminar el papel y la responsabilidad del sujeto en todas estas cuestiones. Movidas por un antiguo dualismo cuerpo-alma, en realidad, organismo-alma, ellas proponen que se pueden llevar a cabo modificaciones sobre el alma a base de modificaciones directas sobre las sustancias del organismo (Klainer, 2002). Así, un aumento de la concentración de serotonina cerebral tendría como consecuencia ideas y sentimientos alegres, independientemente de la voluntad y del deseo del sujeto. Lacan parte de otros supuestos y con una noción de cuerpo diferente, destaca la importancia del papel del lenguaje como aquel elemento intermedio entre el organismo y el cuerpo. Sin duda, los afectos no son meras palabras y se sienten, pero no al nivel de las sustancias, al nivel del organismo, sino de un cuerpo que está ya pasado por el filtro del lenguaje: el sujeto no se queja de una carencia de serotonina, sino de tal y tal cuestión concreta que lo entristece.

Así, el psicoanálisis no se ve convertido en una operación puramente intelectual, sino que su campo de trabajo es el lenguaje, que está, como los afectos, a medio camino entre lo emocional y lo intelectual. El discurso tiene efectos sobre el cuerpo y los psicoanalistas intentan controlar estos efectos provocando otros mediante un trabajo que pasa por la palabra, aunque es evidente que esto no agota toda la operación analítica, sino que esta tiene aún una vertiente epistémica que requiere más tiempo y trabajo. Es por ello por lo que Lacan se burla de aquellos psicoanalistas que pretenden reducir su tarea a que sus pacientes tengan buenos sentimientos, casi podríamos decir, buenas sensaciones (Lacan, 1971-72, 228). Las mejoras a nivel afectivo provenientes de un psicoanálisis serán siempre el resultado ‘indirecto’ de la elaboración de un saber y un bien-decir del sujeto acerca de su deseo.

Bibliografía

- Aristóteles (1953), *Retórica*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2003⁶. Edición a cargo de Antonio Tovar.
- Aristóteles (2000), *Retórica*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, Gredos, 2000. Edición a cargo de Quintín Racionero.
- Aristóteles (2007), *Ética nicomáquea. Ética eudemia. Acerca del alma*, Barcelona, Biblioteca Gredos, RBA, 2007.
- Fortenbaugh, W. (1970), «Aristotle's Rhetoric on Emotions», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52. Band, 1970, Heft 1, Walter de Gruyter & Co, Berlin, pág. 41-70.
- García, Germán (1998), «La pasión humana de entender las pasiones» en <http://www.pagina12.com.ar/1998/98-12/98-12-21/psico01.htm>.
- Gardiner, H. N. (1919), „The Psychology of the Affections in Plato and Aristotle. II. Aris-

26 «En conclusión: desde la teoría de los humores a la búsqueda de un gen para cada cosa, se prosigue la causa endógena de las pasiones. Por el contrario, desde el furor en Platón hasta la actividad que se enmascara en pasividad, es al sujeto en tanto efecto de su enunciación a quien nos dirigimos» (García, 1998).

- title», en *The Philosophical Review*, Vol. 28, No. 1 (Jan., 1919), ppág. 1-26. Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review. En la web: <http://www.jstor.org/stable/2178119>.
- Klainer, Estebán (2002), «Efectos de las sustancias en el cuerpo» en Boletín nº11. XVII Jornadas Anuales de la EOL, en <http://www.eol.org.ar>.
- Lacan, Jacques (1938), «Les complexes familiaux dans la formation de l'individu» en Lacan, *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, págs. 23-84.
- Lacan, Jacques (1949), «El estadio del espejo como formador de la función del yo», en Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, Volumen I, págs. 93-100.
- Lacan, Jacques (1960), «Nota sobre la exposición de Daniel Lagache. Psicoanálisis y estructura de la personalidad», Paris, Seuil, 1966, Volumen II, págs. 647-684.
- Lacan, Jacques (1957-58), *Le Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.
- Lacan, Jacques (1969-70), *Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.
- Lacan, Jacques (1962-63), *Le Séminaire X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.
- Lacan, Jacques (1970), « Radiophonie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, págs. 403-447.
- Lacan, Jacques (1972), « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, págs. 509-545.
- Miller, Jacques-Alain (1988), «A propósito de los afectos en la experiencia analítica» en *Matemas, II*, Buenos Aires, Manantial, págs. 147-164.
- Miller, Jacques-Alain (2007), *La angustia lacaniana*, Buenos Aires, Paidós.
- Platón (2007a), *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Biblioteca Gredos, RBA, Barcelona, 2007.
- Platón (2007b), *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias. Cartas*, Biblioteca Gredos, RBA, Barcelona, 2007.
- Rabinovich, Diana (2011), «Teorías psicoanalíticas II: Los Afectos en la enseñanza de J. Lacan», Curso inédito, 2011. Descargable en scribd.
- Regnault, François (2005), «Pasiones dantescas» en Virtualia. Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Año IV, Número 13, Junio – Julio, 2005, en <http://virtualia.eol.org.ar/013/default.asp?opinion/regnault.html>.

Ser ejecutivo y razón narrativa en la epistemología de Ortega*

Being executive and narrative reason in the epistemology of Ortega

ENRIQUE FERRARI NIETO**

Resumen: En «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914) Ortega contraponen a las limitaciones del conocimiento que se sirve del concepto (el ser objetivo del idealismo) la capacidad del arte para mostrar el ser ejecutivo de las cosas, para lo que apunta, como premisa, a una metafísica del «yo» como intimidad. Una tesis que, con esa misma terminología, solo retoma en su curso «Vida como ejecución», en 1929, para su ontología, para la comprensión de «mi vida». Cabe, sin embargo, un recorrido mayor para el ser ejecutivo (aunque Ortega eluda el término) con su papel cardinal en la razón narrativa, una concreción metodológica de su razón histórica que encuentra en la biografía una aplicación eficaz.

Palabras clave: Ortega y Gasset, concepto, razón histórica, biografía, vocación.

Abstract: In «Essay on aesthetics as a prologue» (1914) Ortega writes about the ability of art to show the being executive of things. He opposes it to the limitations of knowledge that uses the concept (being objective of idealism). As a premise, he writes briefly on a metaphysics of «I» as intimacy. A thesis that only he retrieves in his course «Life as execution» (1929), when he uses again the being executive for his ontology (for understanding «my life»). However, we can think about a longer path to the propose of the being executive (although Ortega does not use the term). Because its central role in the narrative reason (a concrete methodological of his historical reason, especially with the biography).

Keywords: Ortega y Gasset, concept, historical reason, biography, vocation.

La presentación del ser ejecutivo de la cosa (sin mediación) y una razón que se desenvuelve como relato son las alternativas de Ortega a un concepto que a él no le sirve o no le es suficiente para su razón vital e histórica, por distante y estático. Con su primera propuesta, frente al ser objetivo del idealismo, anula la distancia entre lo que el objeto es

Fecha de recepción: 22/10/2013. Fecha de aceptación: 13/04/2014.

* Este artículo está incluido en el proyecto de investigación «El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política» (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad en la Convocatoria del Plan Nacional 2012.

** Profesor asociado en la Universidad Internacional de La Rioja y colaborador científico en la Universidad de Friburgo (Suiza). Correo electrónico: eferrari79@gmail.com. Líneas de investigación: filosofía española contemporánea, estética y filosofía de la literatura. Publicaciones recientes: «El recorrido metafísico de *La deshumanización del arte*» (Anuario Filosófico vol. 46 nº 3, 2013, pp. 593-616) y «El recorrido de la analogía metafísica del actor en la comprensión de la vida como tarea» (Contrastes nº 18, 2013, pp. 321-339).

y lo que se le aparece al sujeto. Con su segunda propuesta resuelve la incapacidad de la razón racionalista para dar cuenta del dinamismo inherente a la vida. Pero el recorrido de su epistemología le queda sinuoso: Al tiempo que vislumbra su razón vital, en torno a 1914, presenta el ser ejecutivo solo en el arte (armado su argumento a partir de la comprensión del yo como intimidad, como si fuera una aplicación, más que la exposición de una teoría), con unas pocas notas sobre el *Penseroso* en «Ensayo de estética a manera de prólogo» que solo recupera, tímidamente, en sus *Ideas sobre la novela*, como justificación (un tanto enrevesada) de su propuesta formalista. Fuera del arte, en esos primeros años le basta con una petición de integración del concepto con la impresión o intuición de una comprensión de la realidad más ingenua, para una teoría del conocimiento que, aunque sugerente, resulta vaga, sin desarrollar apenas en este punto. Pero, más tarde, al complementar su razón vital con el reconocimiento de la condición histórica del hombre, le da a su filosofía otra consistencia, perfila mejor su metafísica, su noción de la vida. Para la que vuelve a plantearse el ser ejecutivo como alternativa al concepto, porque con la ejecutividad puede conocer las características de la vida como cambio, que solo se muestra ante una razón narrativa que descifra al hombre contando su historia, su biografía, para la que Ortega apunta las pautas para reconstruir, a partir de su vocación, el «yo» del biografiado: ese mismo «yo» que en 1914 había señalado en el arte, como intimidad en cuanto tal (I, 672),¹ aunque ahora ceñido al *me ipsum*, a la persona, con un sentido menos abarcador que el tanteado en su prólogo a *El pasajero* de Moreno Villa.

1. Los ámbitos del ser ejecutivo

En la bibliografía orteguiana, el recorrido que los distintos análisis le reconocen a la noción de «ser ejecutivo» queda limitado a las referencias literales de Ortega: en sus primeras aproximaciones al arte, en 1914, o en la teoría del conocimiento que pergeña en sus años de formación (y que retoma solo para la primera lección de su curso «Vida como ejecución», en 1929, publicada póstumamente). Pongo dos ejemplos, con estudios ya clásicos (que en este punto no han sido replanteados o contradichos): En su estética, Pedro Cerezo señala que a partir de 1920 abandona esa línea de crítica moral para el arte por otra de carácter lúdico, más próxima a su voluntad de aventura.² En su epistemología, Antonio Regalado plantea la hipótesis de que este concepto, la *energía* traducida a un valor antropológico, aunque construido con materiales de la metafísica idealista,³ no llegó a satisfacerlo, por lo que tras «¿Qué es conocimiento?»⁴ lo abandona.⁵ Pero cabe esta otra lectura de su planteamiento del ser ejecutivo con una trayectoria mayor, aunque intermitente, que se prolonga hasta la razón

1 Las referencias a Ortega en el texto remiten a los diez tomos de sus *Obras completas* publicados por Taurus entre 2004 y 2010. En números romanos el tomo y en arábigos la página.

2 Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 146.

3 Orringer propone a Natorp como fuente, con el participio *Vollziehend*. Cf. Orringer, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p. 84.

4 «Vida como ejecución (el ser ejecutivo)», título que se le ha dado a los apuntes de esas seis clases que impartió Ortega en 1929, lo publicó por primera vez Paulino Garagorri incluido en «¿Qué es conocimiento?». La reciente edición de sus *Obras completas* en Taurus separa ambos textos, pero muchos de los estudios previos a 2008, como el de Regalado, mantienen la referencia de Garagorri.

5 Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 279.

narrativa que sugiere luego como metodología para su razón histórica (con sus biografías y sus trabajos de historia), por su capacidad para mostrar la vida desde dentro, el «yo» en su propio desarrollo. Aunque Ortega no sea nunca exhaustivo en sus explicaciones, con el itinerario de sus teorías oculto al lector: Tampoco con el ser ejecutivo, con el que pretende ocupar el lugar de la fenomenología como racionalidad superadora de las epistemologías realista e idealista. Ni con la razón narrativa, cuando se acerca luego al historicismo para reformular su metafísica, para no falsear la condición dinámica de la propia vida con el viejo concepto del ser, de sustancia.

En la génesis del desarrollo de su razón vital, Ortega resuelve su crítica al idealismo –punto de partida de su propuesta– con solo una presentación elemental, de trazos gruesos, que enfoca desde las limitaciones que le encuentra a su ámbito de actuación, que él considera que es solo lo abstracto, lo alejado de la vida. Su planteamiento inicial, antes de apuntalar su «yo soy yo y mi circunstancia» con un encofrado existencial, no sugiere tanto una nueva racionalidad –una dicotomía, dos razones distintas– como una integración del modo de ver que él llama «mediterráneo», impresionista, más intuitivo, con el método filosófico: un mayor énfasis en las posibilidades de la razón para la vida (cotidiana, cercana). Por lo que se muestra contenido, o parco, en su valoración (negativa) del concepto, el elemento último en el análisis; incluso en su explicación de las alternativas para una epistemología más abarcadora, capaces de aproximarse más a la realidad o a la vida que el concepto del racionalismo, que solo puede dar –dice– un esquema. Luego, en trabajos posteriores, que estructura a partir del punto de inflexión que entiende que es su razón vital en la historia de la filosofía, se extiende más en el análisis de los tres siglos de idealismo, de las distintas propuestas racionalistas desde el XVII, que plantea como fases previas a la suya, anteriores a ese contexto general de crisis de la razón canónica que vislumbra. Es exhaustivo con Descartes, Kant y Leibniz. Pero del concepto –cuya hipertrofia es la causa de ese ámbito reducido en el que los idealistas se obligan a permanecer– apenas escribe más. Le basta con lo dicho (muy poco) en *Meditaciones del Quijote*. Como necesario pero insuficiente: El concepto –lo define– es el *órgano normal de la profundidad* (I, 781). Pero no puede dar lo que da la intuición: la *carne* de las cosas (I, 784). Es solo su espectro, una alusión mental: un esquema que marca sus límites, el hueco que le corresponde, porque la realidad lo rebosa siempre (III, 867). Una limitación para la ciencia, a la que lo humano se le escapa, que Ortega contrasta esos primeros años con las posibilidades epistémicas del arte, capaz de mostrar la intimidad de las cosas, miradas desde dentro de sí mismas, al captar su generación, en tanto que aparecen *ejecutándose*, con la terminología que acepta de la fenomenología, para darle la vuelta:⁶ «Tomadas así, a la hora de su nacimiento, son las cosas ingenuas y nos entregan sus secretos», avisa (I, 308). Porque entiende el ser ejecutivo como lo opuesto al ser objetivo, sin la distancia (que establece toda narración) entre lo que se da en la imagen y aquello a lo que la imagen se refiere (I, 671). Un planteamiento sugerente, que parece

6 Escribe: «La fenomenología, al describir un acto, elimina, reduce, su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos exclusivamente de este» (VIII, 225). Philip W. Silver entiende «Ensayo de estética a manera de prólogo» como la prueba inequívoca de que Ortega en 1914 ya había escapado de la prisión de la conciencia. Para Silver, plantea la noción de ejecutividad, derivada del *energía ón* de Aristóteles, en términos ontológicos. Cf. Silver, P., *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978, pp. 110-119.

querer dialogar con una metafísica existencial, del yo, diría Ortega, «en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose» (I, 668). Pero que apenas desarrolla, solo en su temprano «Ensayo de estética a manera de prólogo», de 1914: una introducción a unos poemas de Moreno Villa en la que, tras apuntar esta definición del yo como todo mirado desde dentro de sí mismo (I, 669), renuncia a continuar su argumento en el plano epistémico y lo cierra en falso con su aplicación al arte, sobre todo a la metáfora, *objeto estético elemental*, también ser ejecutivo en tanto que la nueva imagen que se crea es estado del que la piensa, convertida en sentimiento.⁷

En 1925, en *La deshumanización del arte*, solo toca de costado el alcance de las ambiciones epistémicas del arte joven, aquí tangencial, más atento a la condición de síntoma de las artes plásticas, por su honestidad en su pretensión de captar la realidad. Le queda un párrafo prieto, que parece querer rehuir el primer plano para aparecer solo como argumento adicional para la justificación del nuevo arte como producto de su tiempo. Pero con una tesis sólida, que sonsaca a los vanguardistas una comprensión de la realidad que ha conseguido desprenderse del esquema idealista, por su conciencia de la distancia entre la idea y la cosa, que les obliga a un arte deshumanizado, de ideas que no quieren ser confundidas con la realidad misma (III, 867). La constatación, también en el ámbito artístico, del agotamiento a comienzos de siglo de la teoría idealista del conocimiento. Aunque solo sea un apunte. Como también en *Ideas sobre la novela*, que publica a continuación, en el que plantea de nuevo el ser ejecutivo de las cosas que es capaz de mostrar el arte. Aunque sin mencionarlo, merodeándolo solo. Como introducción, con el capítulo «No definir», que avala su decálogo formalista para la novela. Porque advierte que el novelista no puede referir solo las vidas de los personajes. Tiene que verlas el lector. Que las muestre en su intimidad, en su *status nascens*, dice, tomándole el término a Leibniz, para revelar ese dinamismo, ese dramatismo que a la ciencia se le escapa porque, al elaborar definiciones, huye del objeto para llegar a su noción, un sistema de signos con que llega a sustituirlo (III, 883-884). Escribe al final del libro, con su ontología de la mano: «La novela está destinada a ser vista desde su propio interior, que es lo que acontece también con el mundo verdadero, del cual, por inexorable prescripción metafísica, es centro cada individuo en cada momento de su vida» (III, 903).

En su estética, que abandona casi del todo después de 1927, no volverá a referirse o a aludir al ser ejecutivo. Pero, al tiempo, aproxima su razón vital al historicismo, con sus lecturas de Dilthey y Heidegger. El hombre, escribe, tiene una consistencia histórica. No tiene naturaleza, sino historia: Es un ente radicalmente variable. Para el que recupera su noción de ser ejecutivo para una metafísica existencial que entiende la vida del hombre como un proyecto, contra la idea de sustancia, porque la realidad de «mi vida», dice, consiste en pura ejecutividad, solo en ejecutarse. Ejecutivo –lo define entonces– es un acto que se considera como tal, cumpliéndose, actuando. Aunque en su desarrollo de la razón histórica no concreta cómo funciona como epistemología, con qué sustituye al concepto, que descarta por está-

7 Lo que escribe Javier San Martín: «La función del arte es precisamente arbitrar un sistema que nos lleve a la ejecutividad, el arte nos da las cosas desde dentro de sí mismas. [...] El arte tendrá que romper la experiencia que nos dan las cosas para extraerle el carácter ejecutivo mismo, que resultará ser el valor sentimental que tienen.» Cf. San Martín, J., en *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 73-74.

tico, o a qué queda reducido el papel del sujeto cognoscente. Solo dice de ella que es una razón narrativa, con un adjetivo que, para explicarla, apunta a sus trabajos de estética, a su confianza temprana en el arte como indagación. Para su razón histórica escribe que razonar consiste en fluidificar todo hecho descubriendo su génesis (IV, 472n.), en ver cómo se hace el hecho: El mismo objetivo que había planteado para la novela (la única de las artes narrativas que trabaja el madrileño), sorprender a las cosas haciéndose a sí mismas: presentándolas, no definiéndolas. Una metodología común que Ortega lleva más lejos, hasta darle forma a su metafísica, al tomar la novela como molde para la vida, o al menos como imagen, muy intuitiva, para una explicación de su comprensión de la vida, que construye sobre su noción de vocación, con la obligación del sujeto de hacerse a sí mismo, de ser –escribe– novelista de sí mismo (VI, 66). La vida como un género literario, como biografía, más allá de la biología, que puede comprenderse solo con su narración, con esa investigación literaria a la que también llama biografía, y que prueba con Goethe, Goya y Velázquez, buscándoles su vocación. Aunque, con una epistemología hecha a saltos, secundaria en su filosofía, no llega a ensamblar una razón narrativa como la razón capaz de mostrar el ser ejecutivo de las cosas, y por tanto de mostrar la vida, como alternativa a una razón pura que toma de las cosas solo su ser objetivo.

2. Los tanteos iniciales de la razón vital como epistemología

Su programática atención a la circunstancia, que no enuncia hasta 1914, tiene una trayectoria previa, que parece, más que una propuesta formal, una expresión intuitiva de resistencia al idealismo, casi emocional, para buscar su espacio. En «Arte de este mundo y del otro», en 1911, todavía cómodo con el neokantismo, Ortega construye un frente común al concepto. La impresión (que le sirve de contrapeso) se alimenta de un entorno semántico mayor, aunque poco definido, para esa otra epistemología que arranca del arte. Al principio convertida en una cuestión idiosincrásica, incluso racial, al identificarla con la cultura mediterránea (o románica). Lo que, muy pronto, en 1908, barrunta como «estética espacial», la afición de Rubén de Cendoya, el místico español al que recurre entonces como álter ego: La capacidad, escribe, para poder llegar a percibir lo sensible, el *ver* del hombre mediterráneo, enemigo de todo lo trascendente a la materia; impresionista, porque busca lo sensible como tal (I, 446-447). La catedral de Sigüenza o el Cantar de Mío Cid, por ejemplo, en los que reconoce esa *espiritualidad atendida a lo que se ve y se palpa*: productos grávidos, terrenales, que afirman este mundo. Frente a la actitud gótica, que niega la vida con la construcción de otro mundo imaginado, los elementos románicos se contentan circunscribiendo un trozo de vida. «Para un mediterráneo –dirá luego, en *Meditaciones del Quijote*– no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas» (I, 779). Lo ve en el arte, que busca lo trivial, lo intrascendente. Lo distintivo del arte español, con su voluntad de salvar *las cosas en cuanto cosas*, que le funciona de antídoto para los desdenes del idealismo. Pone ejemplos: Unamuno, y su decisión de no salvarse si no se salva su perro, y los libros de Azorín, *ensayos de salvación* de los casinos triviales de los pueblos y de provincianos anónimos; o Cervantes, con la atmósfera de trivialismo empedernido en su *Quijote*, y sobre todo Velázquez, que pinta el aire: última y suprema insignificancia (I, 446).

