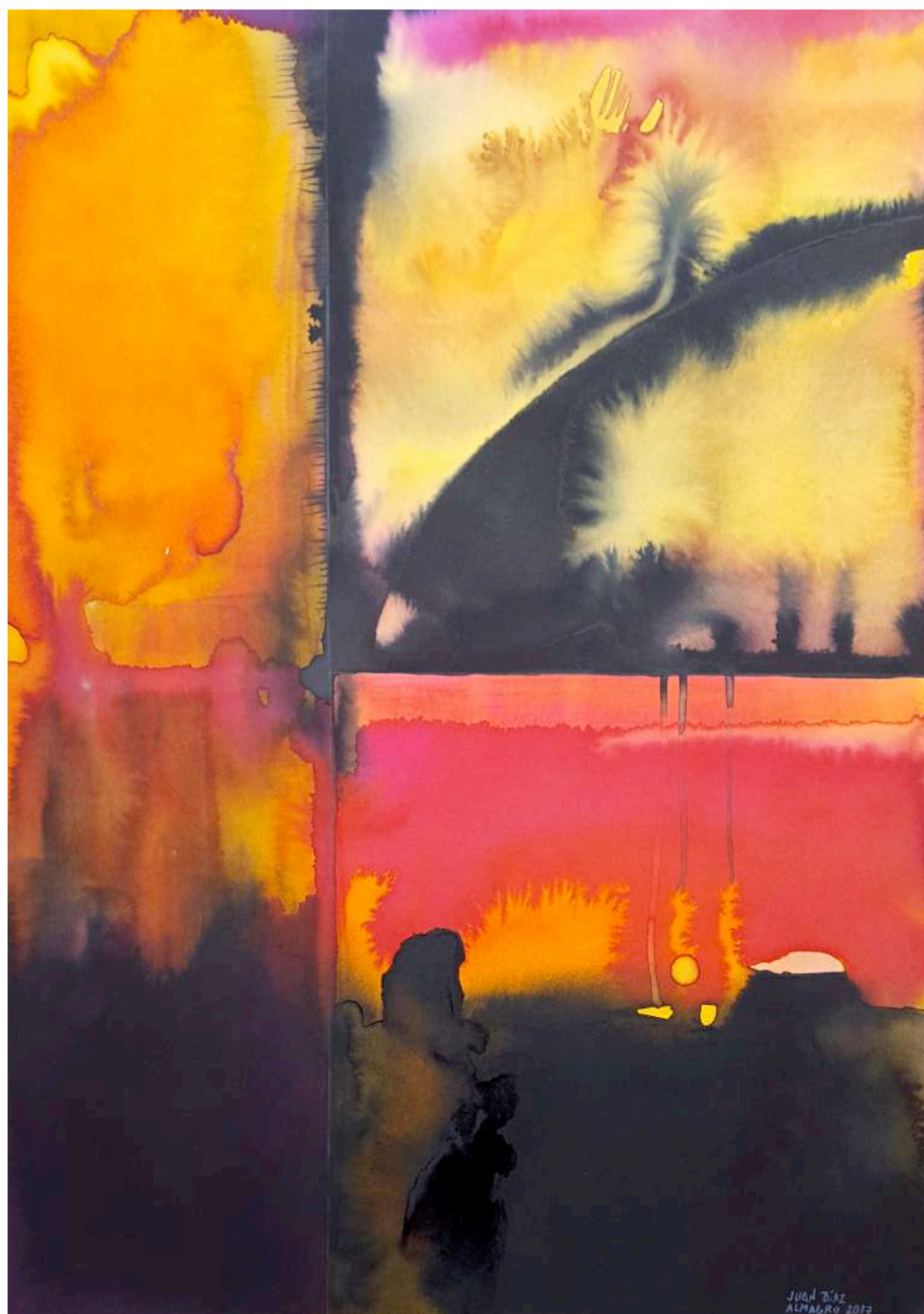


La Torre del Virrey

Revista de Estudios Culturales





La Torre del Virrey *Revista de Estudios Culturales*

DIRECTOR

José Félix Baselga

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia

DIRECTOR ADJUNTO

Adolfo Llopis Ibáñez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

JEFE DE REDACCIÓN

Fernando Vidagañ Murgui

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Diego González Sanz

Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (Filosofía) por la Universidad de Huelva

CONSEJO DE REDACCIÓN

Rubén Alepuz Cintas

Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Lluís Alonso Alamà

Estudiante de Psicología en la Universidad de Valencia

Maya Ayuso Wood

Estudiante de Filología Clásica en la Universidad de Valencia

Iván Civera Martínez

Estudiante de Historia en la Universidad de Valencia

Antonio Fernández Díez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Esmeralda Balaguer García

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valencia

Adrià Fernández Lull

Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia

José María Jiménez Caballero

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Alba Marín Garzón

Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Daniel Martín Saez

(Estudios musicales)

Licenciado en Filosofía y en Musicología por la Universidad Autónoma de Madrid

Iman Rhamani

Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia

Carlos Valero Serra

Musicólogo

Manuel Vela Rodríguez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia



CONSEJO ASESOR
Carlos X. Ardavín Trabanco
Trinity University, San Antonio, Texas
Ramón del Castillo
UNED, Madrid
Vicente Cervera Salinas
Universidad de Murcia
Michele Cometa
Università di Palermo
Miguel Ángel García Peinado
Universidad de Córdoba
Francisco J. Martín
Università di Torino
Raúl Miranda
City University, New York
Josep Monserrat Molas
Universitat de Barcelona
Mario Piccinini
Università di Padova
Julián Sauquillo
Universidad Autónoma de Madrid
Julio Seoane Pinilla
Universidad de Alcalá
Jaime Siles
Universidad de Valencia
Marta Tafalla
Universitat Autònoma de Barcelona
Jorge Torres Cueco
Universitat Politècnica de València

ESCUELA DE TRADUCTORES
Mar Antonino
Myriam González Sanz
Vicente Martínez Pérez
Amanda López Mollá
Maya Ayuso Wood

DISEÑO WEB
ComBios

EDITA
La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados
Apartado de Correos 255
46183 L'Eliaana (Valencia), España.

PATROCINA
Ajuntament de L'Eliaana

ISSN: 1885-7353
Nº 23



Indexada en

DOAJ
LATINDEX
ISOC
MIAR
ULRICHS
DIALNET
RECOLECTA
GOOGLE SCHOLAR
EBSCO
E-REVISTAS

Licencia CreativeCommons

Los textos publicados en esta revista están (si no se indica lo contrario) bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de CreativeCommons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES, no los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>



Índice/Summary

Número 23, 2018/1

Artículos

RICHARD GELDARD. La vida examinada de Henry • *The Examined Life of Henry*

DANIEL MARTÍN SÁEZ. La idea musical de "barroco" • *The Musical Idea of the "Baroque"*

GRETA VENTURELLI. La triple natividad • *The Triple Nativity*

MIGUEL GARCÍA-BARÓ. Sobre la esencial fragilidad de la filosofía • *On the Essential Fragility of Philosophy*

MARÍA VIDAGAÑ. Intenciones inciertas • *I Uncertain Intentions*

JUAN CARLOS LAGO BORNSTEIN. Sobre la crítica inmanente y su justificación histórica • *On Immanent Criticism and its Historical Justification*

JAVIER CASTELLOTE LILLO. Perdonar lo im-possible • *Forgiving the Im-possible*

ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ. Comunidad utópica y desobediencia civil • *Utopian Community and Civil Disobedience*

ISMAEL BAROUDY. Esperar la muerte: la agonía de la inacción • *Waiting for Death: the Agony of Inaction*

ALESSANDRA FUSSI. Aristóteles y Kolnai • *Aristotle and Kolnai*

Reseñas

LEO STRAUSS, *El gusto de Jenofonte*. Reseñado por Alba marín

MARÍA DEL CARMEN MOLINA BAREA, *Arte y deseo*. Reseñado por Rafael Antúnez Arce

MARIE DE LA TRINITÉ, *De la angustia a la paz*. Reseñado por Juan D. González-Sanz