Pero como epistemología le queda borrosa, sin llegar a concretarla (tampoco con su perspectivismo). Incluso más tarde, cuando apuntala su razón vital, a pesar del nombre que le busca para anunciarla, como razón, descuida su teoría del conocimiento. En parte por el modo en que presenta su filosofía, como ensayos, casi siempre breves: La observación simpática, indulgente, que hace Fernando Vela en 1932: «Ortega, que ha sido el mayor suscitador de temas, también es el que ha asesinado más. Los ha sacado, nos los ha mostrado en alto, refulgentes; nos ha encalabrinado, para escamotearlos en seguida, cuando apenas habíamos podido distinguir algo más que su brillo» (V, 109). Pero también la crítica radical de Eduardo Nicol, que toma el género como incapacitante para la filosofía, cuando se usa exclusivamente, porque entiende que con trabajos periodísticos no se puede hacer ciencia, no se puede investigar y analizar los problemas de la filosofía, que necesitan de un utillaje técnico, un método.⁸ Lo que Nicol cree que Ortega no vio; o no supo renunciar a la celebridad, a reposar sus libros, para hacer de sus ocurrencias –ideas fecundas casi siempre– hipótesis que debía tomar con cautela, someter a las pruebas que constituyen la verdadera exploración científica. Le faltó una continuidad metódica, aglutinar en una teoría sus ideas sueltas, porque el ensayo –escribe en *El problema de la filosofía hispánica*– es solo una prueba, una operación de tanteo.⁹

Pero con el ensayo Ortega se encuentra más libre.¹⁰ Puede ir sacando de su propia biografía una filosofía que quiere más atada a la vida, dándole a su propuesta un tono autobiográfico, como el del aventurero que narra sus hallazgos, reordenando las aportaciones de otros para presentar su razón vital como el final de un trayecto, al tiempo que el comienzo de otro. Como función vital, sometida a una regulación orgánica, dice, lejos de lo que llama intelecto, que entiende abandonado a sí mismo: «mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo» (VI, 77). Su planteamiento general se alimenta de una atmósfera común de la que participan otros muchos, tras el rastro dejado por Nietzsche, con su desenmascaramiento de una razón que pretende pasar por cándida, o antes por Hegel, para la condición histórica del hombre y del conocimiento. Pero el ensayo no le exige el inventario o la cronología de las demás aportaciones. La razón vital se enfrenta sola con los grandes del racionalismo: cada problema confrontado por primera vez, para el lector de Ortega, que encuentra en la razón vital una razón con un campo de acción mayor, como respuesta a cada vida, no –el error de las anteriores– como creadora de un esquema abstracto de principios universales.

Aunque Ortega exagera las distancias entre su razón y la razón pura (el compendio de las razones anteriores) para marcar mejor la dicotomía entre ambas. La diferencia metodológica responde solo a una cuestión de enfoque, con la petición de Ortega de volver de nuevo la atención al engarce del pensamiento con la percepción, para no olvidar o no intentar esconder el primer momento en la captación del objeto, para que el pensamiento no se desvincule de la impresión de la que nace: esa ontofobia que cree percibir en Kant: torpe, incómodo con los primeros movimientos, aunque de reflexión atlética (IV, 270). No se plantea otro funcionamiento para la razón, u otros elementos que los conceptos. Pero penaliza ese ensi-

8 Cf. Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, p. 135.

9 Ibid., p. 208.

10 Como escribe Guillermo Araya: «El criterio básico que preside los géneros literarios es el de la eficacia estética.» Cf. Araya, G., *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971, p. 41.

mismamiento con los movimientos internos del razonamiento, en los que parece recrearse la filosofía idealista: esa mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma, como dice de Kant (IV, 257). Lo único lógico, escribe, es el pensamiento (VI, 62). Por lo que con ese «vital» apunta a su ámbito de acción, no limitado a la lógica formal. Porque la razón, escribe como línea maestra de su programa, no debe aspirar a sustituir a la vida, sino servirla dócilmente. El intelecto no saca de dentro de sí los conceptos fundamentales, sino que le vienen impuestos por la circunstancia, por las urgencias de la vida: son una respuesta a lo que le acontece al hombre, que es *res dramática*, no *res cogitans* (porque existe, porque se siente perdido, tiene que pensar, al contrario de lo que planteaba Descartes).¹¹ La razón es solo una operación formal de disección, un movimiento de descenso desde el compuesto hasta sus elementos, con el que el racionalismo quiere que toda cosa sea conocida por otra. Pero las últimas cosas solo se conocen por sí mismas, de manera intuitiva, irracional: la verdad científica, dice, es exacta, pero incompleta y penúltima (VIII, 264), porque los hechos elementales más básicos son ininteligibles, opacos a la intelección (VI, 80-81). El concepto, avisa, no es la realidad misma.

Aunque en su primer balance del concepto, en *Meditaciones del Quijote*, no se lo plantea como un elemento propiamente autónomo, solo en sí mismo, sino junto a la sensación, como un segundo momento de una misma operación. Lo considera necesario, porque para comprender un objeto antes hay que convertirlo en imagen, en idea, aunque así lo vuelva un fantasma de sí mismo, porque de la cosa solo retiene su esquema (I, 670-671). Se pone de su lado. Sin preocuparse por los riesgos de su hiperdesarrollo, porque no teme en su lector los excesos del idealismo, sino el impresionismo del hombre mediterráneo, que se queda solo con la impresión de las cosas, con su materia difusa: «El concepto –escribe– expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades. Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras» (I, 784). El papel que le reconoce también en su prólogo a Moreno Villa, para dejar sin resolver el dilema en torno al conocimiento del ser ejecutivo de las cosas: la intimidad, el convertirse en imagen, deja de ser intimidad; pero –escribe, como si reulara– no podemos hacer nada objeto de nuestra comprensión si no se convierte en imagen, en concepto, en idea (I, 670).¹² Pero al tiempo que da a su filosofía un contorno más preciso, con una mayor conciencia de sí misma, orienta su reflexión hacia los peligros de un concepto sobrealimentado, midiéndose con las filosofías idealistas. Por aquello que advierte ya en sus *Meditaciones* de 1914: que la misión del concepto no puede ser sustituir a la vida, o desalojar la intuición, la impresión real (I, 784). Centra el problema en sus limitaciones, en lo que no es capaz de dar: Todo concepto, escribe, es extravital, aunque nazca de un esfuerzo vitalísimo (IV, 592-593). Es exageración (V, 141). Solo puede moverse entre superlativos y absolutos, sin detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo (III, 574-575). Por lo que, para no encorsetar su propia epistemología,

11 Como ha escrito Pedro Cerezo: «Vida es ahora el circuito único de espontaneidad y reflexión, la ejecutividad de mi inhesión carnal en el mundo, y a la vez la flexibilidad con que el *cogito* viviente, al recuperarse o entrar en sí, controla y objetiva sus operaciones». Cf. Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 118.

12 Cf. Pérez Marcos, M., «Aproximaciones al concepto ejecutivo del ser», *Estudios Filosóficos* vol. 54 n° 155, 2005, pp. 153-174.

abre dos espacios: en «Ensayo de estética a manera de prólogo» dos modos de expresar (uno alusivo y otro ejecutivo) que, mucho después, en «Vida como ejecución», plantea con otra distinción, ya ontológica, entre un ser objetivo y un ser ejecutivo.¹³ El primero para ubicar al concepto, para un teoría del conocimiento idealista. El segundo para buscarle alternativas. Al principio atento al arte, en contraposición a la ciencia. Con unos pocos apuntes de epistemología en esos primeros textos en los que –unas veces más reservado y otras más entusiasta– no cree en un saber exclusivo desde el arte, pero sí en la capacidad de este de simular la génesis de cada realidad, al poder captar su *realidad ejecutiva*.¹⁴

3. Ejecutividad en la estética de Ortega

En «Ensayo de estética a manera de prólogo» Ortega presenta el ser ejecutivo como premisa: como esquema o resumen de un argumento más minucioso para cimentar otro argumento sobre el modo de conocimiento que permite el arte, al darnos (o «*parecernos* que nos hace patente», dice) la intimidad de las cosas, su *verdadero ser*, sin la distancia (entre lo que da la imagen y a lo que la imagen se refiere) que implica el lenguaje, toda narración. El texto –que en el libro que publicó *Renacimiento* en Madrid en 1914 son cerca de cuarenta páginas– no funciona como prólogo, con una presentación de la poética de Moreno Villa, de lo que se excusa al principio: lo reconoce como un poeta verdaderamente nuevo; pero, al estar comenzando su germinación, escribe, «sería indelicado acercarme demasiado pronto a él para definirlo» (I, 665). Ortega, como dice él mismo de Simmel, es también una ardilla filosófica: no hace problema del asunto que elige, sino que lo acepta solo como plataforma (V, 123). Con un primer quiebro plantea como tema de su trabajo qué es un estilo. Con un segundo quiebro, como si fuera una caja dentro de otra caja, plantea la ejecutividad en la forma de expresión del arte. Con un tono que se reivindica como ensayístico ensambla una epistemología del arte que replica la comprensión del arte como objeto doméstico y habitual: reconoce que él no lee con frecuencia poesía; pero lo justifica porque esta, dice, exige cierta solemnidad, un trato no utilitario: El pie que necesita para introducir su noción del yo, por ser lo único que no admite una actitud utilitaria, lo único que no se puede convertir en cosa (I, 667). Lo define en un primer acercamiento: «Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro, ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo –hombres, cosas, situaciones–, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose» (I, 668). Todo mirado desde dentro de sí mismo (I, 669). Con un sentido que se aleja del habitual: ese *mí mismo, me ipsum*, del subjetivismo moderno. Aunque no resuelve la dificultad que apunta para el conocimiento: cómo conjugar la intimidad que es el verdadero ser de cada cosa y su conversión

13 Escribe en «[Vida como ejecución (el ser ejecutivo)]: «La distinción más fundamental que cabe hacer es la del ser objetivo y el ser ejecutivo. Nosotros tenemos que deshacer la concepción objetiva del 'mundo', que es la que el pensamiento ingenuo nos da, y retrotraerla a una concepción del 'mundo', de lo real, como ejecutividad. A fuer de concepción, será la nuestra también objetivación, es decir, pensamiento que ejercitamos, pero, a diferencia del uso ingenuo del pensamiento, vamos a hacer que este mire la realidad desde el punto de vista de ella misma» (VIII, 224-225).

14 Escribe en «Ensayo a manera de prólogo»: «No digo –¡cuidado!– que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético, por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva –frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos» (I, 672).

en imagen, necesaria para comprenderla, pero con la que deja de ser intimidad. Como si no fuera obligada una respuesta, cerrar su teoría, en su presentación solo como premisa en un texto que, además, busca ser divulgativo, un ensayo, como anuncia: «Dejemos –escribe– el perseguir la cuestión de si es posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto. Esto nos llevaría demasiado adentro en tierras metafísicas» (I, 670).

Se limita a poner un ejemplo, sacado del arte: El *Penseroso*, al que contrapone la imagen de un hombre pensando. Sin un razonamiento convincente, despachado en un párrafo de pocas líneas (como si quisiera rebajar el tono filosófico de los capítulos anteriores), los diferencia porque la distancia que se establece con esa imagen del hombre que piensa no se da con la obra de arte: «En el *Penseroso* tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente» (I, 671). La narración –concluye– aleja las cosas. El arte, en cambio, las presenta como ejecutándose: «El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto yo» (I, 672).¹⁵ Definición que perfila luego, en el siguiente capítulo, con la metáfora, como ejercicio de presentación. Porque como imagen tiene dos caras, de una parte la imagen de la cosa, pero de la otra, en cuanto imagen, algo mío, advierte: un estado real mío, un momento de mi yo, de mi ser; un sentimiento, porque la imagen es estado ejecutivo mío, actuación de mi yo (I, 676).

Explica su funcionamiento con un ejemplo (un símil, en realidad) no de Moreno Villa sino de López Picó, que escribe del ciprés que «e como l'espectre d'una flama morta». Para llegar a ese *ciprés bello*, el nuevo objeto, son necesarias, dice, dos operaciones: Aniquilar el ciprés real, como realidad física, y dotarlo de una nueva cualidad que le da el carácter de belleza. Para ello primero se busca otra cosa semejante al ciprés en algún punto sin importancia para, apoyándose en esa identidad inesencial, poder afirmar su identidad absoluta. La semejanza real sirve para acentuar la desemejanza real entre ambos elementos. Porque la metáfora lleva implícita la conciencia clara de la no-identidad, que funciona como punto de partida para la búsqueda no de lo común en ambas imágenes reales, sino del nuevo objeto, del ciprés al que se le puede tratar como una llama. Con el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales: «Al chocar una con otra rómpanse sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apto para recibir una nueva forma y estructura». Para que, en la segunda de sus operaciones, la metáfora traslade al hombre a otro mundo donde la identidad es posible. Porque toda imagen, dice, tiene dos caras: una de ellas es imagen de esa cosa; la otra, en cuanto imagen, pertenece al hombre que la percibe. Pero para ello es necesario que este se sitúe de espaldas a la cosa ciprés y desde ella mire hacia dentro de sí mismo y vea al ciprés des-realizándose, transformándose en actividad suya, en él mismo, en «yo» –escribe Ortega. En sentimiento, en definitiva, como «imagen que es estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo»: El ciprés como una llama y la llama como un ciprés. Si ambas imágenes fuesen opacas se excluirían, pero en el verso de López Picó se da una compenetración perfecta (una de las imágenes, sin dejar de ser lo que es, puede hallarse en el mismo lugar que la otra), que es posible por la transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas: el sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama son

15 La misma dicotomía entre narración y presentación a la que vuelve en su teoría de la novela de 1925.

idénticos. El lector siente una identidad, vive ejecutivamente el ser ciprés-llama, escribe (I, 673-677), para cerrar el prólogo con un ejemplo del arte como irrealización en *El pasajero*.

En «Azorín o primores de lo vulgar», en 1917, concreta su petición al arte: Le pide que no copie la realidad, sino que busque sorprenderla mediante un acierto misterioso, para que entregue sus secretos; que presente las cosas con su genealogía escrita, para poder asistir a su generación (II, 307-308). Una demanda para la presentación de la realidad que lleva luego, aunque tangencialmente, a *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, en 1925. Como la traslación al arte de su reflexión general sobre epistemología, que apunta ya en *El tema de nuestro tiempo*, en su búsqueda de síntomas, en tanto que el arte nuevo recoge la demanda de las elites más instruidas de rechazar la percepción ingenua de la realidad que va de los conceptos al mundo sin percatarse de que son ámbitos distintos. La deshumanización, con la atención en el estilo en detrimento del modelo, responde en último término a la aceptación de los jóvenes artistas –también una elite– de la mediación del concepto en la captación de la realidad; a que entienden el arte como irrealidad, como si fuera un espacio diferente: irreal porque es algo distinto a lo real y porque lleva dentro de sí, como uno de sus elementos, la *trituration* de la realidad (I, 678). Escribe Ortega, engarzando su epistemología y su estética: «Entre la idea y la cosa hay siempre una absoluta distancia. Lo real rebosa siempre del concepto que intenta contenerlo. El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea. Queda esta siempre como un mísero esquema, como un andamiaje con que intentamos llegar a la realidad. Sin embargo, la tendencia natural nos lleva a creer que la realidad es lo que pensamos de ella, por tanto, a confundirla con la idea, tomando esta de buena fe por la cosa misma. [...] Si ahora, en vez de dejarnos ir en esta dirección del propósito, lo invertimos y, volviéndonos de espaldas a la presunta realidad, tomamos las ideas según son –meros esquemas subjetivos– y las hacemos vivir como tales, con su perfil anguloso, enteco, pero transparente y puro –en suma, si nos proponemos deliberadamente realizar las ideas–, habremos deshumanizado, desrealizado estas» (III, 867). Muy cerca de lo que escribe más tarde de Velázquez, sobre la ingenua idealización de la realidad, con sus formas precisas, que el pintor sevillano no acepta.¹⁶ Centrado solo en la distancia insalvable: las pinceladas, como los conceptos, como mediación (como alejamiento) con la realidad. Deshumanizar es para Ortega estilizar, alejar lo propiamente artístico, el estilo, de la fuente de sus temas. Con cualquiera de los muchos mecanismos que existen, dice (III, 864). Aunque no entra en los distintos modos de presentación.¹⁷

Peró en *Ideas sobre la novela*, que publica a continuación, merodea de nuevo, aunque sin mencionarla, su noción de ser ejecutivo. No busca, como en su libro anterior, síntomas de una sensibilidad vital nueva, ejemplos con novelas vanguardistas, de las que apenas dice nada, nada bueno. Sino adecuar al género su reflexión general sobre la capacidad del arte

16 Escribe en «Velázquez», en 1943: «El ‘naturalismo’ de Velázquez consiste en no querer que las cosas sean más que lo que son. [...] Ser idealista es deformar la realidad conforme a nuestro deseo. Esto lleva en la pintura a perfeccionar los cuerpos precisándolos. Pero Velázquez descubre que *en su realidad*, es decir, en tanto que visibles, los cuerpos son imprecisos. Ya Tiziano había advertido algo de esto. Las cosas en su realidad son ‘poco más o menos’, son solo aproximadamente ellas mismas, no terminan en un perfil riguroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia. La precisión de una cosa es su leyenda. Lo más legendario que los hombres han inventado es la geometría.» (VI, 646)

17 Cf. Ferrari Nieto, E., «El recorrido metafísico de *La deshumanización del arte*», Anuario Filosófico vol. 46 n° 3, 2013, pp. 593-616.

—como ha hecho en pintura el impresionismo— para dar con la intimidad de las cosas, no solo con su imagen. Como preámbulo para justificar su propuesta formalista (atenta a las formas) para la novela, con la que pretende que muestre directamente al lector las vidas de las figuras novelescas. El novelista —advierde— no puede referir la vida de los personajes (eso es subrayar su ausencia). Tiene que verlas el lector. Lo contrario que la ciencia, cuyo trabajo es elaborar definiciones, que es huir del objeto para llegar a su noción, a una serie de conceptos, que son la alusión mental del objeto. A la ciencia, dice, no le importan las cosas, sino el sistema de signos que pueda sustituirlas. El arte, en cambio, debe ir del signo habitual a la cosa misma. Por su apetito de ver: «Lo importante no es *lo que se ve*, sino *que se vea bien algo humano*», dice, con su imperativo de autopsia¹⁸ como síntesis de su decálogo para mantener el interés del lector (III, 883-884), con esas pautas formales que apuntan directamente a la atención de quien lee, para situarlo (con un planteamiento un tanto cándido) junto a la acción, como si fuera un testigo: para percibir como un espectador cercano la génesis de lo narrado, para mirar desde dentro, la acción ejecutándose. Isomorfas la vida y la novela, o al menos el modo de conocerlas: vistas desde su propio interior (III, 903).

4. Ejecutividad en la metafísica de Ortega

Los capítulos que en «Ensayo de estética a manera de prólogo» le dedica Ortega al ser ejecutivo sugieren una ambiciosa propuesta metafísica que se rebela contra la cosificación del yo (el ser inerte de la ontología griega, dirá después); incluso contra su identificación exclusiva con uno mismo, para entenderla como intimidad (una cuestión epistémica que no vuelve a considerar desde entonces). Pero, al servicio de un argumento mayor que concreta su tema en el arte, esas notas no desarrollan por completo la idea: como si fueran solo su aplicación —sintética, interrumpida incluso— para el desarrollo de la réplica de Ortega a Lipps sobre la subjetividad en el arte, a pesar de que no remitan a una exposición primera, más minuciosa, publicada en otra parte. Su noción de ser ejecutivo solo la recupera mucho más tarde, para sus lecciones del curso 1929-1930, lejos de la estética, que por entonces ya ha dejado a un lado.¹⁹ Vuelve a su definición, para apuntalar su comprensión de la vida como lo ejecutivo como tal (VIII, 199). Lo explica: Ejecutividad es la nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, como verificándose, cumpliendo, actuando. Lo que sería ese acto para una pupila interior a él, si se viera a sí mismo (VII, 200-201).²⁰

18 Escribe: «El imperativo de la novela es la autopsia. Nada de referirnos lo que un personaje es: hace falta que lo veamos con nuestros propios ojos» (III, 882). Lo que quiere el lector es ver a los personajes directamente, penetrar en su interior, y no que el autor le refiera sus vidas. Ortega, frente al interés en el argumento, insiste en la necesidad de que el autor se detenga en los personajes para que el lector se sature de ellos y de su ambiente. La intensidad no se logra con muchos sucesos, sino con unos pocos muy detallados: «Las máximas novelas son islas de coral formadas por miríadas de minúsculos animales, cuya aparente debilidad detiene los embates marinos» (III, 904). La novela, dice, es un género retardatorio, moroso.

19 Transcribe Fernando Vela de una conversación con Ortega que se publica en 1932 (V, 113):

- En sus libros anteriores no faltaba nunca algún tema artístico. En los últimos, en cambio, los ha abandonado usted.
- No los he abandonado yo solamente: los ha dejado el mundo, y yo acompaño a la Naturaleza, como, según Goethe, se debe hacer.

20 Escribe Zamora Bonilla: «El yo ejecutivo 'es algo más básico que la conciencia: es como el límite que está a igual distancia de lo interno que de lo externo' a mí, 'es la verdadera realidad, que como vida, se actúan en las obras.» Cf. Zamora Bonilla, F.J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002, p. 133.

Para Ortega una tercera respuesta para el conocimiento, capaz de superar los planteamientos del realismo y del idealismo: el mismo lugar que ocupa la fenomenología, a la que desplaza, con una lectura interesada, hasta dejarla dentro del idealismo, con su «conciencia» como paradigma de la distancia que establece el sujeto con el objeto percibido. Una alternativa que, de haberla trabajado más, podría haber sido la concreción que necesitaba su razón vital, el átomo o elemento primero de su epistemología, más primario que su perspectivismo. Pero que, con su desarrollo deficiente, queda solo como un modo de comprensión que acaba de golpe con toda mediación, sin aludir siquiera al papel del sujeto; solo al del objeto, por su capacidad para presentar su propio desarrollo en ejecución. Con demasiados frentes rehuidos. Aunque tremendamente sugerente para una metafísica existencialista, con ese jaque mate al concepto del ser de la filosofía anterior con que se atreve en «¿Qué es filosofía?», que escribe un poco antes, en febrero de 1929. Con su reforma radical: un nuevo tema y nuevos conceptos, para dejar atrás el idealismo, la conciencia de un yo que se tragó el mundo (VIII, 335-343). Un nuevo punto de inflexión en la historia de la filosofía: «Para los antiguos realidad, ser, significaba ‘cosa’; para los modernos ser significaba ‘intimidad, subjetividad’; para nosotros ser significa ‘vivir’, por tanto, intimidad consigo y con las cosas» (VIII, 348). El problema menos teórico que existe, dice: definir y analizar qué es nuestra vida (un acontecimiento absoluto que acontece a sí mismo: la realidad radical²¹ de una ontología que deja atrás la idea de sustancia)²², para lo que necesita del dinamismo de su vieja noción de ejecutividad, como explica también en «Vida y ejecución»: porque *mi* vida, escribe, no puede contemplarse desde fuera, tiene un ser ejecutivo, no objetivo.²³

Toma la vida como biografía, no como mera biología (IV, 422n.): Como una lucha con el entorno: un *dinamismo dramático* entre yo y el mundo (V, 125). No como el *dejarse ser* de cualquier animal (IX, 443). La vida como un proyecto, una creación propia, que a cada uno le sugiere su vocación. Un quehacer, una tarea: un drama, entendida la vida con ese «drao» de su etimología, como actuar, como ejecutar. Un *faciendum*, no un *factum*. Un gerundio. Faena poética (VI, 272). Una creación: por ser el hombre futurizo, argumental; por tener una realidad inconclusa. Un irse haciendo cada uno a sí mismo, a partir de la invención del personaje que uno quiere ser (VI, 65). El yo como un personaje programático (V, 125): a un tiempo argumento y autor; o, con la expresión de Ortega, novelista de sí mismo (VI, 66).²⁴ Un planteamiento que refuerza con la comprensión de la condición histórica del hombre, de su consistencia histórica. Porque, dice, el hombre no tiene naturaleza; solo

21 Lo explica en dos notas. En «¿Qué es filosofía?»: «El atributo primero de esta realidad radical que llamamos ‘nuestra vida’ es el existir para sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Solo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella –y solo porque es la única indubitable en la realidad radical» (VIII, 363). Y en «Principios de metafísica según la razón vital»: «Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería» (VIII, 571).

22 Sobre su parentesco con el ser de la existencia de lo *Dasein*: Cf. Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, 153-154 y 326.

23 Escribe en «Pidiendo un Goethe desde dentro»: «La vida no puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada. No tolera ser contemplada desde fuera: el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*» (V, 126-127).

24 Cf. Ferrari Nieto, E., «El recorrido de la analogía metafísica del actor en la comprensión de Ortega de la vida como tarea», *Contrastes* n° 18, 2013, pp. 321-339.

historia, o pasado, por ser un ente radicalmente variable y sin identificar. Una *inexorable trayectoria de experiencias*, escribe en *Historia como sistema* en 1935. *Peregrino del ser, sustancial emigrante*. Que solo puede mostrarse a una razón narrativa, una razón convertida en narración (VI, 71-72), que consiste en contar historias (V, 443), saber lo que el hombre fue ayer (IX, 557). Como si descubriera así su génesis, al fluidificar todo hecho en el *fieri* de que proviene, dice, al ver cómo se hace el hecho. Sin inducir ni deducir, avisa: solo con su narración,²⁵ contando su pasado (IX, 1266).

Una razón histórica que Ortega suma por primera vez a su razón vital en «Las Atlántidas» y «El sentido histórico», ambos de 1924. Aunque apenas la explica entonces. Solo en «Historia como sistema», que aparece primero en traducción inglesa en 1935 (y en español en 1941), y luego en un brindis en Buenos Aires en 1939 plantea una razón narrativa para precisar el modo de razonar de la razón histórica, como narración. Un método que arranca del arte,²⁶ para él un ámbito de libertad: con la vida –cerca de las éticas de Píndaro y de Aristóteles, con su arquero– como género literario, con un argumento que con su desarrollo ha de justificarse a sí mismo, desde dentro.²⁷ Con planteamientos paralelos para la vida y la creación literaria para los que encuentra en la biografía un punto de convergencia nítido: como género que pretende ahorrar, dar sentido, a cada vida. Como el género literario supremo, escribe, porque concretiza con un trabajo de precisión la noción abstracta del hombre que puede dar una definición realista (VI, 782). Un trabajo difícil, en el que hay que unificar las contradicciones de una existencia (V, 132). Del que –se lamenta– no ha encontrado un buen ejemplo. Porque las biografías hasta entonces han querido ser solo un cúmulo de acontecimientos, como si estos fueran objetivos, externos, la misma realidad para cualquier sujeto. Lo contrario que defiende él en su comprensión de la vida como drama: que la vida humana se compone solo de acontecimientos internos a ella; que, por tanto, los hechos biográficos son cosas que le pasan a alguien, no cosas que pasan (IX, 803-808). Por lo que le busca una nueva estructura, que él tantea (con biografías breves, hechas de varias veces) con Goethe, Velázquez y Goya: Cambiar el biógrafo su punto de vista por el biografiado: en vez de acumular datos, buscar la trayectoria de su existencia, incluso aunque haya quedado troncada. Determinar cuál era su vocación (que quizá el biografiado no supo nunca) y medir su fidelidad a ese destino singular, a su vida posible, para determinar, escribe, la dosis de autenticidad de su vida efectiva (IV, 401-402). Como si fuera un jeroglífico. Pero sin un método seguro para acertar: En 1925 se había atrevido con unas pautas muy precisas para la novela, que justifica entonces en términos de eficacia: para poder mantener la atención del lector concentrada en la ficción, para así –con el paso de la estética a la

25 Empleado el término como sinónimo de relato, como plasmación del dinamismo de una acción. Con otro sentido que el empleado en «Ensayo de estética a manera de prólogo», en el que aparece como distancia.

26 En este sentido escribe Molinuevo: «Cuando Ortega afirma en 1940 que la razón histórica es una razón narrativa, está, por una parte, continuando la relación establecida en su juventud entre literatura y vida, reforzándola ahora con su afirmación de que la vida es un género literario. Tanto una cosa como la otra pertenecen a este sentido estético del vivir que recibe Ortega como herencia de los literatos franceses. Cf. Molinuevo, J.L., *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002, p. 209. También Gutiérrez Pozo ha reflexionado sobre la impronta estética de la razón vital: Cf. Gutiérrez Pozo, A., «El carácter estético de la filosofía de la razón vital. Una presentación», *Revista de estudios orteguianos* nº 2, 2001, pp. 175-184.

27 Cf. Lasaga, J., *Figuras de vida buena*, Madrid, Enigma editores, 2006, pp. 215-216. También Conill, J., «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset», *Revista de estudios orteguianos* nº 7, 2003, pp. 95-117.

epistemología– rentabilizar su esfuerzo en la comprensión del mensaje del novelista. Para la biografía no se atreve: Solo alguna digresión en la redacción de sus propias biografías. Pero que no apunta tanto a una metodología general como a una ontología que recupera el «yo» como ser ejecutivo con el que en «Ensayo de estética a manera de prólogo» trasciende el ámbito de lo estético.

Su única condición para la biografía es mostrar el yo del personaje. Lo mismo que le había pedido antes a la ficción: Mostrar la intimidad de las cosas, su yo ejecutándose, recuperado ahora como la *inexorable prescripción metafísica* que engarza su ser ejecutivo y su razón narrativa: «La dificultad y, a su vez, la gracia de la biografía radican en que el biógrafo tiene que sustituir su punto de vista por el punto de vista del biografiado y conseguir que, en algún modo, le duelan a él las muelas de este. Para ello es menester que en cada una de sus páginas conste al lector *previamente*, en la forma más precisa que sea posible, el yo de su personaje. Porque el yo es efectivamente lo previo en todo vivir, lo primero que es cuando es una vida» (VI, 551), escribe en «Sobre un Goethe bicentenario», en 1949, dando con la solución a la distancia que en su ensayo de 1914 había establecido entre el dolor propio y el dolor ajeno.

Bibliografía

- Araya, G., *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971.
- Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.
- Conill, J., «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset», *Revista de estudios orteguianos* n° 7, 2003.
- Ferrari Nieto, E., «El recorrido de la analogía metafísica del actor en la comprensión de Ortega de la vida como tarea», *Contrastes* n° 18, 2013, pp. 321-339.
- Ferrari Nieto, E., «El recorrido metafísico de *La deshumanización del arte*», *Anuario Filosófico* vol. 46 n° 3, 2013.
- Gutiérrez Pozo, A., «El carácter estético de la filosofía de la razón vital. Una presentación», *Revista de estudios orteguianos* n° 2, 2001.
- Lasaga, J., *Figuras de vida buena*, Madrid, Enigma editores, 2006.
- Molinuevo, J.L., *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002.
- Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961.
- Orringer, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010.
- Pérez Marcos, M., «Aproximaciones al concepto ejecutivo del ser», *Estudios Filosóficos* vol. 54 n° 155, 2005.
- Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.
- San Martín, J., en *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Silver, P., *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978.
- Zamora Bonilla, F.J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002.

¿Popper aristotélico? Logos, crítica y sociedad abierta

Aristotelian Popper? Logos, critical and open society

JOSE MANUEL CHILLÓN*

Resumen: Este artículo trata de investigar en qué medida la filosofía práctica de Aristóteles puede ofrecer un fundamento sólido a la filosofía popperiana, en especial a su interés por fundar una democracia en términos de sociedad abierta. Propongo que se entienda la sociedad abierta, siguiendo a Aristóteles, como aquella comunidad política en la que, al *poder ser de otra manera*, cabe la deliberación, la discusión, la crítica y, por tanto, la capacidad de construir un futuro determinado sólo por lo que los hombres quieran hacer con su libertad. Si esto fuera así, a la racionalidad y a la sociabilidad, como notas distintivas de la especificidad de lo humano según Aristóteles, podría sumarse la concepción popperiana de la apertura.

Palabras Clave: Popper, Aristóteles, sociedad abierta, logos, crítica, historicismo.

Abstract: This paper is to investigate in what sense Aristotle's practical philosophy can provide a solid basis for Popper's philosophy, especially for his interest in founding a democracy in terms of open society. I propose that the open society is understood, following Aristotle, like the political community in which, to can be otherwise, It is possible deliberation, discussion, criticism and therefore the ability to build a future determined only by what men want to do with their freedom. Therefore, to rationality and sociability, as hallmarks of the specificity of the human, is added here the opening.

Key words: Popper, Aristotle, open society, logos, critical, historicism.

1. Introducción

«No me gusta Aristóteles»¹, escribía Popper de forma tajante. Y es que, la concepción del conocimiento del Estagirita, en términos de *epistème* (saber de lo universal y de lo

Fecha de recepción: 27/11/2013. Fecha de aceptación: 17/03/2014.

* Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Valladolid. josemanuel@fyl.uva.es. Líneas de investigación: Husserl, Aristóteles y Popper. Trabajos más recientes: «Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles» en *Dilémata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 14, 2014, pp. 61-83 y «Sense and responsibility. Invitation to Husserl's phenomenology» en *Meta. Research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy*, vol 7, 52-75, 2015.

1 Popper, K., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 16: «Resulta extraño que por más que Aristóteles sea un teísta (...) sea él quien rompa con la tradición de

necesario), no incorporó nunca la posibilidad del error como compañero de viaje del conocimiento humano. Los saberes teóricos, según la célebre clasificación aristotélica, resultan del conocimiento de lo que no puede ser de otra manera, de lo necesario. Saberes con una apodicticidad tal y como corresponde a una noción de conocimiento que tiene como modelo el conocimiento matemático. Sin embargo, según Popper, ese concepto de conocimiento que ha acompañado a Occidente desde el saber intuitivo de Platón hasta el verificacionismo del Empirismo Vienés, ni explica cómo funciona la ciencia ni da razón de la naturaleza del conocimiento humano. Difícil proyecto se nos presenta cuando ya de antemano, el propio Popper, rechaza sentirse interpelado por la filosofía aristotélica.

A mi modo de ver, la base de todo el distanciamiento popperiano de Aristóteles reside en la tajante división del conocimiento que establece el Estagirita. De modo que la crítica de Popper al aristotelismo tomaría casi la forma de la famosa *disputa del positivismo*. No es verdad, cree Popper, que el saber humano y social (saber práctico en Aristóteles) proceda de forma distinta al conocimiento científico de la naturaleza. O mejor dicho para el caso, no es cierto que la ciencia sea un conocimiento apodíctico sino que, como el conocimiento de lo que se refiere a los asuntos humanos, está repleto de incertidumbre. Todo conocimiento humano sigue las mismas pautas: ensayo y error². Nuestra forma de acceso a la realidad es tan sumamente limitada y finita que, el encuentro entre hombre y mundo siempre implica un desajuste del que el hombre debe ser consciente. Un desajuste que tiene como consecuencia ineludible la aceptación de la posibilidad de estar equivocados. Y esto es lo que a una ciencia le hace ser ciencia: el conocimiento de la realidad en el que cabe la falsación, el conocimiento en el que hay lugar para la crítica.

Lo que intento aquí es justificar que esta nueva concepción de la ciencia, y sobre todo, su consecuente actitud falibilista puede encontrar un fundamento más sólido en la filosofía práctica de Aristóteles. Filosofía de la vida humana, esto es, más realista, más acorde con el hombre concreto, tal y como el propio Aristóteles la define en *Ética a Nicómaco* 1181b 15. El ámbito práctico es el ámbito de lo que puede ser de otra manera. ¿No puede entenderse así la capacidad crítica de la que habla Popper? ¿Y si el reconocimiento de lo que *puede ser de otra manera* fuera el fundamento ontológico que justificara la opción política por sociedades abiertas? ¿No detecta Popper que las sociedades cerradas están apoyadas en un erróneo concepto de científicidad que entiende el conocimiento en términos de saber irrefutable? Si esto es así, hallaríamos en la propuesta de Aristóteles un argumento más sólido para optar por la apertura

separar el conocimiento divino de las conjeturas humanas. (...) Lo que para Platón era una hipótesis científica se convierte en Aristóteles en *episteme*, conocimiento demostrable, y desde entonces ha continuado siendo así para la mayoría de los epistemólogos de Occidente».

- 2 «Dos de esos nuevos valores por nosotros inventados, me parecen de la máxima importancia para la evolución del conocimiento: la actitud autocrítica a la que debemos siempre aspirar y la verdad objetiva que debemos buscar (...) El primero de estos valores penetró por primera vez en el mundo con los productos objetivos de la vida, como telas de araña, nidos de pájaro o presas de castor; productos que pueden ser reparados o mejorados. La emergencia de la actitud autocrítica es el principio de algo aún más importante: de un enfoque crítico en interés de la verdad objetiva (...) De la ameba a Einstein hay un solo paso. Ambos trabajan con el método de ensayo-error. La ameba debe odiar el error, pues muere cuando lo comete. Sin embargo Einstein sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores, y no ahorra esfuerzo alguno en hacer nuevos ensayos para detectar nuevos errores y eliminarlos de las teorías. El paso que la ameba no puede dar pero Einstein sí, es lograr una actitud crítica, autocrítica, un enfoque crítico» Popper, K., *Un mundo de propensiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 90-91

crítica que la endeble *fe irracional en la razón* de Popper. Un fundamento que no es otro que, cuando se entiende la ciencia, y no sólo la ética y la política, como un conocimiento que *puede ser de otra manera*, quedan inmediatamente descartados todos los programas científicos verificacionistas y dogmáticos así como sus consecuentes actitudes cerradas.

Para ello, comenzaré estableciendo las líneas generales del programa popperiano tomando como guía algunas de sus obras más relevantes. Proseguiré estableciendo las relaciones entre la característica específica del hombre, según Aristóteles, como ser con capacidad para el *lógos* y lo que Popper llama capacidad crítica o apertura, como nota característica de la racionalidad. En el punto siguiente me detendré a establecer en qué medida el proyecto de felicidad aristotélico (después de comprender al hombre como ser situado en el terreno de *lo que puede ser de otra manera*) puede vincularse con la noción popperiana de futuro. Por último propondré algunas conclusiones al respecto.

2. Panorama general de la filosofía de Popper

K. Popper es uno de los pocos filósofos contemporáneos en cuya biografía y bibliografía puede reconstruirse el complicado panorama de la filosofía del s. XX azuzada por los vaivenes políticos de dos guerras, y de dos ideologías opuestas: fascismo y comunismo³. Puede decirse, para empezar, que Popper es un filósofo a la vez conmocionado y decepcionado. Conmocionado por los sucesos que tienen lugar en 1917 y que le ponen sobre la pista de hasta qué punto la revolución adveniente, propia de los ideales comunistas, dispone a su gusto del sacrificio violento de vidas inocentes. Decepcionado porque los ideales del marxismo, como todo ideal de instaurar el cielo aquí en la tierra, someten la libertad humana y esclavizan la razón. Esta conmoción vital y esta decepción intelectual dejan un vacío en el joven marxista que pronto se rellenará con una convicción: la esencial conexión entre la razón y la libertad; el carácter pseudocientífico de las posiciones dogmáticas y la eminente vinculación entre ciencia y crítica. Y todo ello a partir de otro acontecimiento ocurrido también en Viena, esta vez en 1919. Una conferencia de Einstein en la que propone una nueva cosmología concentra la atención del joven Popper. Y lo hace por dos motivos: el primero, porque Einstein considera como uno de los argumentos a favor de su propuesta física, el hecho de que la mecánica newtoniana pueda comprenderse como una aproximación a su teoría de la relatividad y, su propia teoría, a la vez, como un camino hacia otra más general. El segundo, porque Einstein afirma la insostenibilidad de su teoría si no resiste o no se cumple la predicción macrofísica que exige⁴. Estos dos motivos orientan la mirada del joven Popper más allá de la actitud dogmática del marxismo, del psicoanálisis de Freud o de Adler. Y la orientan con una doble lección: el carácter progresivo de nuestro conoci-

3 «Creo que se podría hacer con éxito una Historia de la Filosofía del s. XX tomando como punto de partida las polémicas en las que intervino Popper (...) La crítica popperiana es pues, atalaya privilegiada desde la que se observa el panorama de la Filosofía del s. XX» Marcos, A., «Historicismo y falibilismo. Popper y la Ciencia de la Historia» en González, W. J., *Karl R. Popper: revisión de su legado*, Madrid, Unión Editorial, 2004, p. 406

4 La Teoría de la Relatividad lleva a prever dos consecuencias en relación a la acción gravitacional y su repercusión sobre las radiaciones luminosas. Una de ellas, la que exige la desviación de los rayos luminosos al pasar junto a una cantidad importante de materia, podrá observarse durante el eclipse solar previsto para ese mes de octubre del 1919.

miento y la necesaria apertura del conocimiento científico a la crítica⁵. Dos aspectos que fundan el racionalismo crítico popperiano y cuyo legado puede ser este: la concepción de la ciencia como un conocimiento constituido por leyes universales provisionales, abiertas a la posibilidad del error como condición de posibilidad de un mayor ajuste entre las teorías y la realidad. Y una democracia que pide a gritos romper con las vinculaciones violentas de todo extremismo historicista que entiende la ciencia como si de predicciones ineluctables se tratara. Si fue antes la necesidad de romper las pretensiones científicistas del Círculo de Viena mediante la crítica al proceder inductivo que lo sustenta y después su investigación práctica del falsacionismo lógico comprendido como falibilismo, o fue al revés y, por tanto, es su particular conmoción ética la que le lleva a la misión intelectual de derribar los presupuestos científicos del marxismo y de todo historicismo estudiando para ello el procedimiento de las ciencias naturales, no es ahora importante⁶. Lo que sí nos lo parece es asumir las dos consecuencias de esta *militancia* en el racionalismo crítico. La primera consiste en la aceptación del carácter conjetural del conocimiento y de la ciencia. La segunda, advierte de las consecuencias morales y políticas de sociedades *cerradas*, de sociedades intolerantes gobernadas por dogmatismos ideológicos en las que no se puede ser libre.

Estas son las claves fundamentales del pensamiento popperiano. Para comprenderlas mejor, sigamos brevemente el recorrido intelectual de nuestro autor.

Las tesis del Círculo de Viena, apoyadas en un estrechísimo margen de racionalidad, empequeñecen el quehacer científico y apocopan la propia filosofía. El Círculo de Viena había reconducido el quehacer de la filosofía al análisis de los enunciados en los que se expresan las ciencias: enunciados particulares en permanente conexión con la experiencia, como *conditio sine qua non* de su justificación racional. Este neoempirismo era a su vez una teoría del método científico cuyo criterio de verdad consistía en la verificación de los enunciados en la experiencia. Y así, la base empírica de los enunciados protocolares de las ciencias, la garantía del procedimiento de inducción completa y el rechazo a toda metafísica, aparecen, según la filosofía de la ciencia del Círculo vienés, como los pilares de todo quehacer científico que quiera conducirse por la senda de la racionalidad. Pero Popper detecta que estos presupuestos de base, en la teoría, adolecen de fundamento racional y, en la práctica, ni explican el procedimiento científico ni dan cuenta del progreso del conocimiento. De esta manera, vuelve a poner sobre la mesa, como ya lo hiciera Hume, el llamado *problema de la inducción*: no tenemos ninguna certeza de que de enunciados básicos, particulares y presentes, podamos extraer leyes universales, generales y que contengan enunciados de futuro. El carácter explicativo y predictivo de tal comprensión metodológica de la ciencia la haría

5 Puede encontrarse una explicación más pormenorizada de estos dos acontecimientos que marcan la trayectoria intelectual en Popper, K., *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, 1977, p. 50ss.

6 ¿Era K. Popper un filósofo de la ciencia que después aplica su conocimiento al ámbito social? O ¿es al revés y entonces hay que pensar que llega a la filosofía de la ciencia después de buscar un fundamento ético a lo que está sucediendo en este momento? En definitiva, ¿cuál es la raíz de su pensamiento? Es Mariano Artigas con su libro *Lógica y ética en K. Popper*, el que pone en circulación el texto de una intervención de Popper dos años antes de morir en un congreso de Kioto. Artigas le da mucha importancia a ese texto y a partir de ahí interpreta el pensamiento de Popper de la siguiente manera: la filosofía popperiana está incentivada por problemas morales y desde ahí pueden entenderse sus conclusiones en filosofía de la ciencia. Una crítica de este libro y a la revolución hermenéutica que supone en la filosofía de Popper, puede verse en Zanotti, G. (1999), «Karl Popper: antes y después de Kyoto» *Arbor*, vol. 43, pp. 229-243

vincularse con un dogmatismo de escasa fundamentación racional. La ciencia, explicará Popper, no funciona así. Y por ello, y esto es lo que nos interesa, es preferible optar por el *falsacionismo* que, más que buscar leyes cerradas, propone teorías abiertas a la posibilidad del error. Y es que la aceptación del error, la posibilidad de encontrar teorías más adecuadas a la realidad y, en definitiva, la apertura, aparecen como marcas de garantía de la auténtica actividad científica, del auténtico carácter crítico de la racionalidad humana. De esta manera, la ciencia procede por *conjeturas* cuyas posteriores *refutaciones* (en lógica, el llamado *modus tollens*) nos invitan a buscar nuevas y mejores propuestas⁷. Una metodología así, a la vez que ahuyenta la obsesión por la certeza que marcó toda la modernidad, pone al científico sobre la pista del valor inabarcable de la verdad a la que, asintóticamente, el progreso científico tiene que tratar de ajustarse, como de hecho lo demuestra la historia de la ciencia.