TONI MONTESINOS, *El triunfo de los principios*. Reseñado por Fernando Vidagañ Murgui

SALVO VACCARO, *Critique de la grammaire politique*. Reseñado por Rubén Alepuz Cintas

CHANTAL JAQUET, *Spinoza à l'œuvre*. Reseñado por Mario Donoso Gómez

MICHEL FOUCAULT, *La parrêsia*. Reseñado por Rubén Alepuz Cintas

ANA NOGUERA Y ENRIQUE HERRERAS, *Las contradicciones culturales del capitalismo en el S. XXI*. Presentación de José Félix Baselga

JUSTIN E.H. SMITH, *The Philosopher*. Reseñado por Maya Ayuso Wood



STANLEY CAVELL, *Conocimiento repudiado*. Reseñado por Fernando Vidagañ Murgui



LA VIDA EXAMINADA DE HENRY

RICHARD GELDARD

Fecha de recepción: 04-01-2018
Fecha de aceptación: 02-03-2018

Resumen: El autor celebra el bicentenario del nacimiento de Henry David Thoreau comentando los dos temas dominantes de su vida: la amistad y tratar de llevar una vida examinada. El título obedece al paralelismo entre esta celebración y la celebración del bicentenario del nacimiento de Ralph Waldo Emerson. Esto y el hecho de que "vida examinada" sea un concepto fundamental de Sócrates en su *Apología* determinan el carácter de este texto.

Abstract: *The author celebrates the bicentenary of Henry David Thoreau talking about the two overarching themes of his life: friendship and trying to lead an examined life. The title responds to the correspondence between this celebration and the celebration of the bicentenary of Ralph Waldo Emerson. This and the fact that "examined life" is an essential concept of Socrates in his Apology define this paper's character.*

Palabras clave: Thoreau, Emerson, vida examinada, *Apología*, Walden.

Keywords: Thoreau, Emerson, examined life, Apology, Walden.

En 2003, con ocasión del bicentenario de Emerson, tuve la suerte de participar en dos eventos en el Faneuil Hall, uno con el filósofo Jacob Needleman y el otro con el entonces poeta laureado Robert Pinsky, llevando el segundo evento el título de "Emerson y la vida examinada".

Hoy, catorce años más tarde, celebramos a Thoreau, y este texto se dirige al mismo tema en la vida de Henry. El intervalo entre los dos dice algo crucial sobre la relación de estas dos grandes figuras de Concord. Emerson anotó en su diario de 1838: "me deleita mucho mi joven amigo, que parece tener una mente tan libre y erguida como ninguna que yo haya conocido". Emerson había conocido a Henry un año antes, cuando él tenía 34 y Thoreau 20. Emerson era un propietario bien establecido aunque aún no famoso y Thoreau, por instalar, buscaba su identidad.

A medida que la relación maduraba, Emerson no veía a su joven amigo como un coetáneo, un insulto creen algunos, y no lo que Thoreau

esperaba del mayor. Como cuenta Richardson, "Thoreau no era hijo ni hermano, sino algo de cada uno". Ciertamente, a lo largo de su relación, esta diferencia de edad nublaría sus conversaciones. Para Thoreau, Emerson sermoneaba y, para Emerson, Thoreau discutía y objetaba. Durante los primeros años, la falta de oficio de Henry fue una barrera adicional para el entendimiento mutuo. Desde el punto de vista de Emerson, conocer a alguien era conocer su lugar en la vida. Como dijo en "Confianza en sí mismo":

...haz tu trabajo y te conoceré. Haz tu trabajo y te fortalecerás a ti mismo.