Pero, ¿por qué hay que decir sí a la razón entendida como apertura crítica? ¿En qué se basa Popper para optar por algo que él mismo no asume como refutable? He aquí el origen de lo que él denominó *fe irracional en la razón*. Irracional no porque sea producto de una convicción cerrada o dogmática, sino porque es una decisión asentada en las consecuencias negativas de optar por el otro camino, consecuencias que conocemos y, lo que es peor, como acabamos de decir, consecuencias que otros ya han sufrido. Se trata, en este sentido, de un acto de fe entendido como una decisión a favor de la razón⁸. Aun así, en mi opinión en un argumento demasiado débil para sustentar en él toda una revolucionaria concepción del quehacer intelectual y del compromiso político. Haber acudido a la tradición, en especial a la aristotélica, hubiera fortalecido este fundamento. Esa, no puede olvidarse, es nuestra tarea en este trabajo.

¿Qué es esto de creer en la razón? ¿En qué consiste ser un racionalista? El propio Popper se presenta diciendo: «*Soy el último rezagado de la Ilustración (...) Esto significa que soy un racionalista y que creo en la verdad y en la razón humana*»⁹. Pues bien, analicemos el contenido de esa creencia. Optar por la razón es optar por la capacidad crítica, por la discusión racional, por la necesidad de un aprendizaje permanente. Una opción que pone sobre la mesa el carácter falible de nuestros conocimientos, incluso de los que creemos mejor asentados. Por eso, porque hay capacidad crítica, hay aprecio del error como compañero inseparable en la aventura del conocimiento y de la convivencia. Y sólo

7 Lo expresará muy bien Feyerabend, P., *Contra el método*, Barcelona, Folio, 2002, p. 12: «La ciencia como realmente la encontramos en la historia es una combinación de tales reglas y de error(...) El científico necesita una teoría del error que añadir a las reglas ciertas e infalibles que definen la aproximación a la verdad» De hecho, explicará más adelante, la electrodinámica clásica contiene la absurda consecuencia de que el movimiento de una partícula libre es autoacelerado y la teoría cuántica de campos a la que podría quererse consultar con objeto de desembarazarse de las dificultades de la teoría electromagnética clásica, contiene absurdos en sí misma tales como el de las energías propias infinitas. 44

8 H. Albert ha puesto en circulación el procedimiento escasamente racional que supone exigir a todo una fundamentación última. Obsesión fundamentacionista de la que se aleja el racionalismo crítico popperiano. El llamado «Trilema de Münchhausen» pone de manifiesto que una fundamentación última para todas nuestras tesis sólo tiene tres salidas: un *regressus* al infinito, una circularidad lógica o una interrupción del procedimiento. De esta manera quedaría a salvo esta opción por la razón aunque no tenga fundamento racional. Este fue uno de los puntales de la polémica entre Albert y Habermas quien acusaba a la posición del primero precisamente de decisionista. Una polémica que renovó la llamada «disputa del positivismo» entre Popper y la Escuela de Frankfurt en la persona de Adorno.

9 Popper, K., *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 260

la constatación del error es la prueba y el fundamento del aprecio por la verdad¹⁰. De esta manera, el principio fundamental del racionalismo crítico, por oposición al racionalismo clásico ‘fundamentacionista’, consiste en poner en valor la capacidad crítica entendiendo por ella un nuevo método no de prueba de enunciados sino de eliminación de errores. En contra de la epistemología del racionalismo clásico aparece la idea evolucionista a partir de la cual se forja una nueva epistemología¹¹ cuya misión consiste en decidir si una teoría es más apropiada que sus competidoras.

Por lo que respecta a la verdad absoluta –escribió Jenófanes– ningún hombre ha sido capaz de llegar a ella ni nadie lo logrará ni tan siquiera los dioses, ni nada de lo que yo diga podrá alcanzarla y ya en el supuesto de que alguien lo lograra, nunca tendría constancia de haberlo conseguido. La realidad no es más que una telaraña tejida con conjeturas¹²

La realidad existe y es siempre inabarcable para nuestras construcciones teóricas. A esa realidad le corresponde una verdad objetiva. Así las cosas, las teorías científicas, como construcciones intelectuales, pueden ser verdaderas o falsas si se corresponden con la parcela de realidad que intentan explicar. Ahora bien, puesto que nunca encajan a la perfección teoría y realidad o, al menos, no podemos tener la certeza de que así sea, todo lo que podemos decir de la realidad son meras conjeturas, a la espera de mejores y más perfectos ajustes. La verdad objetiva existe independientemente de que se teorice o no sobre esta realidad¹³. Y de este posicionamiento ontológico nace la actitud crítica: nuestras teorías no son más que conjeturas que, como redes, lanzamos a la realidad. Esas redes se van tupiendo como consecuencia del progreso del conocimiento. ¿Cómo se da este progreso? Tras el hallazgo de refutaciones, se proponen nuevas conjeturas que cada vez *capturan* más realidad y lo hacen de forma más perfecta. De esta manera, el proceso de investigación y el trabajo intelectual es siempre una tarea progresiva e inacabada, abierta a la crítica y dispuesta siempre a mejores y más perfectos ajustes entre nuestras teorías y la realidad.

10 Así lo expresa genialmente Spinoza: «Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est» *Ética*, II, 43

11 Cfr. Radnitzky, G., «La metodología falsacionista y su ecología» *Revista de Filosofía*, Vol. 1, pp. 27-41. (De la cita, p. 33). Lo interesante de este artículo reside en investigar hasta qué punto la fuente principal de la metodología falsacionista de Popper es la escuela austriaca de economía influida por las ideas de la filosofía moral escocesa del siglo XVIII de Adam Smith, David Hume o Ferguson entre otros. Cree Radnitzky que este influjo tendría como mediador a Friedrich Von Hayek, si bien, «este aspecto de la historia de la cultura permanece todavía ampliamente inexplorado» p. 30

12 Popper, *op. cit.* 1996, p. 249

13 «Sólo la idea de verdad nos permite hablar con sensatez de errores y de crítica racional y hacer posible la discusión racional, vale decir, la discusión crítica en busca de errores con el propósito serio de eliminar la mayor cantidad de estos que podamos para acercarnos más a la verdad. Así, la idea misma de error- y de falibilidad- supone la idea de una verdad objetiva como patrón al que podemos no lograr ajustarnos». Popper, K. *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 280. En el mismo sentido reflexiona Bunge: «Las teorías científicas y los diseños técnicos no son representaciones perfectamente fieles sino caricaturas más o menos logradas de cosas reales. Más aún, son perfectibles. Y cuando descubrimos que una teoría es falsa, lo hacemos contrastándola con la realidad. Análogamente, explicamos que un diseño es irrealizable cuando descubrimos que empleó hipótesis que no se ajustan a la realidad» Bunge, M., *Racionalidad y realismo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 55

3. Animales que hablan, animales abiertos. Prudencia y falibilismo

«Creo que he resuelto uno de los mayores problemas filosóficos: el problema de la inducción»¹⁴. Para nuestro autor es importante el falsacionismo no sólo porque erosiona la piedra angular del empirismo vienes sino porque precisamente, y así lo aclara en esa misma página, «esta solución, que ha resultado de una gran fecundidad, me ha permitido resolver muchos otros problemas filosóficos», problemas como los que trata *La sociedad abierta y sus enemigos*. Y es que una ciencia abierta sólo puede darse en una sociedad abierta. ¿Quiénes son los enemigos de esta sociedad, de esta convivencia política asentada en la racionalidad crítica? Aquellos que han promulgado el advenimiento de tiempos nuevos, que han sometido a los hombres al yugo del Estado y que han creído que la Ciencia de la Historia¹⁵ arroja leyes universales que pueden predecir ineluctablemente el futuro histórico que le espera a la humanidad. Platón, Hegel y Marx, como los falsos profetas¹⁶, y el nazismo o el comunismo, como las ideologías extremas, son expresión de este dogmatismo científico, de la cerrazón política y del consecuente sufrimiento de la humanidad. No sabremos lo que es el bien ni dónde está, pero sí sabemos qué es el mal, lo que no queremos y por qué no lo queremos. La razón rechaza una sociedad así, una sociedad cerrada, porque ya sabe de sus consecuencias. Archipiélago Gulag o Auschwitz nos obligan a confiar en la razón también en política. El sufrimiento de los hombres y la tarea intelectual de saldar cuentas con los sistemas miserables que lo han provocado (de ahí *La miseria del historicismo*) llevan a la razón a propugnar órdenes políticos con menos esperanzas redentoras, pero con más apertura a la libertad. La versión política del racionalismo crítico tiene como consecuencia el que nadie pueda atribuirse la posesión de la verdad y de que, por tanto, a la convivencia política le sea consustancial la discusión crítica así como el hecho de que todo posicionamiento socio-político tenga que estar expuesto a la posibilidad de estar equivocado¹⁷.

Y aquí es donde se establece la conexión con Aristóteles. El Estagirita, por su parte, a fuerza de insistir en la concepción de la felicidad como autosuficiencia, también entendió que la vida humana tenía que ser decidida por cada cual tanto a nivel individual como público.

14 Popper, K. *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 15

15 Un estudio interesante sobre el historicismo criticado por Popper, así como sobre las relaciones entre sus presupuestos epistemológicos y su filosofía social puede verse en el capítulo, anteriormente citado, de Marcos, *op. cit.*, donde además el autor hace una apuesta por el falibilismo Popperiano como legado del filósofo para un buen planteamiento y resolución de los problemas que se le presentan en la actualidad tanto a la filosofía de la ciencia como a la filosofía política y a la disciplina en ciernes *filosofía política de la ciencia*.

16 Este iba a ser el título del libro tras haber barajado otros. La recopilación de los diversos títulos posibles que rondaron la cabeza de Popper, de sus consultores y de sus editores, nos explica hasta qué punto, la convulsión ideológica del momento obligó a sacar adelante un libro que no tuviera el nombre de Marx en la portada, por el consiguiente rechazo al que podría someterse. Una explicación historiográfica de este periplo puede encontrarse en Kieseewetter, H. (2001), «El nacimiento de *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper», *Anuario Filosófico*, vol. XXXIV, 2001, pp. 179-206

17 Popper, en diversas conferencias, reconoce que el punto más importante de su obra no fue bien entendido, Popper, K., *La responsabilidad de vivir*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 175ss. Según él, la clave de su opción por la democracia consiste en construir un régimen en el que pueda destituirse el gobierno sin derramamiento de sangre. «Se trataba de sustituir la gran pregunta platónica: ¿quién puede gobernar? por una pregunta radicalmente diferente: ¿Cómo podemos configurar la Constitución del Estado para que podamos desembarazarnos del gobierno sin derramamiento de sangre?» pp. 205-206.

La supresión del mundo eidético platónico deja al hombre sin paradigma, sin modelo sobre qué hacer o a dónde ir. Es, pues, necesario que cada comunidad pueda deliberar y decidir sobre qué hacer sin tener que contar con una regla previa a la constitución de la polis. No puede olvidarse que, según Aristóteles, ser libre es ser dueño de sí mismo¹⁸. Ser dueño de uno mismo, en sentido moral, es la capacidad de auto-gobernarse por la razón, por la capacidad para el *logos*. De hecho, podemos deliberar solamente acerca de todo aquello que podemos hacer por nosotros mismos¹⁹. Luego la propia noción de autonomía, esencialmente vinculada a la concepción de la ciudadanía, exige contar con la capacidad que el hombre tiene de comunicarse para decidir libremente, sin ninguna atadura o condicionamiento, y sin que nadie pueda atribuirse una opinión cualitativamente superior, qué acciones concretas ante las circunstancias particulares deben llevarse a cabo para conseguir la vida buena. ¿No son estos los rudimentos de lo que contemporáneamente Popper ha denominado sociedad abierta?

En mi opinión, se pueden analizar las características de la sociedad abierta popperiana siguiendo a Aristóteles en *Pol. 1253a*:

«La voz es signo de dolor y de placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»

El significar es propio del hombre precisamente porque el significado es algo más que una designación, no en vano los sonidos de los animales también indican y designan. La significación es algo más que una relación entre palabras y cosas o entre lenguaje y mundo. La significación necesita ser explicada en términos de una vinculación entre las palabras y las mutuas relaciones que se dan entre los que hablan. La facultad por la que el *logos* muestra lo útil (*sympheron*), lo dañoso (*blaberon*), lo justo (*dikaion*) y lo injusto (*adikon*) proviene precisamente de lo que el lenguaje significa acerca de las relaciones de los individuos entre sí subrayando, de esta manera, la necesidad de la polis constituida precisamente como comunidad de hombres con comunidad de sentidos²⁰. El hombre tiene *logos* precisamente porque no todo está dicho, porque no todo está prefijado, porque la vida específicamente humana no está previamente pautaada. Sólo el hombre tiene *logos* porque sólo él está constituido como ser abierto. Esta es la diferencia específica con respecto al animal.

18 Aristóteles, *Política*, Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1996. De la cita, 1254a, 14-16. En adelante, *Pol.*

19 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. De la cita, 1140a 32-33. En adelante, *EN*.

20 «La convención por la que los sonidos del lenguaje o los signos de la escritura llegan a significar algo no es un acuerdo sobre un medio de entenderse sino que es el haber llegado a estar de acuerdo en lo que tiene de fundamento la comunidad entre los hombres y en su consenso sobre lo que es bueno y correcto» Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 517.

De hecho, de todas las actividades características de las comunidades humanas, sólo dos se consideraron netamente políticas: la acción y el discurso²¹. Así pues, la posesión del *logos*²² le hace al hombre participe de una colectividad social constituida precisamente por la capacidad que tienen sus miembros de compartir significados. Esto es, decir algo con sentido, hacer un *logos* y no simplemente un conjunto de sonidos, exige una capacidad significativa que remite inmediatamente a un contexto supraindividual donde están los otros.

Vivir juntos es «compartir palabras y hechos»²³. La posesión del *logos* le hace al hombre estar esencialmente referido a los otros para poder ofrecer significado a una vida en común, tanto como para establecer acuerdos que dirijan la convivencia política a donde los hombres quieran. Tener la capacidad para el *logos* es tanto como estar constituido como ser racionalmente abierto. Esta es nuestra tesis. ¿Cómo saber cuál es la opción correcta cuando hay que elegir qué dirección seguir o con qué medios actuar? La falta de exactitud y de necesidad de los saberes prácticos, al referirse a las cosas que tanto pueden ser como no ser²⁴, hace que la incertidumbre sea el terreno propio de la acción humana. Esta falta de seguridad ante cómo proceder en el ámbito práctico explica la necesidad de la deliberación.

Es preciso compartir el sentido acerca de cómo llegar al fin querido, qué medios utilizar, por qué caminos transitar... Tareas deliberativas que constituyen la política, el ámbito por excelencia de lo que puede ser de otra manera. La necesidad de entenderse mediante la comunicación es tanto como la necesidad de sobrevivir en cuanto comunidad. Por eso, quienes viven en una polis deben alcanzar, por medio de la deliberación, nociones comunes sobre lo justo, lo injusto, lo bueno, lo malo... No en vano, toda deliberación pública es codeliberación. La Asamblea es el escenario más perfecto para la demostración de la igualdad ante la ley y para la exposición libre de la palabra. La libertad que acompaña al *logos* en la constitución de lo político está fundada precisamente en la contingencia y en el cambio constante que acontece en lo práctico²⁵.

Es bien sabido que, para Aristóteles, el razonamiento práctico no pertenece a la *epistémé*²⁶, precisamente porque la forma de estar en la verdad propia del saber prudencial, saber práctico por excelencia, es la de ser un saber de lo universal pero de lo no necesario. Aquí está, a mi modo de ver, la clave de la falta de conexión de Popper con Aristóteles. ¿No es el mismo hombre el que conoce que el que actúa? ¿Por qué hay que utilizar distintos patrones de racionalidad o, en términos aristotélicos, distintas formas de acercamiento a la verdad? Quizá, en mi opinión, uno de los argumentos aristotélicos más popperianos, tiene que ver

21 Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 39. Así prosigue Arendt, «la convicción de que la acción y el discurso son dos facultades que van siempre juntas y son las más elevadas de todas parece haber precedido a la polis y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. De hecho, la grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como «el agente de las grandes acciones y el creador de las grandes palabras» (Discurso de Fénix en *Ilíada IX*, 443)», p. 39

22 «El género humano dispone del arte y del razonamiento» Aristóteles, *Metafísica*, 980a 27; «El hombre es el único ser capaz de deliberación» Aristóteles, *Historia Animalium*, 488b 24. «La función del ser más divino es pensar y tener entendimiento» Aristóteles, *De partibus animalium*, 687a 9

23 *EN* 1126b 12

24 *EN* 1134a 30

25 «Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones y el hecho de que jamás ningún asunto humano esté quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todas las cosas y en todo el tiempo» (Platón, *Político*, 294ab)

26 *EN* 1142a 24

con el reconocimiento de que el hombre dedicado sólo al conocimiento teórico sería el más dichoso por aproximarse a la vida de los dioses pero, claro está, ese no es el hombre real. El hombre se sitúa entre la vida solitaria pero perfecta de los dioses y la vida solitaria e imperfecta de las bestias. Entre la animalidad y la divinidad se circunscribe la vida del hombre que tiene que habérselas con decisiones no del todo seguras, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros. La incertidumbre que Aristóteles piensa como el rasgo distintivo de la praxis humana, es el terreno en el que ha de entenderse toda acción humana, también, advierte Popper, la acción científica.

Aristóteles, además, presenta la herramienta moral para sobrevivir a la incertidumbre: la prudencia. La prudencia es la virtud moral que acompaña al hombre ante el riesgo inherente a toda acción libre, ante la incertidumbre constitutiva que significa vivir y, por tanto, tener que actuar. Por eso, precisamente, el hombre prudente no sólo conoce lo universal sino también lo particular: el terreno donde se juega la acción humana. El hombre prudente lo es no solo por saber sino por ser capaz de actuar teniendo en cuenta el término medio²⁷ en el que se haya la virtud. Un término medio ni geométrico ni aritmético sino un término medio medido ahora por el hombre que ya ha elegido y vivido de forma prudente. El hombre prudente es, en definitiva, el que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Así lo explica Pierre Aubenque: «El *phronimos* de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo»²⁸.

El talón de Aquiles de la prudencia es el caso particular, siempre insospechado, imprevisible, no generalizable. El déficit de racionalidad epistémica que, contemporáneamente sería visto como un defecto, es tan esencial al ámbito práctico que de tal vacío científico depende la especificidad de la praxis humana²⁹: tener que elegir mediante el discernimiento de lo correcto asentado no en reglas universales o en principios necesarios sino en la *aisthesis*, en la percepción³⁰. Al hacer este elogio de la percepción, está elogiando la captación de lo particular y contribuyendo no a eliminar la perplejidad ante la decisión moral sino a mantenerla como distintivo de toda deliberación. Si supiéramos (en el sentido de *epistème*, es decir de forma universal y necesaria) qué hacer, no habría lugar a la discusión ni a la deliberación. En ese sentido, el hombre tendría la vida perfectamente pautaada. La racionalidad no sería determinante. Por ello, la opción por una racionalidad crítica y por su consiguiente actitud falibilista –en términos popperianos– es tanto más necesaria cuanto más abiertas están las posibilidades de vivir (sobre todo en una coyuntura de cambio como la de la política) y más inciertas resultan las respuestas sobre cómo hacerlo. Cualquier intento por suprimir

27 EN 1106b 36

28 Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 138. Más adelante añade: «A medio camino entre un saber absoluto que haría la acción inútil y una percepción caótica que haría la acción imposible, la prudencia aristotélica representa –al mismo tiempo que la reserva, verecundia, del saber– la oportunidad y el riesgo de la acción humana» p. 201

29 De hecho, explica Aristóteles: «No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calicles o a Sócrates. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces, pues es lo singular lo que puede ser curado» Aristóteles, *Met.* 980a

30 cfr. EN 1109b 18-23

esta incertidumbre y su consiguiente vulnerabilidad ética contaría como una expoliación de la riqueza de lo humano. ¿No es acaso la prudencia aristotélica la misma actitud crítica defendida por Popper? Así lo expresa Marcos:

Si algo caracteriza a la razón en el racionalismo crítico ese algo es más una actitud que la observancia de un supuesto método científico, y esa actitud no es exclusiva del científico, sino aconsejable para toda persona que en cualquier ámbito de la vida quiera obrar de modo razonable. Se trata, claro está, de la actitud falibilista³¹.

La búsqueda permanente de la verdad desbanca nuestras seguridades particulares, nuestros presupuestos dogmáticos y nuestras ínfulas de grandilocuencia. Y la humildad intelectual declara hueros los discursos a favor de los criterios de verdad para asumir la inmensa pequeñez de lo que somos y la grandeza de una misión que puede tildarse, teórica y prácticamente, como el mismo Popper titula su propia autobiografía: *Búsqueda sin término*. La discusión crítica, fundamento y expresión máxima de esta fe en la razón, se convierte en el presupuesto esencial del pensamiento libre del individuo que a su vez exige verdaderas condiciones de libertad que garanticen el pleno desarrollo de las libertades individuales. Libertad política, por tanto, para un pensamiento libre; sociedad abierta, en definitiva, para permitir el ejercicio político de una racionalidad crítica.

La vida humana, explica Aristóteles, es una existencia interpelada siempre por lo particular ante lo cual, «el enunciado universal puede no ser correcto»³². De modo que, la atención a lo particular ilustra la necesidad de la flexibilidad ética, como en el caso de los constructores de Lesbos cuya plomada «cede a la forma de la piedra y no es rígida»³³. Esta falta de rigidez en los asuntos prácticos es la que funda la deliberación individual y pública en la medida en que la praxis no cae «bajo ninguna ciencia ni precepto, sino que los propios agentes deben contemplar en cada caso lo que se ajusta a la circunstancia, como ocurre también en la medicina y en la navegación»³⁴. Porque los asuntos prácticos son mutables o carentes de fijeza, las virtudes se definen con relación a circunstancias contingentes que pueden estar sujetas al cambio. Pero además, hay que decir que otro rasgo de lo práctico es su carácter indeterminado o indefinible haciendo así hincapié en la complejidad de los asuntos éticos y políticos³⁵.

«La prudencia –insiste Aristóteles– tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y este consiste en un bien práctico»³⁶. ¿De qué depende entonces una buena deliberación, esto es, una auténtica comunicación entre libres e iguales sobre qué hacer o a qué aspirar, después de entender que la vida humana no se rige por reglas mecánicas

31 Marcos, A., «Prudencia, verdad práctica y razón posmoderna» en A. Velasco y A. R. Pérez (eds.), *Racionalidad teórica y práctica de la ciencia*, México, UNAM, 2009, pp. 10-28. De la cita, p. 12

32 EN 1137b 13

33 EN 1137b 30

34 EN 1104a 9

35 Cfr. Nussbaum, M., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, A. Machado libros, 2005, pp. 141-143

36 EN 1141b 3 y ss

rígidamente establecidas y, por tanto, está siempre abierta a la crítica?³⁷ «La buena deliberación –insiste Martha Nussbaum, 2005, 147– es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura al exterior; basarse en un algoritmo no sólo es insuficiente, es un indicio de inmadurez y debilidad». De esta manera, según Nussbaum, al asegurar que la percepción es la norma de la racionalidad pública, Aristóteles está saliendo al paso de alguno de los ideales políticos de Esparta. Tucídides, a este respecto, recuerda cómo el rey Arquidamo, que entendía que los individuos no se diferencian mucho entre sí, recomienda confiar en una única regla que constituye una guía suficiente. En un contexto político así, la racionalidad entendida como capacidad crítica para saber qué hacer, está de más.

Sólo los hombres pueden percibir las circunstancias particulares en cuanto tal, imposibles de caer bajo ningún concepto universal³⁸. Cuando la tarea creativa de vivir intenta explicarse como una concreción de conceptos universales, la capacidad crítica queda radicalmente anulada pues son las teorías las que marcan los procesos vitales independientemente de las decisiones de los hombres, poniendo así los cimientos de lo que Popper denominará sociedad cerrada.

La racionalidad de la praxis consiste no tanto en descubrir la verdad que la realidad esconde, cuanto en deliberar racionalmente si ha de hacerse esto o lo otro, para, efectivamente, elegirlo³⁹. Y aquí es donde Aristóteles presenta de forma contumaz lo específicamente humano, no tanto en la facultad de desear (ya que la imaginación sensitiva se da también en los otros animales) sino en la capacidad para calibrar si ha de mantenerse vivo el deseo o ha de sosegar tal intención, todo ello en función de su nivel de racionalidad⁴⁰. La capacidad de deliberación es, pues, la diferencia específica de la praxis política del hombre, praxis que por ser siempre racional es siempre crítica.

La base antropológica del enfoque aristotélico radica en que el hombre está capacitado a través de su facultad deliberativa, y por su conexión con la potencia volitiva y con la facultad racional, para constituirse en su propia fuente de movimiento y de actuación («provocan el movimiento del alma tanto el deseo como el intelecto»⁴¹). Por ello, el deseo humano no es pura subjetividad espontánea sino que está transido por una capacidad deliberativa y racio-

37 Acerca de cómo el saber práctico prudencial es siempre abierto y no pautado, creo interesante la reflexión de Gadamer: «La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica es teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y de lo individual se convirtió para mí en la tarea filosófica central» Gadamer, *op. cit.* p. 317.

38 «La independencia de la acción política de la metafísica no es solamente de carácter práctico –vinculado a la imposibilidad de actuar en el mundo con reglas puramente abstractas– es la totalidad viviente en su irreductible heterogeneidad lo que le va a dar a Aristóteles la clave para la autonomía de las ciencias» Rossi, M. J., «Sobre la sutil articulación de metafísica y política en Aristóteles» en M. A. Rossi (ed.), *Ecos del pensamiento político clásico*, Barcelona, Prometeo, 2007, pp. 60-96. De la cita, p. 64.

39 Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000. De la cita, 437a 7. En adelante, *De Anima*.

40 Las dos facultades que faltan al esclavo, motivo por el cual no es humano, son la facultad de deliberar (*to bouletikon*) y la de prever o elegir (*proairesis*).

41 *De Anima*, 433a 8.

nal⁴². Según Lledó, el bien que especifica el vivir y el obrar señala una frontera en la que la naturaleza humana comienza a desprenderse de su contexto animal al proyectar el vivir desde el cerrado y limitado mundo del *bíos* al amplio y difuso ámbito de la consciencia⁴³. Y es aquí en la vida consciente, en la vida del animal que es capaz de deliberar, donde se logra asentar la felicidad humana que se ciñe a la, «práctica de un ser que tiene *logos*»⁴⁴. De modo que la vida cerrada está más del lado de la animalidad que de la humanidad. Examinense los modelos concretos de sociedades cerradas y obsérvese cómo los hombres resultan sometidos por los sistemas políticos al anular sus capacidades específicamente humanas: libertad de acción, de elección y de expresión. Convirtiendo a los hombres sometidos, en palabras de H. Arendt, en *hombres superfluos*.

La deliberación es tanto más urgente cuanto más particulares sean las circunstancias que se imponen a la acción humana. Se debe oponer resistencia a la exigencia de establecer un criterio general exhaustivo para la percepción correcta y por tanto para la deliberación que alimente la decisión⁴⁵. La deliberación está siempre apegada al momento concreto y particular de modo que su campo de trabajo es, precisamente, la contingencia de lo que ha de hacerse ante lo que está por venir. Y de lo que está por venir, del futuro en términos prácticos, no cabe el conocimiento de la verdad sino sólo la conjetura ante lo que es verosímil. ¿No es esta, exactamente, la convicción de Popper? ¿La incertidumbre ante el futuro (que Popper funda en la renovación de la crítica al principio de inducción) no es acaso la condición de posibilidad de la libertad del hombre que puede darse la vida que quiera?

4. Felicidad en Aristóteles; futuro en Popper

La naturaleza verdadera de la felicidad, el bien final del hombre, puede definirse como una actividad del alma conforme a la virtud. Si la felicidad es una actividad específicamente humana de acuerdo con la virtud, debe estar en armonía con las capacidades más elevadas⁴⁶. Y esa capacidad reside en el *nous*, el elemento rector que por naturaleza comprende las cosas buenas y divinas y que es, «divino de suyo o lo más divino que hay en nosotros»⁴⁷ y su actividad, de acuerdo con su virtud propia, es la felicidad perfecta. Evidentemente, esta actividad es el pensamiento filosófico. La vía del intelecto, en cuanto que contempla el conocimiento obtenido y busca saber más, cumple todas las condiciones que se consideran necesarias para la felicidad. «Puesto que el *nous* es el hombre más que nada, éste se aplica a la vida del intelecto y el hombre que lleva a cabo este tipo de vida es el más feliz. La vida de acuerdo con el resto de la virtud es secundaria, porque

42 *De Anima* señala que las facultades específicas del hombre son la facultad discursiva, el intelecto y el razonamiento. *De an.* 414b 16-415a 7ss.

43 Cfr. Lledó, E., «Aristóteles y la ética de la polis» en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 137-207. De la cita, p. 150.

44 *EN* 1098a.

45 *EN* 1126b 2-4.

46 *EN* 1177a 12-13.

47 *EN* 1177a 17.

sus actividades son meramente humanas»⁴⁸. Tener *nous* es la posibilidad más propia del animal racional capaz de prever un fin final con vistas al cual queremos las demás cosas.

Ahora bien, por mucho que el ideal de la felicidad se mantenga a esa altura, su posibilidad ontológica pasa por el dominio de lo posible, es decir, por el dominio del ámbito práctico. De ahí que la aspiración a la felicidad en el ámbito de lo contingente sea la tarea capital de la vida común de los hombres.

Que las acciones humanas no computen del lado de la necesidad que rige el cambio de la *physis* no significa que gocen de una indeterminación que de por sí las haría irracionales por incomprensibles. La teleología que da sentido al aparente caos físico es un presupuesto necesario, también, de la vida moral. El hombre es parte de la naturaleza y, a la vez, su más noble habitante, su más excelso intérprete y su más genuino transformador. Pero eso sí, nunca a título individual. Esta es la diferencia entre el hombre y los demás animales: la capacidad que el hombre tiene de estar tan apegado a la naturaleza como distante para pensarla y darle significado, tan obligado por la naturaleza como dispuesto a modelar su inexorable rumbo.

Si la *praxis* otorga a la existencia humana el momento y el ahora de obligada atención, el *logos* proyecta esa vivencia instantánea más allá del tiempo dotando de estabilidad esa efímera condición vital del hombre⁴⁹. No en vano, la cuestión de la felicidad puede calificarse como un problema dialéctico al no poderse resolver de una vez por todas mediante la identificación con un bien que hubiera que esforzarse por conseguir⁵⁰. Por eso, en la conexión de lo insuperable del aquí actual y de la plenitud a la que se aspira (la felicidad como objetivo al que tensamos nuestra vida entera⁵¹) reside la capacidad crítica, en cuanto aquella capacidad que permite a los hombres ocuparse conjuntamente de sus asuntos, teniendo en cuenta que sus acuerdos siempre son parciales, pues es siempre posible hacerlo *de otra manera* y mantener su permanente búsqueda de realización. Esta capacidad previsor y anticipadora del futuro es exactamente la especificidad humana que nos hace capaces de aspirar a fines, de elaborar proyectos, de inconformarnos con lo que hay. Por eso es posible la búsqueda constante de la felicidad como fin que da plenitud a la existencia del hombre.

El futuro está abierto de par en par y depende de nosotros, escribe Popper. Depende de lo que hacemos y de lo que habremos de hacer (...) Y lo que hacemos y habremos de hacer, depende a su vez de nuestro pensamiento y de nuestros deseos, de nuestras esperanzas y de nuestros temores. Depende de cómo percibimos el mundo; y de qué tipo de juicio nos formamos acerca de las posibilidades ampliamente abiertas del futuro⁵². Tomarse en serio a Aristóteles implica derribar, como en Popper, los cimientos de todo historicismo. Desde

48 EN 1178a 7ss. «En efecto, sólo el animal que tiene en el *nous* su posibilidad más propia y elevada, indaga en qué puede consistir un fin que no sea solo fin para otro ulterior sino fin final con vistas al que queremos las demás cosas». Sánchez Madrid, N., «Areté, proáresis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles» en J. M. Navarro Cordón y N. Sánchez Madrid (eds.), *Ética y Metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 27-58. De la cita, p. 55

49 Puede decirse que, en este sentido, los vivientes aspiran desde la futilidad de su tiempo a participar de lo divino en la medida en que es posible. Cfr. *De Anima*, 415a 29. He ahí la dialéctica entre tiempo y eternidad de cuyo equilibrio depende de alguna manera el otro que estamos buscando entre sabiduría y vida buena.

50 Cfr. Sánchez Madrid, *op. cit.* p. 50.

51 EN 1169b 29.

52 Popper, *op. cit.*, 1995, p. 203.

el momento en que se entiende que el ámbito práctico es de aquello que podría no haber sido así, desaparecen las notas de necesidad y apodicticidad con las que los historicismos y sus totalitarismos consecuentes han entendido la acción política. Aceptar que aquellos acontecimientos podrían no haber sucedido es aceptar la carga de la responsabilidad que tiene toda libertad humana cuando no puede quedar justificada por mandatos divinos o por leyes inexorables. Lo que Aristóteles explica es que, en este contexto deficitario de certezas, el hombre tiene que ser feliz. Precisamente porque, como hemos visto, es el contexto en el que el hombre hace lo que desea siempre que el deseo esté guiado la inteligencia. Quizá Popper evita conscientemente hablar de la felicidad en términos políticos, precisamente porque la tarea de la felicidad es una tarea individual y para nada –cree el Vienés– puede hacerse responsable de tan gran proyecto a la democracia. Pero, no coincidiendo con Aristóteles en la determinación de un fin que explique toda acción humana, sin embargo afirma con la misma rotundidad que el Estagirita que el proyecto de ser hombre es un proyecto radicalmente abierto y por ello, esencialmente crítico.

El hombre prudente pone su mirada en objetivos supremos que normalmente superan sus posibilidades e incluso sus capacidades, para manejar con la mayor lucidez posible los asuntos humanos más concretos y particulares. La acción política nunca es lo suficientemente perfecta como para colmar la felicidad humana, pues siempre existirá una sima que separe ese bien realizado del bien supremo pensado. Ese tránsito nunca recorrido, ese horizonte nunca alcanzado, le sirve al prudente de orientación, y a la comunidad política de marco abierto en el que contextualizar, otorgar un sentido y poder explicar sus acciones a sabiendas de que cualquier logro nunca cumplirá de una vez para siempre todas las expectativas por caer del lado de *lo que puede ser de otra manera*. Tal contexto de contingencia y libertad en el que se da toda acción moral ofrece al hombre la garantía de una perfectibilidad casi infinita a la vez que le recuerda, he aquí la paradoja, la provisionalidad de toda hazaña por muy excelsa que sea.

Futuro no es destino sino proyecto fraguado por la libertad. Por mucho que Aristóteles lo llame felicidad y Popper sienta vértigo al ceder el derecho de lo individual a lo público, uno y otro nos ponen sobre la pista de que la finitud, contingencia y libertad son señas de identidad tan humanas como la responsabilidad subsiguiente por poder haberlo hecho *de otra manera*.

5. A modo de conclusión

Porque se delibera sobre *lo que puede ser de otra manera*, quedan lejos de lo político la imposición y el autoritarismo de aquellos que pretenden gobernar siguiendo verdades instituidas e independientes del acuerdo mutuo. Y también quedan lejos quienes pretenden reducir la política a una secuencia de acciones pautadas extrapolables a toda comunidad. Ambas deformaciones explican todas las múltiples formas de sociedades cerradas. Aristóteles añadiría que esto sucede cuando no se respeta la especificidad de los saberes prácticos, que no pueden confundirse con los teóricos (ya que estos convertirían la política en el campo experimental en el que imponer verdades irrefutables) o con los saberes técnicos que degradarían el arte de la política para transformarlo en un instrumentalismo tecnocrático. Sin las notas genuinas de lo práctico, no podría fundarse la necesidad de la democracia. Popper

aceptaría el diagnóstico de Aristóteles a condición de ir más atrás: la confusión es todavía más profunda y consiste en aceptar que exista algo así como conocimiento irrefutable sobre lo que no puede ser de otra manera.

La tarea del leguaje, de la palabra, de la cultura, es inequívocamente la de domeñar mediante la razón los instintos instalados en la dimensión animal de la naturaleza humana. El hombre no es como los demás animales al saberse distante de la *physis*. Esta distancia es la que permite el espacio preciso para la libertad, una distancia, en la que Popper situaría la capacidad crítica, esto es, el reconocimiento de la posibilidad de estar equivocados. Es el *logos* el que permite lanzar al ser humano más allá de lo que tiene delante y pensar en nuevas posibilidades, en nuevos fines que ajusten mejor la acción colectiva al *telos* de la felicidad. El futuro, en cuanto tiempo pensado de lo por-venir, es una dimensión temporal propia del hombre precisamente por su capacidad de aproximarse a la verdad *buscándola sin término*. La capacidad crítica viene determinada precisamente tanto por la insatisfacción ante el presente que se vive como por la incertidumbre instalada en los asuntos humanos que, lejos de ser una muestra evidente de fragilidad por el déficit de seguridad ante lo que se hace, es la condición de posibilidad de la acción libre.

En sociedades complejas y plurales como las nuestras, donde las opiniones legítimas son múltiples y eventualmente contrarias o contradictorias, creo que es interesante volver a Aristóteles y a Popper para descubrir hasta qué punto, la reflexión y la deliberación garantizan no la decisión absoluta e indiscutiblemente cierta, sino la más racional posible en función de la realidad finita y limitada que somos y de las circunstancias siempre nuevas que nos toca vivir. Y sobre todo, para detectar las sutiles formas de cerrazón dogmática que nos amenazan constantemente.

NOTAS CRÍTICAS

Subjetividad trascendental. El giro irracional de la *Crítica del Juicio*

Transcendental subjectivity. The irrational turn of the *Critique of Judgment*

VÍCTOR ARANDA UTRERO*

Resumen: El propósito de esta nota es el análisis crítico de las razones esgrimidas por Marco Sgarbi, Nuria Sánchez y Óscar Cubo para defender que el objeto de la *Crítica del Juicio*, lejos de limitarse a lo bello y lo sublime, no es sino una exposición de los principios trascendentales que gobiernan la facultad de juzgar, entendida como un puente entre las esferas de la razón y el entendimiento. Ahora bien, dicho puente no se define en términos objetivos: en tanto condición de posibilidad del pensar conceptual, en la tercera *Crítica* operaría una «segunda revolución», un «giro irracional», hacia la subjetividad.

Palabras clave: Crítica del Juicio; Immanuel Kant; Marco Sgarbi; Nuria Sánchez; Óscar Cubo; lógica de lo irracional; técnica de la naturaleza; sentido común; subjetividad.

Abstract: The aim of this note is to analyse critically the reasons offered by Marco Sgarbi, Nuria Sánchez and Óscar Cubo in order to defend that the issue of the *Critique of Judgment*, far of being limited to the beautiful and the sublime, is an explanation of the transcendental principles which govern the power of judgment, conceived as a bridge between the fields of reason and understanding. However, this bridge is not defined in terms of objectivity: as the possibility condition of conceptual thinking, in the third *Critique* would be taken place a «second revolution», an «irrational turn», towards subjectivity.

Key words: Critique of Judgment; Immanuel Kant; Marco Sgarbi; Nuria Sánchez; Óscar Cubo; logic of irrational; technique of Nature; common sense; subjectivity.

1. Estudiando la *Crítica del Juicio*: nuevas aproximaciones en castellano

Normalmente, el aniversario de una fecha de especial relevancia filosófica suele suponer una gran oportunidad para la recuperación de las enseñanzas del autor que se conmemora: es habitual, en este contexto, la proliferación de congresos, monografías y compendios que

Fecha de recepción: 05/10/2014. Fecha de aceptación: 21/03/2015.

* Destinatario de una beca de colaboración con el Departamento de Lingüística General, Lenguas Modernas, Lógica y F^a de la Ciencia, T^a de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad Autónoma de Madrid para el curso 2014/15, donde cursa el último año del Grado en Filosofía. Además, ha publicado el artículo «Reconocimiento monista y trama dogmática: identidad, lenguaje y totalitarismo» para la revista *Ápeiron. Estudios de filosofía* (ISSN 2386-5326). Contacto: vicarandau@gmail.com

nos invitan al ejercicio crítico del cuestionamiento historiográfico, a fin de alcanzar una comprensión cabal de las controversias que todavía hoy suscitan dichos pensadores. Sin embargo, resulta bastante llamativo descubrir que, sin el concurso de ninguna efeméride notable, algunas aportaciones recientes en castellano a la obra crítica de Immanuel Kant (1724-1804), y especialmente a la bibliografía sobre la *Crítica del Juicio* (1790), señalan la necesidad de una revisión de los presupuestos hermenéuticos tradicionales que articulan la misma. Así, las reflexiones de Marco Sgarbi (Universidad Ca'Foscari de Venecia), Nuria Sánchez Madrid (UCM) y Óscar Cubo Ugarte (Universität Trier), rostros destacados de una joven y prolija generación de investigadores europeos, conducen a una lectura inédita de ciertos aspectos fundamentales e inadvertidos de la filosofía trascendental situados en la *tercera Crítica*. Esto es, sus monografías se construyen desde una perspectiva novedosa que alumbra una alternativa plausible en el debate acerca del objeto en torno al cual gira la *Crítica del Juicio*¹, pues todas ellas rechazan que se trate meramente de un tratado de estética o filosofía de la naturaleza. En efecto, y partiendo de la definición de la primera que ofrece Alexander G. Baumgarten en sus *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, el estudio kantiano de la subjetividad no debe disolverse en la «ciencia de conocimiento inferior», sino que constituye, en tanto precondition insoslayable para toda clasificación conceptual, una «hermana mayor»² de la propia lógica. El propósito de esta nota consiste en el análisis crítico de las razones que sostienen esta hipótesis compartida por los filósofos citados, respetando en cada caso su originalidad e innovación personal (que combinan con fidelidad a las fuentes y rigurosa atención a kantianos ilustres como Giorgio Tonelli, Lionel Ribeiro dos Santos o Jacinto Rivera de Rosales) y explicitando previamente las nociones clave en sus planteamientos, así como la argumentación desarrollada en ellos.

Para Marco Sgarbi, «la *Crítica del Juicio* es la menos canónica de todas las obras de Kant, la obra del filósofo de Königsberg que más evita los esquemas interpretativos tradicionales y los antiguos modelos filosóficos; pero, por ese motivo, tiene derecho a ser considerada como su trabajo más revolucionario»³. De hecho, la pluralidad de temas que acoge implica una dificultad doble que debe conciliarse, a saber: la identificación de ese hilo conductor que atraviesa toda la obra y la reconstrucción, basada en un serio estudio epistolar, de su génesis y evolución⁴. En efecto, en *Immanuel Kant. Crítica del Juicio*⁵, el autor propone una tesis que conjuga ambas controversias, en la medida en que se afirma que el objeto de la *Crítica* de 1790 se determina paralelamente a los avances de Kant en

1 Cf. Kant, I., *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Machado Libros, 2003. Otras ediciones en castellano de esta obra son: Kant, I., *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1990; Kant, I., *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2007. El término alemán *Urteilstkraft* ha sido traducido al castellano como *Juicio*, *facultad de juzgar* y, en la traducción de Aramayo y Mas, como *discernimiento*. (En adelante, para evitar repeticiones, utilizaremos la abreviatura alemana, *KU –Kritik der Urteilstkraft–* para referirnos a la tercera *Crítica*).

2 Cf. Sgarbi, M., *Immanuel Kant. Crítica del Juicio*, Madrid, Maia Ediciones, 2011.

3 *Ibid.*, p. 11.

4 Una reconstrucción similar se encuentra en: Sánchez, M., *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim, Georg Olms, 2010. Este volumen fue publicado posteriormente a la versión original del libro de Marco Sgarbi.

5 Edición original: Sgarbi, M., *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilstkraft*, Milano, Mimesis Edizioni, 2010.

lógica, esto es, en las condiciones de posibilidad de las distintas clases de juicio. Pero, y dado que el filósofo prusiano concluye su examen de la razón con la culminación, tras la *Crítica de la razón pura*, de la *Crítica de la razón práctica* en 1788, esta nueva tentativa de sistematizar el edificio del conocimiento no puede, en virtud de lo dicho, añadir nada al ámbito de la objetividad, de lo racional. Por ello, el marco teórico de la interpretación de Sgarbi consiste en el despliegue de la llamada *lógica de lo irracional*, lo cual enfatiza el carácter paradójico y huidizo de la empresa misma. Ahora bien, ¿qué significa en este contexto «irracional»? ¿Es «lógica de lo irracional» un oxímoron disfuncional o bien tiene cierto alcance explicativo? El conocimiento irracional, objeto en consecuencia de una evaluación trascendental, es caracterizado con arreglo a dos propiedades fundamentales. En primer lugar, se considera que es inaccesible al conocimiento científico, ya que no se deja explicar por lo conceptual. Es, en labios de Hartmann, *transinteligible*. En segundo lugar, lo irracional es espontáneo, prerreflexivo: las facultades que lo posibilitan surgen al margen de todo esquema conceptual o prejuicio. Luego el asunto central de *KU* no es sino la reflexión acerca de lo *prediscursivo* que, sin herramientas objetivas, persigue una utópica universalidad. En lo relativo a la estructura de la obra, tras la introducción y un recorrido histórico por la constitución de la *KU*, lo irracional es entendido en función de conceptos fundamentales como «espontaneidad» y «teleología», finalizando con una defensa de la posibilidad de experiencia sin determinación conceptual⁶.