¿Pero cuál era el trabajo de Thoreau? ¿Hacer lápices con su padre? No. ¿Construir una nueva casa en Concord? No. ¿Entonces qué? ¿Cómo era conocido Thoreau, cómo conocerse a sí mismo? Aprendemos de la biografía maestra de Bob Richardson *Thoreau: una vida de la mente* que, cito de 1844, un año antes del experimento de Walden: "Al hablar Emerson con Thoreau este invierno, las diferencias entre ellos se hacían cada vez más visibles. Emerson describía la excitación que sentía al dar conferencias así: cito: 'la urgencia emocional de pintar a fuego mi pensamiento, siendo agitado para agitar'. A Emerson, la presencia física de la audiencia le provocaba el deseo, escribió, 'de expresarme a mí mismo completamente'. El arte, decía, es el camino del creador hacia su trabajo". Pero, como sigue Richardson, "Thoreau no sentía nada de esto, no encontraba natural la relación entre el conferenciante y su audiencia y consideraba el Arte sólo en un sentido siniestro". ¿Era esta su verdadera opinión o envidia?

8

Hace algún tiempo leí que un conocido botánico, de Princeton creo recordar, decía que Thoreau hubiese sido un botánico famoso si no se hubiese sometido a la servidumbre de Emerson. La observación yerra en que, primero, Emerson no era un predicador en busca de adeptos y, segundo, "Thoreau al conocer a Emerson mostró una mente erguida", ciertamente un símbolo de integridad y soberanía. Emerson y Thoreau estaban de acuerdo, pero sigamos con el comentario sobre el trabajo que estaba contando.

¿Cuál sería entonces el trabajo de Henry? Varios acontecimientos influyentes empezaron a tomar forma sobre esta cuestión en 1844. Primero, Emerson compró once acres de tierra a orillas de la laguna de Walden a \$8.10 el acre y una parcela adyacente de bosque por \$125 dólares. Segundo, la mente inquieta de Thoreau lo llevó a viajar por las Catskill y los Berkshires, a veces con Ellery Channing, a veces solo, pero volvió a Concord inquieto e insatisfecho. En un momento, Channing le dijo a Henry que no había nada que hacer salvo que Henry encontrase soledad, que debía marcharse por sí mismo para aprender quién era.

La compra de Emerson de la tierra de Walden en una parcela querida por el corazón de Thoreau, además de la experiencia de la construcción de la casa de su padre, plantaron la semilla del experimento de Walden, que como sabemos empezó el 4 de julio de 1845 y duró dos

años, dos meses y dos días. La clave del experimento descansa sobre estas famosas palabras: "Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentarme solo a los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar, y para no descubrir, cuando tuviera que morir, que no había vivido".¹ Cómo esta lógica se convirtió en el desarrollo de su vida examinada es nuestra historia.

Quiero volver ahora a 2003 al Faneuil Hall y a Jacob Needleman, que escribió un buen libro titulado *El corazón de la filosofía* cuyas primeras palabras son "El hombre no puede vivir sin filosofía". Continúa explicando que la palabra "vivir" en esta oración significaba vivir conscientemente y que la filosofía trata de la vida examinada como la definió Platón al describir la vida de su maestro Sócrates y con su propio trabajo en la Academia. En otras palabras, la filosofía como algo vivido de hecho tiene el potencial de ser no solamente útil sino, de un modo fundamental, crucial para la vida.

De forma similar, cuando el filósofo Robert Nozick, en su libro *La vida examinada*, dice que como ser humano quería ser capaz de pensar en su vida, quiere decir algo más que simplemente usar su capacidad razonadora para pensar antes de actuar. Quiere decir pensar reflexivamente, dirigiendo las facultades de la mente hacia cuestiones de diseño, propósito y significado. Quiere saber si podría actuar de libre voluntad y si podrá alcanzar regiones más allá de los estados ordinarios de existencia. Como resultado, su trabajo llevó los límites del ser humano a un nuevo territorio, de hecho a una búsqueda del fundamento del ser. La naturaleza sabemos ahora que es la hoja de hierba y los trillones de galaxias en el cosmos. ¿Dónde nos encontramos aquí?

Cuando Sócrates en la *Apología* habló por primera vez específicamente de la vida examinada, diciendo que la vida sin examinar no merecía la pena vivirla, apuntaba directamente hacia la cuestión de qué significa estar vivo en absoluto. Vivir inconscientemente, nos enseñó, era tan solo vivir mecánicamente, usando la mente para pensar en modos de vivir más cómodamente, pero no más sabiamente. La mente, demostró, podría ser el instrumento de la sabiduría. De hecho, podría ser una facultad divina.

Aunque pueda no parecer así, los americanos en particular tenemos potencial para un entendimiento de esta función de la mente. Nuestros Fundadores, particularmente Adams y Jefferson, articularon los propósitos dobles de la Declaración de Independencia y la Constitución. Esta nación se fundó sobre los principios de la soberanía del individuo y la libertad de culto investidos en el pueblo. Por lo tanto, para nosotros, una vida examinada, llevada a su fin lógico, representa los dos principios fusionados en una búsqueda individual del fundamento del ser. Que son pocos los que eligen seguir este camino hacia ese fin es evidente. Hemos

¹ La traducción de los pasajes de *Walden* está tomada de HENRY DAVID THOREAU, *Walden*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2005 (Nota del traductor).

abdicado de nuestra individualidad, en los impulsos de la publicidad de masas y otras seducciones de la cultura popular, y hemos sacrificado nuestra libertad de culto a un fundamentalismo irreflexivo o, por el contrario, a un agnosticismo insensible.

Fue Emerson, uno de nuestros Pensadores Fundadores, quien se consagró a la vida examinada y la hizo el fundamento del trabajo de su vida. Fue, de hecho, nuestro maestro nacional de vida con reflexión de sí mismo. Escribió de un modo que fuera capaz de trascender tradiciones y entrar en las casas y vidas. Hizo la filosofía introspectiva accesible a lectores y oyentes serios en todas partes. Fue como una tempestad levantándose contra los vientos dominantes del materialismo con su extrañamente denominado Trascendentalismo de Nueva Inglaterra.

Hay una cuestión que se adscribe a la noción o el carácter de la vida examinada y es esta: ¿hay una experiencia o momento particular en la vida que eleva una existencia normal a un nivel que engendre una vida examinada? Generalmente se menciona dos tipos de estímulos: el trauma y la iluminación. A veces una crisis o suceso traumático puede producir un desplazamiento en la conciencia, un percatarse de que lo que era anteriormente nuestra existencia se ha alterado. O como suele ser, creo, el caso, tiene lugar una iluminación espiritual que eleva nuestra conciencia y produce un movimiento hacia otra plataforma de conocimiento y conciencia.

Sabemos que en el caso de Emerson su llamada experiencia del globo ocular Transparente mencionada al principio de *Naturaleza* lo puso en camino y supuso el nacimiento del nombre Trascendentalismo. Como él mismo escribió en el momento de su iluminación y su experiencia de la unidad: "estoy contento al borde del miedo". En su caso, la mejor explicación que pudo ofrecer fue que todo el egoísmo mezquino que había dentro de él se desvaneció y experimentó una percepción unitaria del ser.

En el caso de Thoreau, su experiencia fue también una iluminación y tuvo lugar en Walden el 18 de abril de 1846, para ser exactos. En esa fecha escribió: "la mañana debe recordarle a todo el mundo su vida ideal. Podemos ver la aurora. La mañana trae de vuelta la época heroica de los griegos, heroica porque por la mañana las cosas parecen posibles y nuestra voluntad resucita. No conozco un hecho más memorable que la incuestionable habilidad del hombre para elevar su vida a través de un esfuerzo consciente. Todos los acontecimientos de mi experiencia transpiran por la mañana". Richardson declara que "Thoreau hace de la mañana el símbolo general del despertar".