Nuria Sánchez Madrid realiza, para la editorial Escolar y Mayo, la edición bilingüe de un escrito de Kant condenado durante un siglo a un ostracismo filosófico forzado. De hecho, el de Königsberg siempre mantuvo una relación de ambivalencia con su *Primera Introducción* a la *KU*. «La *Erste Einleitung* sólo podía presentarse a sí misma, es decir, servir a su autor de índice de un problema que aún no había recibido suficiente dilucidación. Como no podía ser de otro modo, el texto ni cuenta con un tono iniciático ni adolece de efectos analíticos que deban ser subsanados. Por el contrario, sigue de cerca como en pocas ocasiones el ritmo con que se va constituyendo un pensamiento»⁷. Así pues, esta introducción se construye para la autora como un diálogo de Kant consigo mismo acerca del trasfondo de la tercera *Crítica*. Dicha reflexión es calificada como intensa, brillante y potente, mas simultáneamente como oscura, farragosa y autónoma: es esa clase de texto cuyo creador tiende a ocultar por considerarlo quizás demasiado íntimo⁸. No obstante, y aunque Kant publicara otra introducción diferente en 1790, lo cierto es que en 1792 aún pensaba en la primera como merecedora de interés. ¿Qué pensamiento la atraviesa, entonces, y en qué se justifica este hecho? Al margen de las precisiones de Kant sobre la Filosofía, que pretenden establecer una jerarquía de nuestras facultades superiores, la pregunta central que recorre la *Erste Einleitung*, como, por otro lado, también la *Crítica del Juicio*, interroga al sujeto trascendental por la posibilidad

6 En la actualidad, ello enfrenta la filosofía crítica a planteamientos como el de Davidson o McDowell.

7 Sánchez, N., «Contingencia y trascendentalidad» en: Kant, I., *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, trad. Nuria Sánchez, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2011, p. 56.

8 «La *Primera Introducción* se convertirá en uno de esos textos que empiezan siendo incómodos para el autor, quien abatido al no poder hacerse definitivamente con su obra fracasada, finalmente resuelve descartarla, sin por ello lograr dejar de sentir hacia ella un sentimiento ambivalente, oscilante entre la voluntad de no entregarla a las prensas y la atracción que ejerce una fuente inagotable de aprendizaje y asombro [...] Se tiene la impresión de que el pensamiento no está al servicio de ningún propósito fijado de antemano, sino que, por así decir, luce una libertad insólita, al amparo de un indomeñable e impersonal *genius* filosófico» (*Ibid.*, p. 15).

de la facultad de *pensar*. La idea de una *técnica de la naturaleza* pretende ofrecer, aunque sólo se mencione una vez en la Introducción⁹, una respuesta a esto mismo, en tanto que se considera, en palabras de Nuria Sánchez, un principio *crítico-trascendental* que permite reconducir a la unidad la multiplicidad de lo natural. Sin embargo, ello no es óbice para resaltar el carácter no objetivo de todo juicio técnico: esa conformidad espontánea emerge de la propia actividad subjetiva del juzgar. «Se ha descubierto que en ‘el primer cimiento de la razón’ aguarda una fuente retórica, tan inagotable como llamativamente selectiva, generadora de una hermenéutica de la naturaleza que fundamenta en último término la realidad objetiva de nuestros conceptos.»¹⁰ En cambio, y aun aceptando la solidez interpretativa de la hipótesis que sugiere la autora, la existencia de dos introducciones ha suscitado una gran controversia. Esta polémica, que incluye el debate sobre los motivos que llevaron a Kant a rechazar su primer texto¹¹, debe a mi juicio dejar paso al fructífero planteamiento de Nuria Sánchez, puesto que la panorámica holista e integradora que nos sugiere permite recuperar la *Erste Einleitung* de su destierro y devolverle un significado propio como punto de inflexión de la filosofía trascendental. Así, en el resto de su ensayo apreciamos un desarrollo de la idea de *técnica de la naturaleza*, sustentado por esa esencia cualitativa de lo conceptual y el sentimiento de felicidad mental que esta causa.

La *Crítica del Juicio* brota, según Óscar Cubo Ugarte, de una necesidad inherente al propio criticismo kantiano: resulta imprescindible establecer un puente entre la esfera de la naturaleza, regulada por el entendimiento, y la esfera de la libertad, legislada mediante la razón. Es decir, si las facultades del ánimo humano se agotaran en las ya citadas, se comportarían como regiones aisladas, lo cual implicaría a su vez la imposibilidad de ejecutar el proyecto moral en el mundo fenoménico. Luego debe existir una facultad en nuestro equipamiento noético capaz de mediar entre dichos compartimentos, en la medida en que su principio *a priori* consiste en la *finalidad de la naturaleza*. «A diferencia de los principios ‘objetivos’ del entendimiento y la razón, este principio de la finalidad de la naturaleza remite, se aplica, se refiere a la constitución empírica de la naturaleza y permite responder afirmativamente a la cuestión de si la naturaleza es apta o favorable para el ejercicio teleológico del arbitrio humano. Con ello, se garantiza no sólo la posibilidad real del desarrollo ‘técnico’ del hombre, sino también la *teleología moral* de la razón»¹². El descubrimiento de que el Juicio no se encuentra, entonces, determinado por las reglas de los conceptos puros o del imperativo categórico, constituye para el autor el *novum* de la *KU*. De modo que esa autonomía subjetiva que el prusiano otorga a cierto tipo de juzgar, puede legítimamente catalogarse no ya como una radicalización hasta el extremo de la revolución copernicana (en palabras de Marco Sgarbi) sino como un «giro subjetivo» o «segunda revolución» tan decisiva como la primera. Por tanto, el propósito del volumen de Óscar Cubo, *Kant. Sentido común y subjetividad*, no es sino un riguroso desarrollo de la cuestión de la subjetividad en la última crítica. Para ello, resulta necesario señalar que sobre dicha subjetividad no es

9 Cf. *Ibid.*, p. 35.

10 *Ibid.*, pp. 16-17.

11 Nuria Sánchez Madrid elabora, en el primer apartado de su estudio preliminar, un análisis detallado de las principales posiciones en lo referente a la satisfacción o insatisfacción de Kant con la *Primera Introducción*, incluyendo cuestiones relativas al orden y claridad de las ideas, la longitud de la misma, etc.

12 Cubo, Ó., *Kant. Sentido común y subjetividad*, Madrid, Plaza y Valds, 2012, p. 59.

posible, a diferencia de lo que ocurre en el plano de la naturaleza y de la libertad¹³, construir metafísica alguna y que, además, el despliegue de la misma depende de la distinción entre el *uso reflexionante* y el *uso determinante* de la facultad denominada «Juicio». Hay que precisar que el juicio reflexionante puede realizarse en un sentido lógico que lo conecta con las tesis de Sgarbi y Sánchez Madrid, y en un sentido estético, ligado obviamente a la interpretación tradicional. Sin embargo, es su énfasis en el carácter trascendental del ya citado principio subjetivo *a priori* lo que imprime a su lectura la hechura hermenéutica de la que carece la segunda. Así pues, esta monografía se estructura en tres grandes bloques, a saber: la presentación sistemática de la *Crítica del Juicio*, estudiada desde la propia lógica; la función del *sensus communis* en *KU*, centrada en los juicios estéticos puros; y, por último, una *cartografía* y *genealogía* del ánimo humano que concluye con un esbozo de una intersubjetividad kantiana.

2. El cierre subjetivo de la filosofía trascendental: autonomía y reflexión

La tesis de que la *Crítica del Juicio* sobrepasa los límites de una filosofía del arte se sustenta, en primer lugar, en los escritos epistolares del propio Kant. En efecto, en 1770 transmite a Herz la intención de reconducir sus investigaciones sobre una «crítica del gusto» hacia un proyecto de mayor alcance relacionado al mismo tiempo con la moral. Ahora bien, ¿existe una reconducción genuina en el proyecto kantiano? ¿Qué entiende Kant por «crítica del gusto» en los años previos a la composición de la *KU*? La *Crítica de la razón pura* nos ofrece una respuesta: «los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra ‘estética’ para designar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes [principales], meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden seguir para establecer [determinadas] leyes *a priori* por las que debiera regirse nuestro juicio del gusto»¹⁴. En segundo lugar, la confirmación de que Kant rectifica y se desdice de esta cita la encontramos en la naturaleza misma del *juicio reflexionante*, piedra angular de su obra de 1790, en la medida en que este sí depende del concurso de ese principio previo a toda experiencia, la *finalidad formal de la naturaleza*. La esperanza de Baumgarten es, en cierto modo, cumplida hasta el extremo: las reglas del gusto no son empíricas, sino *trascendentales*.

Si por algo se caracteriza la facultad de juzgar en su uso reflexionante es, sin lugar a dudas, por su *autonomía*.¹⁵. Denominada técnicamente *heautonomía*, opera en el ánimo del hombre autorreferencialmente, esto es, su actividad se encuentra, en todo momento, al servicio de sus propios principios. Como subraya Óscar Cubo, es fundamental enfatizar la naturaleza independiente del juicio reflexionante, pues en el determinante la facultad de juzgar se comporta *heterónomamente*: actúa siempre guiada por la razón o el entendimiento.

13 Cf. Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1989 & Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002.

14 Kant, I., *KrV*, trad. Pedro Ribas, B 35, Nota de Kant.

15 Cf. Kant, I., *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, *op. cit.*, § V.

Dicho de otro modo, este uso reflexionante no utiliza un concepto previo proporcionado por otra facultad superior para la ejecutar la subsunción, sino que produce un concepto que engloba en lo universal lo no conceptualizado previamente. Por este motivo, Cubo defiende que ambos usos del juzgar *se complementan*, en tanto uno va de lo particular a lo universal (uso reflexionante) y otro de lo universal a lo particular (uso determinante). No resulta extraño, entonces, que esta afinidad entre ambas formas del Juicio sea enfatizada a su vez por Valerio Rocco quien, en su epílogo para el libro de Sgarbi, la expresa como sigue: «esta fructífera dinámica entre dos direcciones de la actividad del Juicio, este *juego especular* entre Juicio determinante y Juicio reflexionante, constituye sólo un paso más en una larga tradición (desde Aristóteles a Baumgarten a través de la importantísima mediación de Zabarella) de diferentes soluciones al problema de la articulación de universalidad y particularidad lógicas, entre conocimiento y cosa»¹⁶. Por otro lado, el propio Sgarbi defiende que el fundamento psicológico de la autonomía del juzgar, de la que surgen, como veremos, tanto su dimensión lógica como estética, no es sino la *espontaneidad*¹⁷, definida así como el punto de referencia para toda experiencia. El juego de la espontaneidad consiste, en consecuencia, en esa libertad que se atribuye a la imaginación frente a la sensación y el entendimiento. Por tanto, el Juicio, como facultad intermedia, es espontáneo en su juzgar reflexionante, no limitado por regla cognitiva alguna. Es decir, esa esquematización sin concepto procede «irracional, inintencional y naturalmente» y es la propiedad principal del sentido común. Ese *sensus communis* tiene dos vertientes: o bien une los datos de los sentidos con el equipamiento trascendental, lo cual equivale a la formación de conceptos por medio de representaciones, o bien esboza nuevos significados entre sujeto y objeto, lo cual remite a lo bello y agradable. Luego la heautonomía propia del juicio reflexionante no termina en su dimensión lógica.

La idea de un uso reflexionante de la facultad de juzgar hunde sus raíces en el papel que cumple la razón dentro del marco teórico de la *KrV*. Esto es, una vez Kant ha rechazado la posibilidad de lograr un conocimiento empírico de ese cierre incondicionado del mundo fenoménico que aglutina nuestra experiencia, es plausible inferir la necesidad de un replanteamiento de la cuestión que reubique al conocido como *ideal de la razón pura* dentro de la arquitectónica del sujeto trascendental. En efecto, ya en esta primera crítica, se defiende que, gracias a dicho ideal, la razón organiza comprensiblemente el producto del entendimiento. No obstante, se enfatiza que la relación trazada entre lo conceptual y el ideal es meramente subjetiva: si es objetivada se convierte en la noción de Dios y, por consiguiente, en una mera ilusión hipostasiada. En continuidad con este razonamiento, y bajo el paraguas de la *Crítica del Juicio*, el filósofo prusiano afirma que el uso reflexionante nos ofrece un criterio para clasificar sistemáticamente las leyes empíricas que son abstraídas de la naturaleza. Ahora bien, en la medida en que esa unidad es presupuesta, resulta lícito concluir su carácter *a priori* y, con ello, que hay un principio trascendental con arreglo al cual nos es posible experimentar conceptualmente. Este principio, que ya se ha citado, se conoce como *finali-*

16 Rocco, V., «El fondo irreductible de la lógica hegeliana» en: Sgarbi, M., *op. cit.*, 2011, p. 191.

17 El propio Marco Sgarbi publicó una investigación sobre este concepto en la filosofía de Kant: Sgarbi, M., *On spontaneity*, London, Bloomsbury, 2012.

*dad formal de la naturaleza*¹⁸, el cual es, para Óscar Cubo, una guía *heurística* que unifica *asintóticamente* nuestro saber empírico; Sgarbi, por otra parte, lo tematiza como aquello en virtud de lo cual nos es posible reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad de las ciencias naturales, en tanto la naturaleza ofrece una disposición favorable a la misma; por último, según Nuria Sánchez, la posibilidad de dicha clasificación lógica de lo natural se nos aparece como una *acquisitio* originaria de la filosofía kantiana. La propia profesora Sánchez Madrid defiende que la correspondencia y la afinidad entre nuestra subjetividad y la naturaleza constituye una brújula imprescindible para nuestra orientación en el mundo: sin ella, la reflexión devendría absolutamente azarosa. En cambio, la evolución de las disciplinas científicas naturales confirma que el hombre es capaz de clasificar *racionalmente* a partir de regularidades advertidas¹⁹. Pues «el principio de la *finalidad formal de la naturaleza* funda una esperanza, a saber, la de poder conceptualizar y clasificar lógicamente los fenómenos de la naturaleza con arreglo a un sistema de *géneros y especies*»²⁰. Esta apuesta del Juicio por una legalidad favorable de lo empírico se expresa, como apunta Marco Sgarbi, por analogía con el arte y la técnica del hombre, configurando así el concepto, clave en esa *Primera Introducción* estudiada por Nuria Sánchez, de «técnica formal de la naturaleza». Dicho concepto supone, entonces, una invitación a razonar *como si (als ob)* lo natural tuviera una suerte de racionalidad oculta garantizada por una inteligencia suprema, causa y efecto de sí. Y es precisamente esa «inteligencia», sobre la que no es posible edificar conclusiones dogmáticas, el fundamento suprasensible del *a priori* del juzgar: la concepción mecanicista de la experiencia es, en consecuencia, superada. «Se trata de una lógica completamente subjetiva que permite el paso de la física a la metafísica, una transición que parecía vetada definitivamente por la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*²¹».

Naturalmente, una vez analizado este uso teleológico del Juicio, resulta necesario un análisis del juicio reflexionante en su dimensión estética. Sin embargo, ambas vertientes comparten un aspecto que es fundamental en el estudio de las mismas, a saber: que ellas producen un *sentimiento de placer* en el sujeto que juzga. Por lo dicho, parece claro que el deleite derivado del uso lógico de la facultad de juzgar depende de la conformidad de la misma con una naturaleza sobre la que nos es legítimo operar conceptualmente. Nuria Sánchez afirma, entonces, que la tercera *Crítica* «anima a recuperar con intención terapéutica la imagen de un estado soñado de satisfacción completa, bajo la figura del *factum* de la captación de las formas múltiples del mundo por nuestro Juicio. Con ello se descubre

18 Kant define la *finalidad formal de la naturaleza* como sigue: «mediante este concepto la naturaleza se representa como si un entendimiento albergara el fundamento de la unidad de la diversidad de sus leyes empíricas. Así pues, la finalidad de la naturaleza es un peculiar concepto *a priori* que tiene su origen exclusivamente en el discernimiento reflexionante. Pues a los productos naturales no se les puede atribuir algo así como una relación para con ellos sustentada en fines, sino que este concepto sólo puede utilizarse para reflexionar sobre la naturaleza con respecto al enlace de los fenómenos dentro de ella» (Kant, I., *KU*, Ak. V 181).

19 «¿Habría podido Linneo confiar en el esbozo de un sistema de la naturaleza, en caso de haber tenido que preocuparse, al encontrar una piedra que llamó granito, de si esta pudiera diferenciarse por su constitución interna de cualquier otra que también lo pareciera, pudiendo confiar sólo en encontrar cosas singulares para el entendimiento, por así decir aisladas, nunca una clase de las mismas que pudiera ser llevada bajo conceptos singulares y específicos?» (Nota de Kant: Kant, I., *op. cit.*, 2011, § V).

20 Cubo, Ó., *op. cit.*, p. 103.

21 Sgarbi, M., *op. cit.*, 2011, p. 157.

un placer prístino ya olvidado, pero que debió de existir en un tiempo del que no logramos acordarnos y que reaparece cada vez que asistimos al acontecimiento de apropiación recíproca de la naturaleza y de las especies y géneros lógicos»²². De manera que ese placer no es producido por la consumación de un deseo personal, ni tampoco a causa de la corroboración intersubjetiva de una ley moral concreta: se goza, meramente, con la eficacia futura de nuestras facultades cognitivas. Para Kant, en tanto que sujetos trascendentales, dicho disfrute es experimentable, si y solo si, el sujeto participa de principios *a priori* que pueden comportarse autónomamente. Ahora bien, Óscar Cubo puntualiza que dicho placer disminuye progresivamente, pues la vida cotidiana nos familiariza con esos rasgos salientes susceptibles de englobarse bajo un concepto; el asombro²³ se evapora y la felicidad espontánea se diluye. Muy al contrario, los juicios reflexionantes de tipo estético originan placer o displacer en relación con una representación dada. Luego únicamente proporcionan información sobre la subjetividad individual del que experimenta: según Sgarbi, «el juicio estético es, por lo tanto, lo que enjuicia las cosas de manera universal a través de la reflexión del sujeto sobre su propio estado, lo que acontece cuando se rechaza toda regla y todo concepto»²⁴. No obstante, hay que distinguir entre los juicios estéticos *empíricos* y los juicios estéticos *puros*. Pues bien, por un lado, los empíricos son fruto de la sensación, mientras que los puros surgen de la reflexión sobre la forma de ciertos objetos; por otra parte, la estructura sintáctica que caracteriza a los empíricos es «x es agradable (para mí)», a los juicios puros «x es bello»; y, por último, la pretensión de *universalidad*, reconocible en los segundos, está ausente en los primeros. Por tanto, y en la medida en que esa universalidad es precisamente el criterio distintivo de los principios trascendentales, el análisis crítico ha de centrarse en *los juicios estéticos puros*, último hito a recorrer en estas pocas líneas.

En la interpretación de Sgarbi se sostiene que, «para Kant, sólo era posible tender un puente hasta el juicio teleológico a partir de una determinada concepción de lo bello que lo estableciera como universal y símbolo del bien moral»²⁵. De hecho, el filósofo italiano insiste en la prioridad de los juicios estéticos puros frente a los teleológicos, ya que estos son primordial y radicalmente *a priori*: aunque estrechamente entretrejida con la lógica, la estética kantiana conserva cierta legalidad irreductible que (quizás sea por su carácter *irracional*) permanece inaprensible conceptualmente. En efecto, es la propia belleza el motor que impulsa la búsqueda de una causa primera en la naturaleza, formando, así, parte de la filosofía trascendental. Ello no implica, en cambio, que la belleza misma se encuentre atravesada por esa teleología, sino que, justamente al contrario, algo nos parece bello en la medida en que ese sentimiento emerge de una contemplación *desinteresada* de dicho objeto. Es decir, se postula la imparcialidad total del sujeto, un sujeto que juzga lo bello *como si se*

22 Sánchez, N., *op. cit.*, p. 66.

23 «Los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento de lo que causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, las del sol y los astros, y ante el origen del Todo». (Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2011, 982b 12 y siguientes).

24 Sgarbi, M., *op. cit.*, 2011, p. 124.

25 *Ibid.*, p. 128.

tratara de una propiedad inherente y objetiva, mas apartándose del dogmatismo²⁶. Del mismo modo, este sujeto también se liberaría de toda meta teórica o práctica. Es esa libertad, que recupera de nuevo la *autonomía* del Juicio, la quintaesencia de la facultad de juzgar en su uso reflexionante y, por decirlo con Óscar Cubo, de una *finalidad ateleológica* que place mientras nos abre las puertas de la subjetividad.

3. Conclusiones: el mundo bajo el concepto y la estética como técnica

En definitiva, los autores estudiados argumentan convincentemente la tesis de que la *KU* no es sino una exposición crítica de los principios *a priori* de la facultad de juzgar, los cuales resultan *autónomos* frente a la razón y al entendimiento y actúan *espontáneamente* por medio de los juicios teleológicos y estéticos. Esto es, la estética no se constituye únicamente como «crítica del gusto», sino que, y debido a la mediación del universal *sensus communis* en la emisión de los mismos, posibilita una noción de intersubjetividad construida en torno a ella. Ahora bien, que la estética, en ese sentido amplio, fije las condiciones de posibilidad del pensar conceptual, supone a la vez que el arte no debe entenderse exclusivamente como una guía de interpretación de nuestra propia subjetividad, porque, al margen de ello, cumple una función muy especial en la dominación del mundo natural. Quiere esto decir que, en la medida en que permite la aplicación favorable de los conceptos puros del entendimiento, la tercera *Crítica*, cuya mejor introducción es sin duda la lectura atenta a las obras de Marco Sgarbi, Nuria Sánchez y Óscar Cubo, puede englobarse dentro de esa lógica del desarrollo occidental, denominada por Adorno y Horkheimer «dialéctica de la Ilustración». El sometimiento de la naturaleza por medio del concepto, en tanto depende de la autonomía del Juicio, se inicia ya en el asombro y el deleite del hombre frente a la forma de los objetos. De hecho, quizás el desencantamiento del mundo no sea sino el olvido del niño que fuimos, la pérdida de nuestra capacidad para maravillarnos frente a lo bello, frente a lo sublime. Quizás, en un mundo inanimado monopolizado por la razón instrumental, ningún niño se sorprenda nunca al descubrir que las manzanas son verdes, no doradas²⁷.