Podemos dirigirnos ahora a algunos de los principios de cómo suena un esfuerzo consciente en estas circunstancias. El lenguaje cambia. Thoreau conocía y entendía el ensayo de Emerson 'Leyes espirituales', que empezaba diciendo: "Cuando el acto de la reflexión tiene lugar en la mente, cuando nos miramos a nosotros mismos a la luz del pensamiento, descubrimos que nuestras vidas están labradas en belleza". En la superficie, la frase presenta un pasaje sobre la memoria y la tendencia natural de transformar lo trágico en sublime sobre el tiempo. Pero su

gramática está haciendo algo muy interesante. La cláusula inicial, por ejemplo, no dice "Cuando nos sentamos a reflexionar sobre el pasado" sino más bien "Cuando el acto de la reflexión tiene lugar en la mente". No hay agente, ninguna entidad, ego u otra cosa haciendo la reflexión. El acto de la reflexión en cierto momento simplemente ocurre, simplemente tiene lugar. Ese borboteo de una fuente escondida dentro de nosotros es aquello a lo que tenemos que aprender a creer.

La cláusula siguiente, "cuando nos miramos a nosotros mismos a la luz del pensamiento" dice algo diferente de "cuando pienso en mi vida". De nuevo, está esta luz del pensamiento que emerge independientemente y nos proporciona los medios para mirarnos a nosotros mismos conscientemente. Pero aquí aparece un agente, un vidente o un testigo. La luz del pensamiento desciende y entonces se nos permite observar. La acción de mirarnos a nosotros mismos a la luz del pensamiento, siguiendo el acto de reflexión que tiene lugar en la mente, es la vida examinada que ha de explorar Henry con su experiencia.

Lo que hemos de ver en esta luz reflejada son las facultades de la mente: instinto, intuición, memoria, discernimiento e imaginación creativa. Si estamos atentos observaremos a la operación fragmentada de la mente ordinaria cabalgar con nosotros a lo largo del día. Aunque pueda parecer extraño, la mayor parte de lo que tiene lugar en la mente todo el día no es, curiosamente, ninguno de nuestros verdaderos asuntos. Son simplemente cosas pasando, bucles de grabaciones dispersas, o lo que algunos han llamado el parloteo del tejado del cerebro. Albergamos estos pensamientos, aunque son muchos huéspedes que no hemos invitado entrometiéndose en nuestros espacios más privados. En efecto, como nos dice Emerson, nos identificamos con lo que pensamos durante todo el día. Si malgastamos el potencial para nuestro pensamiento consciente, reflexivo, malgastamos nuestro tiempo.

Para poner algún orden en este parloteo aleatorio, podemos elegir la vida examinada como guía en el camino. Aprendemos a escucharnos seriamente a nosotros mismos a la luz del pensamiento. Aprendemos a prestar atención al hecho de la reflexión cuando emerge en la mente, y aprendemos incluso a echar a esos huéspedes que no hemos invitado que meten la pata en nuestra preciosa soledad. Pero nada de esto ocurre fácil o rápidamente. No es cuestión de simplemente *decidir* vivir más conscientemente. Y con nuestras ocupadas vidas, en la batalla para sobrevivir siquiera en un mundo exigente, la vida examinada parece emplear mucha energía. De modo que, ¿cuáles son sus méritos, o incluso sus necesidades?

He apuntado anteriormente que los dos principios fundacionales del individualismo y de la libertad de culto se fusionan en nuestro espíritu nacional para dirigirnos hacia la búsqueda del fundamento del ser. Emerge entonces naturalmente una pregunta crucial: ¿qué es la fuente de esas reflexiones que emergen en la mente de forma tan misteriosa? Química del cerebro, dicen los materialistas. Dios, dicen los místicos. El inconsciente colectivo, dicen los junguianos. Atisbos de Inmortalidad,

diría Wordsworth. "Una presencia que no puede dejarse de lado", la llamó.

Como resultado directo de su vida examinada, Emerson percibía la presencia de armonía y simetría en sus inspiraciones. Veía su ego reducido a una humildad genuina frente a estas percepciones involuntarias. También percibía que estas inspiraciones parecían emerger de un buen manantial de conciencia fuera de sí mismo. Lo llamó Sobrealma. Pero también decía que era importante recordar que estas revelaciones de la fuente de nuestra vida son impersonales, de modo que cuando líderes putativos dan un paso al frente para declarar que Dios les ha hablado y les ha dado una tarea que llevar a cabo, debemos rechazar esa declaración.

Emerson dijo de ese tipo de hombre en 'Leyes espirituales': "La pretensión de que él tiene otra llamada, una citación por su nombre y elección personalizada, y un signo externo que lo señala extraordinariamente, es fanatismo, y delata torpeza para percibir que hay una mente en todos los individuos, y que no hay en ello respeto por las personas". En América tenemos una historia de mesías granujas que corrobora la importancia de la advertencia de Emerson contra esta arrogancia.

La vida examinada conlleva la humilde conciencia de que estamos en presencia de ciertas leyes universales, leyes que se reflejan en el modo en que están estructuradas nuestras mentes. Consideremos el famoso aforismo de 'Confianza en sí mismo' de Emerson: "Nada es al fin sagrado salvo la integridad de tu propia mente". Los fundamentalistas religiosos afirmarían que nada es sagrado salvo la palabra de Dios revelada en textos autorizados y que de ningún modo son nuestras mentes una fuente fiable, al estar llenas de pensamientos pecaminosos y concomitante culpa, y que el único modo de alcanzar la salvación es vivir según la palabra revelada mientras imploramos perdón. Mucha gente está conforme creyendo en este mundo protector del texto sagrado, temiendo los extremos de la exaltación mesiánica. Pero nosotros sabemos por *Walden* que Henry no emprendió su experimento en soledad por una llamada divina. Fue más bien un instinto, una llamada interior que necesitaba respetar, sin importar el resultado. Como es famoso que dijo: "quería vivir profundamente y absorber toda la médula de la vida", y más tarde, "arrinconar a la vida y reducirla a sus términos inferiores y, si resultaba mezquina, coger toda su genuina mezquindad y hacerla pública al mundo; o, si era sublime, saberlo por experiencia y ser capaz de dar cuenta de ello en mi próxima excursión".

Conocemos bien este pasaje, pero en él hay varias pistas de que la vida examinada de Henry es tanto única como una guía. En primer lugar, absorber la médula evoca al cavernícola junto a su fuego, pero también describe verdadera profundidad, llegar al cuidadosamente protegido alimento de la esencia de la vida. Después está el acorralar la vida, atrapando su esencia para revelar su verdad. En segundo lugar, Henry declara que publicará lo que aprenda, que tomará sus lápices, plumas y

cuadernos como su disciplina de observación, vertiendo al lenguaje los hechos e ideas en significado, en efecto, dejando un registro.

Y de nuevo, fue Emerson quien le preguntó a Henry durante un paseo: "¿qué estás haciendo ahora?" ¿Hubo una pausa? ¿No dijo nada Henry? ¿Dijo algo? La siguiente pregunta fue: "¿llevas un diario?" Mi lectura es que Emerson hizo la segunda pregunta porque no obtuvo respuesta a la primera. Thoreau no estaba haciendo nada de lo que hablar. Emerson había empezado a llevar un diario a los dieciséis años, y su contenido era su "caja de ahorros" de observaciones y pensamientos resultantes del tiempo invertido en la reflexión. Thoreau respondió positivamente y el 22 de octubre de 1837 escribió su primera entrada, reconociendo la instancia de Emerson, y en esta primera entrada titulada "Soledad" traza la distinción entre su ego y lo que sea que busca.

Escribió: "Estar solo. Encuentro necesario escapar del presente, eludirme a mí mismo. ¿Cómo podría estar solo en la cámara de espejos del emperador romano? Busco un desván. No hay que molestar a las arañas, ni barrer el suelo, ni colocar madera". Está hablando metafóricamente de la conciencia interna. La vida ordinaria es la cámara de espejos reflectantes del ego del emperador. El desván es soledad, sin adornos, donde las arañas del pensamiento que tejen sus telas son libres y no han de barrerse a menos que el tejido geométrico del pensamiento se barra.