26 «Para hacer de juez en cuestiones de gusto no hay que preocuparse en modo alguno por la existencia de la cosa, sino ser totalmente indiferente a este respecto». Kant, I. *KU*, Ak, V, 205, *op. cit.*, p. 153.

27 Cf. Sánchez, N., *op. cit.*, pp. 38-39.

RESEÑAS

MARRADES, Julián (ed.): *Wittgenstein: Arte y Filosofía*. Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2013. 318 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/177901>

En *Wittgenstein: Arte y filosofía* se nos plantea la afinidad existente entre el espíritu de creación del artista y del filósofo. Ludwig Wittgenstein supo aplicar esta relación a su vida, conjugando la reflexión filosófica con su talento para las artes. La educación en un hogar de la alta burguesía vienesa fin de siècle le proporcionó un ambiente marcadamente intelectual y artístico que influyeron notablemente en sus escritos. Esta familiaridad y pasión de Wittgenstein por las artes, en especial por la música y la arquitectura (práctica a la que él mismo se dedicó con el diseño de la casa Stonborough para su hermana Margaret, con la ayuda de Paul Engelmann) es una faceta poco explorada, en comparación con otras ramas, como es su filosofía del lenguaje. Esta lectura es una buena oportunidad para seguir investigando de manera novedosa y rigurosa el pensamiento de uno de los filósofos más influyentes del siglo XX.

El conjunto de ensayos que se recogen en este libro tienen como objetivo plantear las conexiones y problemas que Wittgenstein estableció entre el arte y la filosofía. Es una doble lectura la que se nos presenta: mirar el arte desde la filosofía de Wittgenstein y la filosofía de Wittgenstein desde el arte. Los autores del libro; Luis Arenas, Carla Carmona, Antoni Defez, Jean-Pierre Cometti, Alan Janik, Julián Marrades, Isidoro Reguera, Salvador Rubio, Nicolás Sánchez, August Sarnitz e Ilse Somailla, se enfrentan a esta problemática desde distintos

puntos de vista, pero en su conjunto nos ofrecen una panorámica de lo que fue el pensamiento de Wittgenstein respecto al arte y la estética. Ya en la introducción del libro se nos advierte que no es un tratamiento sistemático de la filosofía de Wittgenstein el que aquí se nos ofrece, de la misma manera que tampoco lo fue la manera en la que el filósofo trató los problemas del arte. Pero aun así, sí podemos establecer tres perspectivas desde las que se analiza la relación entre arte y estética.

Nos encontramos en el punto de transición filosófico en el que Wittgenstein focaliza en lo artístico y lo estético (en lo *poético*, en el sentido extenso y complejo del término) un nudo principal que vincula la preocupación por los problemas del lenguaje y su naturaleza lógica, heredados de Frege y Russell, con los problemas sobre el significado de la vida. En primer lugar hay un interés metodológico en la aplicación de los patrones artísticos a la actividad filosófica; se ha llegado a decir que el estilo del *Tractatus* (1921) guarda la forma de una obra de arte en sí mismo. También hay una preocupación por la relación entre ética y estética, identidad formulada en la proposición 6.421 *Ética y estética son una y la misma cosa*. El arte funciona como brújula de la experiencia, es por ello que para Wittgenstein el arte no puede separarse de la vida. Contemplar el mundo *sub specie aeternitatis* es ver el mundo bajo la perspectiva de la totalidad superando la experiencia fragmentaria de la cotidianidad moderna. Es una salida y vuelta al mundo. Esa experiencia produce una sensación de asombro, expresión

1 El presente trabajo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2010-15975/FISO: Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein.

de la ética y la estética como admiración silenciosa ante la existencia del mundo; ante todo aquello de lo que no se puede hablar, lo que sólo puede mostrarse. Y en tercer lugar, una preocupación por la teoría del valor en relación a la crisis de la cultura de la época. Las preferencias artísticas de Wittgenstein se encuentran ancladas en «la gran cultura» del clasicismo y el romanticismo. Muestra una fuerte antipatía ante las nuevas formas de la civilización americana y europea, dominadas por el espíritu del progreso. Hay una pérdida de la forma de vida unitaria, para dar lugar a un proceso de atomización en el que la realidad queda rígidamente cualificada. El triunfo de lo calculable, lo previsible y lo cualificado, es lo que permite considerar como banal a lo que no es objeto del cálculo, como son la ética o la estética. En las *Lecciones sobre estética* (1938) plantea la diferencia entre estas dos lógicas; la tesis principal es que la estética es irreductible a lo científico.

Mientras que el Círculo de Viena rechaza todo lo que la ciencia no puede explicar, Wittgenstein se acerca con admiración a estos problemas, sabiendo que no los puede captar científicamente, pero no renuncia a ellos. El buen arte muestra aquello que no se puede decir. Es una vuelta al silencio. La verdadera obra de arte modifica nuestra perspectiva sobre el mundo de una manera semejante a como lo hace la filosofía. El arte y la filosofía son ejemplos de contemplación intelectual: ver lo cotidiano como extraordinario, mientras que la mirada científica busca explicaciones que nos conducen al desencantamiento del mundo. Ésta es la relación latente en toda la obra. Lo extraordinario como aquello que nos vuelve mudos, lo inefable en forma de silencio, el arte y la ética como transgresión de límites, más allá del lenguaje y del mundo.

Irene Martínez Marín

LEMM, Vanessa: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción de Matías Bascuñán, Diego Rossello y Salvador Vázquez del Mercado, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2013, 258 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199971>

La obra que reseñamos constituye una estupenda colección de artículos que tratan algunas de las cuestiones más relevantes del pensamiento político contemporáneo desde una cuidadosa lectura de la obra de Nietzsche. Vanessa Lemm, actualmente profesora de la Universidad de New South Wales de Sidney, cuenta con una larga trayectoria de publicaciones relacionadas con el pensamiento de este autor y con diferentes temas de filosofía política. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* se compone de algunos de esos artículos publicados sobre la relación de la obra de Nietzsche con

distintos autores contemporáneos y sobre la recepción de las propuestas nietzscheanas desde la perspectiva de esos autores y de la propia Lemm. La forma de entender la propuesta de Nietzsche que Vanessa Lemm sugiere a lo largo de los capítulos del libro tiene que ver con una comprensión del aristocratismo del autor como una defensa de la preservación y el cultivo de las virtudes del individuo que nutren el devenir cultural, frente al igualitarismo en todos los aspectos (cognitivo, estético, moral) que históricamente uniforma a los individuos en la civilización.

Con esta idea central siempre de fondo, la obra consta de ocho capítulos agrupados en tres partes: «Nietzsche y los debates sobre la democracia» (abarca los cuatro primeros capítulos), «Nietzsche y los debates sobre la biopolítica» (contiene los tres siguientes), y «Conclusión» (formada por el octavo y último capítulo, el único no publicado anteriormente como artículo). Veamos con más detalle el contenido de cada una de las partes.

La primera parte, «Nietzsche y los debates sobre la democracia», comienza con el capítulo «Nietzsche y la democracia liberal. John Rawls, Stanley Cavell y la política de la cultura». La autora trata la discusión entre Rawls y Cavell, surgida a propósito de la interpretación de un pasaje de *Schopenhauer como educador*, acerca de si la idea de Nietzsche sobre la facilitación de la llegada del genio se puede interpretar o no en términos de perfeccionismo. Rawls rechaza esta idea por considerarla injusta y antiigualitaria por el perfeccionismo político que implicaría. Para Cavell, en cambio, el perfeccionismo que la idea conlleva es moral, haciéndola compatible así con los principios igualitarios, ya que se trataría de un perfeccionarse a sí mismo dirigido a todos los individuos. Tras exponer las posturas de la discusión, Lemm señala que hay un error de interpretación en ambas: el perfeccionismo de Nietzsche no habría que entenderlo en sentido ni político ni moral, sino cultural. Así, la autora afirma que «el surgimiento del genio no puede ser atraído mediante el perfeccionismo político (Rawls), porque la cultura es esencialmente antiinstitucional, ni por medio de un perfeccionismo moral (Cavell), porque la cultura es esencialmente una contienda pública» (p. 48). De esta manera Lemm muestra ya en el primer capítulo esta idea presente en todos los demás: la propuesta de Nietzsche no es

política, sino cultural, sin ser por ello individual, pues el devenir cultural es una «lucha» pública. Es en este mismo sentido en el que tenemos que entender el segundo capítulo, «Nietzsche y la tradición anarquista. *Radicalismo aristocrático, no-dominación y orden de rango*». Allí, Lemm critica la interpretación clásica del aristocratismo de Nietzsche como propuesta política que apuntaría hacia regímenes totalitarios. Lo hace basándose precisamente en esa distinción entre cultura y política: para ella la idea de orden de rango debe ser entendida más bien como una actitud, como una forma de cultura que «no requiere el establecimiento de un orden político aristocrático sino que, por el contrario, el fortalecimiento de la educación y de la cultura aristocrática» (p. 70). Lemm hace notar que Nietzsche no utiliza términos políticos a la hora de hablar de aristocracia, y que su propuesta sería incluso antagonista al poder político, en tanto la cultura es por naturaleza antiinstitucional y se opone a éste. En suma, la concepción cultural aristocrática de Nietzsche es igualmente incompatible tanto con un ordenamiento político jerarquizado de la sociedad como con uno igualitario, en tanto el individuo de la cultura aristocrática, por su carácter noble, ni puede ser uniformado sin distinguirse ni tampoco desea dominar verticalmente, sino que actúa en la esfera pública con una responsabilidad libre, noble.

En el tercer capítulo («Nietzsche y la democracia radical I. *Memoria y promesa en Hannah Arendt*») y en el cuarto («Nietzsche y la democracia radical II. *Dar y perdonar en Jaques Derrida*»), Lemm ofrece una reflexión en torno a los conceptos de olvido y memoria en Nietzsche en relación con la noción de promesa en Arendt y la de perdón en ella y en Derrida. Mientras Nietzsche otorga un gran valor al olvido animal, Arendt subraya la importancia de la memoria como

el rasgo que nos permite a los humanos no estar sujetos a la violencia de la necesidad y a la incertidumbre al contar con la libertad que nos capacitaría para hacer promesas que fundarían y permitirían el orden político propio de lo que entendemos por «democracia radical». Lemm pone de relieve la advertencia señalada por Nietzsche acerca de la violencia que lleva implícita la «memoria de la voluntad», y apunta a la salud de un olvido animal desde el que no se necesita memoria violenta para actuar con respecto al otro, sino que actúa como individuo soberano por un carácter noble. Esta advertencia tiene mucho que ver con las ideas sobre el perdón presentes en el cuarto capítulo. Lemm señala la afinidad entre Nietzsche y Derrida: ambos conciben el perdón como una donación espontánea e inocente, en la que no hay afán de retribución ni compensación, ni mucho menos de venganza. Esa donación, por tanto, no mide lo que da, no tiene proporción con ningún daño, porque no está pagando una deuda, y en ese sentido, no podría ser normalizada en un sistema de justicia como equidad retributiva, sino que se trata de una donación generosa y noble propia del amigo. Es el perdón del olvido animal e inocente, que dista mucho de aquél que busca no ya sólo la compensación del daño, sino la venganza por el mismo, y que provoca resentimiento por la memoria de tal daños. Lemm señala finalmente que Arendt, tanto en su concepción del perdón como de la promesa, «privilegia el pasado sobre el futuro, su preocupación fundamental es cómo asegurar el pasado en contra del futuro [busca asegurar lo que se prometió, lo que fue, para construir el futuro con ello], Nietzsche [al igual que Derrida] privilegia el futuro sobre el pasado, su preocupación fundamental es cómo asegurar el futuro en contra de un pasado que obstruye el devenir de la vida [intenta abrir un futuro nuevo que

deja atrás (en el «olvido») lo que fue en el pasado]» (p. 123).

La segunda parte del libro se inicia con el capítulo «Nietzsche y la *Dialéctica de la Ilustración. Teoría crítica y biopolítica afirmativa*». Lemm se propone señalar las afinidades existentes entre la verdad en Nietzsche y la Ilustración en Adorno y Horkheimer: para ella, en ambos casos se estaría haciendo referencia a la razón como autoengaño humano para ganar seguridad en (y sobre) la naturaleza, y en último término para dominarla, usando así el pensamiento representacional como medio de supervivencia humano. Adorno y Horkheimer indican cómo ese dominio se acabaría extendiendo al ámbito humano, mientras que Nietzsche habla de violencia implícita en la verdad. Para Lemm, la pregunta es cómo salir de esta dinámica, y para responder utiliza la categoría de biopolítica afirmativa de Espósito. Recuperamos aquí las ideas de memoria y olvido, así como las de cultura y civilización: si para la civilización hay que dominar la parte animal del hombre mediante la razón, la cultura trata de acabar con ese dominio sobre la naturaleza y sobre la propia animalidad del hombre, afirmando la continuidad entre naturaleza y ser humano, y esto lo hace mediante la «memoria cultural», pues la civilización, con su memoria igualitaria de verdad, ha creado una segunda naturaleza en el hombre olvidando que su verdad es una ilusión y que el ser humano es parte de la naturaleza. La cultura quiere recordar estas dos cosas ejerciendo una «contramemoria» que le devuelva su primera naturaleza – o, más bien, como matiza Lemm, que pueda crear más naturalezas, pues Nietzsche no propone un retorno a la naturaleza sin más, ni el fin de la civilización, sino que habla de una tensión entre ambas y apunta hacia una cultura que revele el carácter ilusorio de la razón

de la civilización y pueda ir así hacia un «impulso sincero y puro hacia la verdad» (p. 161), así como Adorno y Horkheimer hablan de la «verdadera práctica de la ilustración», que «debe comenzar con la tarea crítica de poner al descubierto a la institución de la «verdad» como una mentira y una ideología» (p. 161).

El sexto capítulo, «Nietzsche y el umbral biológico de la política moderna. Foucault y la cuestión del animal», prosigue con la idea de dominio, y en este caso la autora se centra en aclarar la noción de «gran política» de Nietzsche. De acuerdo a lo dicho, para Lemm la civilización domina al individuo y la cultura tendría una primera función de crítica («contramemoria») y otra afirmativa de futuro. «Mientras la política de la civilización representa aquello que Foucault llama biopolítica, o aquello a lo que me he estado refiriendo como biopolítica negativa, la política de la cultura refleja lo que Foucault define como nuevas formas de resistencia contra la biopolítica, o la que he venido denominando biopolítica positiva o afirmativa» (pp. 186-187). Lemm afirma, con Nietzsche y Foucault, que esa vida animal que la civilización trata de dominar «se resiste a ser aprehendida por el poder político y a ser capturada en una forma política» (p. 181). Es decir, se trata de algo anterior a la política y que nunca puede ser absorbido totalmente por ella. Parece claro que esta vida es «apolítica» y antiinstitucional, en el sentido en el que decíamos al hablar de los primeros capítulos que la cultura y el Estado son antagonistas. Siendo ello así, ¿la política sólo podría ser entendida como parte de la civilización que domina y domestica al individuo? Es aquí donde entramos en la noción de «gran política» de Nietzsche, pues para Lemm constituiría una política alternativa a la de la dominación. En palabras de Nietzsche: «la misión del Estado es hacer

posible, en términos generales, que se viva bien y bellamente en su seno. Su misión es la de propiciar el futuro de una cultura. En síntesis, el objetivo del Estado es una humanidad más noble. Su meta yace fuera de sí mismo. El Estado es un medio» (p. 183). Así pues, Lemm concluye que la «gran política» de Nietzsche, lejos de apuntar hacia regímenes totalitarios, protege contra ellos, pues ese Estado tendría como tarea precisamente favorecer la pluralización de formas de vida y la creatividad del animal.

En el capítulo «Nietzsche y la política de la inmunidad. Espósito y el problema de la *Einverleibung*», Lemm continúa con la cuestión del dominio, abordándola ahora a través de la categoría de *Einverleibung* (incorporación): la civilización incorpora a los individuos a su forma de vida en moral, en ciencia y en cualquier aspecto de la misma, dominándolos al matar su creatividad e igualarlos. La cultura, en cambio, incorporaría a los individuos en el sentido de que sería inclusiva con la pluralidad de formas de vida creativas. Para profundizar en esto, Lemm recurre a la categoría de inmunización de Espósito. La inmunización de la vida consistiría en tratar de proteger a la misma preservándola. Ejemplos de ello serían los ideales ascéticos, el historicismo, y la defensa de la vida humana ante la naturaleza (presente en Nietzsche y en la *Dialéctica de la Ilustración*). Lemm va señalando cómo en cada uno de estos casos se protege la vida negándola, pues se negarían, respectivamente, la voluntad de poder, el futuro, y la naturalidad y animalidad del hombre. Como la inmunización, la *Einverleibung* como incorporación del individuo a una forma de vida igual sería un intento de protección de la vida que termina por destruirla. Espósito se pregunta si cabe otra forma de inmunización, y Lemm sugiere que hay otra inmunización afirmativa pre-

sente en el pensamiento de Nietzsche, que incluiría al individuo creativo a sabiendas de que resultará nocivo para el todo, porque la desestabilidad y el desorden que este individuo causa repercutirá en una posterior riqueza para toda la sociedad. «La inclusión ya no significa la igualación del individuo, sino más bien la pluralización y diversificación del todo. El debilitamiento parcial [...] se convierte en el vehículo de una salud mayor y generalizada (GC 382): «Todo gran progreso debe ir precedido por un debilitamiento parcial». (p. 206).

El libro se cierra con la última de las partes a modo de conclusión. En, «Filosofía o política. Nietzsche, Heidegger y la pregunta por la justicia», Lemm pone de manifiesto la importancia de la noción de justicia en el pensamiento de Nietzsche, apoyándose en Heidegger. Sin embargo, no está de acuerdo con él en que la justicia en Nietzsche sea una noción metafísica. Lemm muestra cómo los diferentes sentidos en los que Nietzsche habla de justicia apuntan siempre hacia una misma dirección: «en la concepción histórica de la justicia de Nietzsche vemos un movimiento de transformación desde la justicia como verdad (objetiva y científica) hacia la justicia como veracidad (trágica y de mayor objetividad); en su concepción epistémico moral de la justicia, Nietzsche opera un cambio desde la justicia como

modo retributivo de castigo y elogio, a la justicia como modo distributivo de amor y donación; finalmente su concepción sociopolítica de la justicia presenta un cambio desde la justicia como principio utilitario de equilibrio, a la justicia como gracia. Todas estas transformaciones culminan en lo que Nietzsche llama «espiritualización de la justicia» [...] Es a través de esta espiritualización que la justicia deviene el más alto representante de la vida» (pp. 226-227). Lemm hace notar que esta idea de justicia tiene siempre un componente agónico: en Nietzsche habría siempre una tensión de fuerzas, lo que haría que su propuesta sea de carácter público, político (aunque no institucional). Ello, junto con el componente de donación tratado en otros capítulos, imposibilita la idea de que la justicia en Nietzsche sea algo metafísico, algo del individuo, y apunta a interpretarla en sentido político. Es decir, en el marco de las ideas antagónicas de cultura y civilización que atraviesa todo el libro, la justicia en Nietzsche sería para Lemm una idea clave en la cultura, que no es moral y propia del individuo, ni tampoco política en sentido institucional, sino política por la relación con los otros en términos de *agon*.

Bárbara del Arco Pardo
(Universidad de Salamanca).

KOSELLECK, Reinhart. *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* Escolar y Mayo, Madrid, 2013. 147 páginas.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/209641>

Decía Antoine Roquentin, el personaje principal de *La náusea*, de Jean Paul Sartre, que los sucesos que acontecen en nuestra vida personal adquieren el estatus de *aventura* una vez transcurridos pero, ante todo,

una vez narrados. Lo más trivial se transforma en aventura al ser contado (Sartre, 1983, Seix Barral. p. 53). Dicho de otro modo, lo que sucede es que, una vez han ocurrido los hechos, ficcionamos nuestro

pasado y lo dotamos de un sentido. Remitiéndonos al caso de Koselleck, se podría afirmar que la misma idea inicial es la que arranca el corpus de *Esbozos teóricos*. La *historia*, entendida desde la perspectiva moderna, es un concepto cuya institución de significado como explicativa del pasado entra en crisis tras las dos grandes guerras, pues a partir de ahí se entenderá que la *historia* no posee una lógica interna progresista que guía los acontecimientos, sino que todo lo versado sobre ella es un constructo. Visto de esta manera, es pertinente el que se eleven dudas sobre el sentido o el sinsentido de la misma ya que, además, y teniendo presente que dentro de la moderna concepción de *historia* [*Geschichte*] está contenida la de Historia [*Historie*] como ciencia, el cuestionamiento sobre la razón y la utilidad de ésta como concepto es la puesta en tela de juicio, a su vez, de la Historia como disciplina; esto es, de sus delimitaciones y competencias, así como de la legitimidad de su método.

A grandes rasgos, es esta inquietud acerca del sentido y la utilidad de la historia la que unifica y pone en común los seis capítulos de *Esbozos teóricos* y aquella a la que Koselleck tratará de hacer frente. Así, lo que encontramos en este libro, que compone la primera de las tres partes de *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (una obra en la que se recopilan varios trabajos del autor escritos y publicados de forma dispersa a lo largo de casi cuarenta años), no es una disertación sobre hechos y acontecimientos, sino una reflexión histórico-filosófica sobre la historia y evolución del concepto de *historia*, sobre sus consecuencias en el pensamiento y sobre la mirada actual hacia su fundamento. Advertimos, pues, que no puede entenderse la figura de Koselleck de una forma reduccionista, como evidencia José Luis Villacañas en la introducción de esta edición. Koselleck es un autor cuya

producción crítica y científica en torno a la historia de los conceptos (entre cuyos títulos más importantes figuran la que fue su tesis doctoral *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, pero también otros textos como *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* o *historia/Historia*), imposibilita que sus estudios sean catalogados meramente de *históricos* y, por supuesto, impide que lo consideremos simplemente como *historiador* tal y como en lengua española se concibe ese vocablo. La producción de Koselleck es filosófica e histórica al mismo tiempo (pp. 9-10); es una investigación completamente interdisciplinar que, como también coincide en señalar Antonio Gómez Ramos en la introducción de *historia/Historia*, es «un género en sí misma» (2004, Minima Trotta, p. 9), lo cual es algo que se hará manifiesto a lo largo de la lectura de los capítulos del libro.

Se puede hablar de estos capítulos en relación a tres unidades temáticas. La primera, y en conexión con el volumen de *historia/Historia*, versa sobre la naturaleza del propio concepto de historia [*Geschichte*], una noción cuyas implicaciones teóricas fecha Koselleck a partir de 1780. Antes de esa fecha estaba establecida la diferencia desde la Antigüedad, entre *historein* (la Historia, es decir, la investigación y el estudio de la historia) por un lado, y los *res gestae*, los *pragmata* (la historia: los hechos y los sucesos) por otro. Esto es, que previamente al giro trascendental, lo que había eran historias de algo y cada una poseía su sujeto que podía convertirse en objeto de una narración del historiador (pp. 43-44). El nuevo concepto de *historia* disolvió esta separación aglutinando la Historia como disciplina así como todas las experiencias históricas. Acaecida la Revolución Francesa, el concepto de historia pasa a convertirse, pues,

«tanto en una categoría subjetiva de la conciencia como, a su vez, un colectivo singular que contiene la condición de posibilidad de todas las historias individuales» (p. 62). La consecuencia de ello es que la historia pasó a convertirse en una concepción metahistórica, en un metaconcepto, en una representación sagrada y por ello susceptible de ser manipulada por intereses e ideologías ya que, como concepto, no es cuestionada, lo que sí sucederá tras la Primera y la Segunda Guerra Mundial, en las que, como se ha señalado antes, se desmonta el mito progresista y el pensamiento de un sentido, de una lógica interna racional dentro de la historia. La historia es una edificación dispuesta por la pluralidad de experiencias y que solo puede ser concebida *ex post*. No existe un horizonte teleológico ni una *causa finalis*. La historia en sí es irrazonable, insensata; lo único que puede ser razonable es, en todo caso, su análisis posterior (p. 38). Existe, de este modo, una tensión metodológica derivada de una paradoja según la cual lo que entendemos por *historia* es distinto de la historia que se desarrolló en su momento (p. 42).

Es esta dificultad metodológica y con ella la pregunta por la utilidad de la Historia, el tema de la segunda unidad temática. Dicha dificultad estriba no solo en el hecho insalvable de que el historiador interpreta los sucesos pasados sino que lo hace de acuerdo a criterios de selección de información testimonial y, sobre todo, archivística que escoge en relación a inclinaciones de diversa índole que en ocasiones generan, al mismo tiempo, otros intereses «que son propiamente obstáculos al conocimiento» (p. 42). Pese a ello, el que la investigación esté motivada por intereses, y quizá por prejuicios, es inevitable y hasta cierto punto necesario, puesto que las fuentes no son contextuales, no muestran nada, sino que es el historiador quien les da voz, quien extrae un relato de

ellas. Las fuentes, además, son limitadas: por un lado por el propio lenguaje, que suele ser de naturaleza burocrática; y por otro, por el hecho de que en muchos casos escasea por circunstancias que hayan supuesto su pérdida o destrucción. Entre aquellas que pueden conducir a su destrucción están el propio juicio selectivo del archivero, quien ordena, conserva o elimina documentos en función de principios acordes a su contexto; pero, como dice Koselleck, cada «historia reconstruida sigue siendo un intento imperfecto, porque la historia efectiva sigue avanzando» (*ibíd.*). Por tanto, lo que el archivero destruye considerándolo hoy de escasa importancia puede que mañana adquiera una nueva dimensión y sea visto como información de gran relevancia.

De esta forma, teniendo en cuenta el relativismo surgido como efecto de la crisis del historicismo tras las dos grandes guerras y las dificultades metodológicas señaladas, ¿qué papel y qué utilidad juega, pues, la Historia como disciplina dentro del panorama científico? La historia antes del siglo XVIII era un arquetipo y un término común para varios tipos de experiencias, lo que la convertía en una noción sin un ámbito exclusivo y que asistía a otras facultades y ciencias. Más tarde, con el surgimiento del moderno concepto de *historia* [*Geschichte*], la Historia se fue independizando como materia centrándose de forma global en la vida y en la sociedad de los hombres entendidas desde una perspectiva de progreso y evolución. Asimismo, se dio un proceso de vinculación de todas las ciencias bajo la comprensión de la historia; todas quedaban fundamentadas al amparo de la visión del mundo histórico (pp. 86-89). La crisis del historicismo tras la Primera Guerra Mundial acabó, sin embargo, con esta concepción. Las disciplinas ya no se sienten explicadas por la historia y se produce una fase de diversi-

ficación facultativa, acentuada también por la masificación de las universidades a partir de la segunda mitad del siglo XX. Las enseñanzas se dividen aislándose cada vez más unas de otras y poniendo con ello en riesgo la existencia de proyectos interdisciplinares. Cada una posee sus propios sistemas de teorización y su propio ámbito, mientras que la Historia como ciencia parece de repente no tener un objeto propio, quedando como una disciplina meramente auxiliar de las demás. No obstante, Koselleck demostrará cómo precisamente esta aparente ausencia de objeto propio se constituye en sí misma en una de las metas de estudio de la Historia, lo cual a su vez fomenta el contacto interdisciplinar. Además, pese al proceso de deshistorización, lo cierto es que «ninguna ciencia puede desprenderse de la reflexión histórica» (p. 90) porque la autoconciencia temporal no puede desvanecerse, de modo que la metodología histórica sigue siendo una de las piedras angulares sobre las que se sostiene la investigación en otras disciplinas.

Esta reflexión histórica mencionada es siempre el resultado de un ejercicio de psicoanálisis, porque responde a la necesidad de explicarnos, de poner sobre la mesa de dónde venimos; es un ejercicio de psicoanálisis en el que, mediante la concatenación y el montaje y desmontaje de información, el relato de los hechos se hace tangible a través del lenguaje. «Lo que es la realidad histórica se decide [...] no solo en el plano de control metodológico de las fuentes, sino también allá donde se intentan articular lingüísticamente» (p. 120). Así, la relación de la historia con las estructuras del lenguaje y la disyuntiva entre ficción y realidad histórica componen la tercera y última unidad temática, lo que de nuevo nos introduce en las cuestiones iniciales sobre el sentido y el sinsentido de ésta. Las preguntas que Koselleck formula aquí al respecto no solo con-

templarán el cómo influyen sobre lo que será definido como realidad histórica las formas del lenguaje y el modo en el que un relato se concreta a través de estas, sino que, en consecuencia, hasta qué punto la ficción y la facticidad se pueden diferenciar de forma categórica (pp. 111-112). La oposición entre los *res factae*, atribuidos a la historia, y los *res fictae*, relacionados con la poética, se remonta a la Antigüedad Clásica. Dentro de este marco, y mientras que un sector abogaba por la supremacía de la historia como el único campo que reflejaba la verdad, Aristóteles se posicionó como una de las figuras defensoras de la poesía; pues, de acuerdo a su juicio, la poesía se centraba en lo *posible*, mientras que la Historia tan solo tenía en cuenta los hechos y los acontecimientos. La idea de que la Historia es un espejo de la realidad, como se ha visto, no será sostenible y es ahí donde la poética y la Historia se hermanan, ya que reales son, en todo caso, los testimonios y las fuentes; pero la realidad histórica derivada de ellas supone, por el contrario, «un producto de posibilidades lingüísticas» (p. 118) debido a que, pese al hecho de que la historia solo sea accesible a través de su enunciación verbal, la historia no es el lenguaje porque existen numerosos factores que están más allá del lenguaje, que son extralingüísticos, y el esfuerzo por aprehenderlos lingüísticamente es lo que acerca el discurso histórico al ficticio (p. 120) puesto que ambos son una reconstrucción.

Como institucionalizada, la lengua posee, además, una serie de estructuras repetitivas que, aunque abiertas a la innovación y a los cambios semánticos, hacen factible la comunicación. La propia forma en la que nuestro lenguaje está modulado en términos de repetición e innovación conforma nuestro esquema de pensamiento y, con él, tanto una visión, como una organización del mundo, en la que nuestra contemplación histórica es aprehen-

didada también en congruencia a ordenaciones entendidas bajo criterios de repetición que, paradójicamente, no son deterministas, sino que en ellos se encuentran las condiciones de posibilidad de nuevas experiencias. Expresado de otro modo, hay «condiciones extrahumanas de nuestra experiencia» (p. 130) (como pueden ser los ciclos estacionales, por ejemplo), factores biológicos y también acontecimientos en los que se dan tensiones de repetitividad-novedad, y luego están las instituciones, que son estructuras de repetición generadas por los hombres. Entre ellas, se encuentra el lenguaje, cuyas configuraciones de repetición e innovación articulan, a su vez, nuestra mirada sobre cómo funcionan las condiciones extrahumanas, los factores biológicos y los acontecimientos.

Esto no significa que los cambios en las historias vayan a la par de los cambios lingüísticos ya que el lenguaje «por un lado apunta a contenidos más allá de sí mismo, por el otro está sometido a sus propias regularidades o novedades, precisamente de tipo lingüístico» (p. 149). Esto es, que existen experiencias extralingüísticas que no se dejan someter por el lenguaje ni sistematizar fácilmente por estas tensiones. Es por eso que, como se ha dicho, la historia siempre se tiene que rehacer, porque ella misma cambia; con lo cual, el resultado del transcurso de una investigación «no es la reproducción de una realidad pasada sino [...] la ficción de lo factico» (p. 118).

Laura Replinger Fuentes

FEENSTRA, Ramón A.: *Ética de la publicidad. Retos en la era digital*. Ed. Dykinson, Madrid. 2014. 173 páginas.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/216161>

La historia de la publicidad es corta por lo que a trayectoria temporal se refiere, pero no por eso menos extensa en cuanto a polémicas y debates éticos suscitados. La publicidad ahonda en los valores y convicciones de las gentes, y por esta misma razón, se convierte asiduamente en blanco de las críticas. En este sentido, *Ética de la publicidad. Retos en la era digital*, supone un ejercicio honesto para repensar críticamente la práctica publicitaria. Una profunda reflexión filosófica, que Ramón A. Feenstra lleva a cabo desde su experiencia profesional como profesor de ética en los grados de Publicidad y Relaciones Públicas, y Comunicación Audiovisual, en la Universitat Jaume I de Castellón. A lo largo de ocho capítulos, Feenstra subraya la necesidad de pensar éticamente el proceso comunicativo publici-

tario, ya que éste «influye en la formación de nuestros valores y en la forma de ver el mundo» (p.11). Su potencial para transmitir valores morales, le confiere un enorme poder social, que implica a su vez una responsabilidad a la que tanto profesionales como anunciantes no deberían renunciar.

La obra da comienzo mostrando el lazo indiscutible que ata a la publicidad con la ética, ya que en tanto una práctica de comunicación persuasiva, se nutre de valores y normas morales, eso sí, seleccionados estratégicamente para fomentar el consumismo (p.26). Al ser sus ingredientes principales de tan especial naturaleza, resulta comprensible que muchas campañas que apelan a cuestiones morales, puedan llegar a ofender a diferentes grupos sociales, provocando que «los debates sobre los límites morales de

ciertos mensajes publicitarios sean cada vez más frecuentes» (p.20). Esto nos empuja a reconocer que cuando hablamos de publicidad, nos estamos refiriendo esencialmente a una cuestión ética, y que este saber práctico, nos permite cuestionar los mensajes publicitarios tal y como se nos presentan, acercándonos al horizonte del cómo deberían ser. Y es que, se debe tener en cuenta, que ante cualquier campaña publicitaria ofensiva, «el publicitario o anunciante podría –y debería– haberlo hecho de otra forma» (p.24).

A través del capítulo dos, *Perspectivas éticas ante los conflictos morales en la publicidad*, Feenstra comienza a definir los límites éticos de la actividad publicitaria. Así pues, los debates éticos sobre las campañas publicitarias, suelen referirse a la justificación de los medios empleados para la comunicación persuasiva (p.36), justificación que necesita de la reflexión moral, porque no todo medio es válido para transmitir los mensajes publicitarios. Un claro ejemplo son las campañas de ONGs donde se usan imágenes violentas con el objeto de conseguir mayores donaciones. Ante este tipo de mensajes, se corre el riesgo de caer en el relativismo, altamente extendido entre el joven estudiantado de comunicación (p.39). No obstante, Feenstra propone un análisis de dichos casos, desde la mirada discursiva habermasiana. Rechazando el supuesto carácter unidireccional de la publicidad, el autor nos recuerda que en este proceso comunicativo «no solo hay público objetivo, sino también interlocutores que tienen una serie de expectativas» (p. 45). Cuando se comprende que el público es un interlocutor válido en la comunicación publicitaria, la responsabilidad de los/as profesionales queda subrayada y el medio escogido se convierte en una fuente que determinará en gran medida la legitimidad del mensaje frente a la ciudadanía. En este sentido,

resulta importante ser conscientes de que a la hora de transmitir un mensaje publicitario, no todas las imágenes ni representaciones son válidas, por lo que resulta vital para la propia vigencia de la publicidad, sentar las bases éticas de la actividad en vistas a su correcto funcionamiento.

Reconocer la dimensión moral de este fenómeno es una cuestión clave para construir una ética de la publicidad, una labor que Feenstra desarrolla de buen grado a lo largo del tercer capítulo: *La dimensión moral de la actividad publicitaria*. El primer paso se centra en identificar su bien interno como «la aportación de información» (p.54), ya que el auténtico problema ético se produce cuando los/as profesionales de la publicidad pierden de vista dicho bien, y se afanan por la consecución de bienes externos como «el prestigio, premios publicitarios, reconocimiento o dinero» (p.54). Desde el ámbito de la ética, la tarea central reside en recordar que el sentido mismo de la práctica publicitaria puede desaparecer si ésta olvida su irrenunciable valor social. Con lo que, se espera de la publicidad que «no solo venda, sino que también informe, que no beneficie solo a la empresa sino también a la sociedad» (p.60). En esta línea, el contrato moral, basado en las aportaciones del autor Domingo García-Marzá, permite mantener presente la necesidad de cumplir con el bien interno de las distintas actividades, ya que «se entiende como una metodología que parte de la necesidad de diferenciar entre varios tipos de demandas que la sociedad – o el público – y la publicidad – y sus actores – esperan mutuamente» (p.61). Cuando las demandas mutuas se ven satisfechas, el contrato moral funciona correctamente, y esto pone de nuevo en evidencia que la publicidad tiene un fuerte componente moral, ya que precisa de la confianza y el reconocimiento del público para poder cumplir así su fin social.

Por otro lado, gran parte de las críticas a la publicidad se centran en el riesgo que entraña para la ciudadanía su poder de persuasión o manipulación, un riesgo que se incrementa con la aparición de la neuropublicidad y el neuromarketing, cuyos esfuerzos se centran en conocer «cómo las emociones funcionan y cómo son activadas en el cerebro» (p.71). Con razón Feenstra se pregunta sobre esta creciente tendencia en el capítulo cuatro (*La neuropublicidad ¿nuevo paradigma?*), ya que, debido a este desarrollo tecnológico, se ha podido constatar lo que se intuía, y esto es, que las decisiones de compra se centran en cuestiones emocionales. Si a esto le sumamos la posibilidad de identificar las áreas del cerebro que se activan cuando visualizamos un anuncio, estamos aumentando en gran medida el propio poder de los/as profesionales de la publicidad. Por ello, el debate en torno a la neuropublicidad se encuentra muy vivo, ya que se refiere a una materia que «promete reforzar la capacidad persuasiva de la comunicación comercial» (p.77). Mientras unos/as lo ven como una oportunidad para conocer mejor al consumidor y adaptar el mensaje de un modo más eficaz, otros/as conciben los peligros de aumentar la capacidad persuasiva de los discursos publicitarios, en detrimento de la autonomía del público. En consecuencia, lo verdaderamente importante es el debate ético que se genera en torno a la pérdida de confianza de la ciudadanía, una confianza que sólo puede ser reconstruida a partir de una reflexión ética sobre los límites de la misma disciplina (p.80).

En una sociedad en que las herramientas de comunicación se han democratizado, otorgando posibilidades de respuesta a una audiencia cada vez más crítica, la publicidad está empezando a perder su carácter unidireccional (p.91). En esta línea, el capítulo cinco se centra en analizar la *Monitoriza-*

ción publicitaria como reto para la ética, un proceso de índole política, que permite al público responder frente a aquellos anuncios que considera inmorales. Más allá de una monitorización normalizada, llevada a cabo por los actores internos de la actividad que desean comunicar de forma responsable (p. 98), existen formas de monitorización en las que la ciudadanía ejerce una atenta observación y reflexión de la actividad publicitaria (p. 99). La contrapublicidad y el activismo mediático son parte de este proceso. El primer caso se refiere a la denuncia, de forma organizada y creativa, de las malas prácticas publicitarias, así como del propio modelo de consumo, mediante el uso del lenguaje publicitario de las marcas (p. 100). En el segundo caso, consumidores anónimos «denuncian posibles engaños publicitarios, o contestan anuncios que son considerados erróneos, falsos o inadecuados» (p. 103). Mediante numerosos ejemplos, el autor nos muestra la magnitud de estas acciones ciudadanas, y el proceso de transformación que está viviendo la publicidad, que pasa de ser un monólogo, a una conversación. Aquí radica un enorme potencial para la ética de la publicidad, ya que cuantas más voces sean incorporadas, más posibilidades habrá de que los/as profesionales conozcan las expectativas depositadas por parte del público en la práctica publicitaria, y por tanto, podrán actuar en consonancia a dichas demandas.

Este creciente protagonismo del público nos remite de lleno a la figura del consumidor político, que subraya la dimensión ética y moral del consumo. Dicha figura se desarrolla a lo largo del capítulo seis, donde Feenstra consigue mostrar que dicha práctica «no es una cuestión exclusivamente privada sino también política» (p. 118); y que, cada vez más, los/as consumidores/as se están percatando de esta realidad. Atrás queda el consumo pasivo en el que solamente se

atendía a un criterio de calidad-precio; nos encontramos hoy ante una práctica esencialmente política. Este nuevo sujeto comprende que sus decisiones de compra tienen consecuencias más allá de su propia persona, y en base a dicha conciencia, «escoge entre productos y servicios sobre unos criterios políticos, sociales y éticos» (p. 120). La industria publicitaria se ha hecho eco de la nueva situación, y como consecuencia, en los últimos años hemos visto decenas de campañas donde se destaca el respeto por el medioambiente. Esta tendencia creciente se denomina *greenvertising* y tiene su contrapartida en el *greenwashing*, referido a aquellas campañas publicitarias que ponen el acento en la conciencia ecológica como una mera estrategia (p. 126). Este tipo de mensajes no hacen más que aumentar la desconfianza del público, que responde a través de las herramientas de comunicación, mostrando a la industria publicitaria que la publicidad no es una cuestión exclusiva de anunciantes y agencias, sino que se trata de una cuestión social que debe contar con la confianza de todos los grupos implicados.

En el capítulo siete, nos introducimos en *La autorregulación publicitaria* como una de las reacciones de la industria publicitaria frente a las nuevas prácticas de consumo y monitorización. Dichos organismos de autorregulación atienden las demandas éticas realizadas por la sociedad en referencia a dicha actividad. En este aspecto, existe una resistencia generalizada entre el estudiantado de comunicación a la hora de «comprender la autorregulación como una forma de gestión ética de los problemas de comunicación» (p. 142). Por esta razón, es importante resaltar que la autorregulación está directamente relacionada con la deontología: mientras que ésta se ocupa de la reflexión sobre las obligaciones morales de la actividad publicitaria y sus profesionales,

la autorregulación se refiere a los mecanismos institucionalizados que hacen efectivos dichos deberes (p. 144). Por consiguiente, la práctica autorregulativa se encuentra estrechamente relacionada con la transparencia, ya que cualquier proyecto o fin que se persiga con la publicidad debe poder ser hecho público y aceptado por los grupos implicados. En la medida en que agencias, anunciantes y profesionales de la publicidad, puedan hacer público su proyecto, así como sus intenciones, estaremos más cerca de construir una publicidad más consciente, crítica y responsable de sus mensajes.

Al final de la obra, nos encontramos en el capítulo ocho con *Autocontrol: límites y fortalezas en su modelo de gestión ética*. Dicha institución supone uno de los ejemplos más evidentes de autorregulación publicitaria en el contexto español; un organismo que a partir del principio de independencia, se encarga de promover la reflexión ética de la actividad, desarrollar compromisos públicos de anunciantes y agencias, así como de estudiar reclamaciones de la ciudadanía en materia publicitaria a través del Jurado de la Publicidad (p. 158). Para garantizar su independencia, el jurado está integrado por un 75% de actores internos y un 25% de externos u *outsiders*. Sin embargo, si bien es cierto que en ocasiones, Autocontrol «logra dar voz y fuerza a las voces críticas que irrumpen desde la sociedad sobre algunos elementos polémicos vinculados a campañas publicitarias» (p. 161), también ha sido acusado de atender a los intereses de la industria publicitaria. Así pues, la cuestión a plantearse reside en el verdadero grado de independencia con que cuenta dicho organismo. Con esta cuestión en mente, Feenstra compara el papel de Autocontrol en España con el de *The Advertising Standards Authority* (ASA) en el Reino Unido. A diferencia de este último, que incluye un mayor número

de voces afectadas por la actividad publicitaria (p. 164), Autocontrol no consigue una representación de intereses tan equitativa. Así pues, teniendo en cuenta que las decisiones tomadas por dichos organismos no pueden reducirse a la opinión individual o de unos pocos afectados, sino que debe tratarse de una decisión fruto del diálogo entre los potenciales grupos de interés, Feenstra propone incorporar el enfoque de los *stakeholders* en las instituciones autorreguladoras. Dicha incorporación permitirá aplicar «el principio discursivo (...) en la resolución de conflictos morales que afectan a la publicidad» (p. 168), poniendo de relieve que dicha actividad comunicativa se ha convertido en un proceso dialógico, que debe tener en cuenta todas las voces afectadas por su actividad, para no perder así de vista la importancia de su bien interno, que ha sido y sigue siendo, de índole social.

En definitiva, *Ética de la publicidad. Retos en la era digital* supone un impulso necesario para incentivar la reflexión crítica en torno a los discursos publicitarios. Un paso clave para la formación ética del estudiantado de comunicación, así como una reflexión filosófica honesta, en torno al verdadero potencial transformador de la publicidad. Sin duda, por su gran claridad expositiva y por las herramientas críticas que nos presta su autor, esta obra se convertirá en una lectura básica para el alumnado de comunicación, así como para los/as profesionales del sector que deseen realizar, no solamente exitosas campañas de publicidad, sino campañas que puedan considerarse justas y éticas en el seno de una sociedad cada vez más crítica y consciente de los problemas sociales.

Maria Medina-Vicent
(Universitat Jaume I, Castellón)

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