Para que no nos tomemos el experimento a la ligera, consideremos el pasaje de Emerson en el *Dial*, la fugaz revista Trascendental que fundó Emerson en 1840, que inspiró a Henry y le proporcionó la experiencia de ser un autor publicado. La experiencia, aunque breve como la vida del *Dial*, puso en marcha lo que sería su verdadero trabajo. Sus estudios de filosofía griega, en particular de los neoplatónicos, ofrecían un camino, pero su verdadero camino sería uno a través de los bosques que le llamaba con mayor fuerza.

Esta es la advertencia de Emerson en el *Dial*:

Nuestra ignorancia es lo suficientemente grande, pero el hecho más sorprendente no es nuestra ignorancia, sino la [aversión] de los hombres por el conocimiento. Aquello que, diría uno, uniría todas las mentes y juntaría todas las manos, la ambición de llevar adelante, tan lejos como lo permita el hado, el jardín plantado del hombre en cada mano, en el reino de la Noche, enciende realmente el corazón de unos pocos hombres solitarios. Diles a los hombres que se estudien a sí mismos, y la mayoría no encontrarán nada interesante. Mientras hablamos rodeados por delante y por detrás de Voluntad, Hado, Esperanza, Miedo, Amor y Muerte, esos fantasmas o ángeles, que podemos capturar pero no atrapar, es gracioso ver el contento y el desinterés del hombre. Se da por sentado —lo aprendido tanto como lo desconocido— que una gran parte, si no todo, se conoce y está asentado para siempre. Pero en realidad todo está por empezar, y cada nueva mente debe adoptar la actitud de Colón, zarpar de los merodeadores bobos de la orilla, y navegar hacia el oeste en busca de un nuevo mundo.

La primera vez que leí este pasaje encontré la expresión "estudiarse a sí mismos" fuera de lugar. Me pareció que "observar" sería más apropiada. En un museo o una galería, prefiero observar una pintura a estudiarla, que sugiere aplicar un sistema o método, mientras que observar es más como fijar la atención en un objeto y ver qué impresiones surgen en la mente. Quizá Emerson quisiera referirse a un nivel de atención entre medias, una especie de observación estudiada o concentrada.

Pero su comentario sobre los merodeadores de la orilla realmente nos afecta. Esa observación certera describía a la mayoría de nosotros como merodeadores bobos a orillas del conocimiento de nosotros mismos y del entendimiento. No encontraremos una constatación más clara del rechazo a la vida examinada que en las palabras de Emerson. Confiamos tanto en nuestras certezas, descuidamos tanto nuestra experiencia, que nos pasamos la vida deslumbrados por innumerables impresiones de los sentidos y satisfechos con las superficies resplandecientes de las cosas. La facultad de observación en nosotros permanece dormida, contenta de dejar al mundo seguir su camino con nosotros. Pero entonces, cuando pasa, cuando irrumpe la tragedia y no estamos preparados, la sacudida es a menudo mayor de lo que podemos soportar, y nos hacemos pedazos, cuando lo único que requiere traer de vuelta nuestras vidas es encontrar un lugar en el que estar de pie.

En una nota en el libro de Thoreau *Letters to a Spiritual Seeker*, el editor Brad Dean, que dejó esta comunidad muy pronto, hace ahora once años, hace mención del estudio del pensamiento oriental por parte de Thoreau, particularmente del *Bhagavat Gita*. Thoreau citaba a un comentarista sobre la práctica de la meditación, diciéndonos que aunque Henry no la practicara, entendía lo suficiente los beneficios y principios implicados. Ahí va un fragmento de lo que el comentarista escribió: "A aquellos que no se han habituado nunca a la separación de la mente de los estímulos de los sentidos no les será fácil concebir por qué medios se alcanza un poder así; ya que incluso los hombres más estudiosos de nuestro hemisferio encontrarán difícil apartar la atención y ésta más bien se desviará hacia algún objeto de los sentidos presente o un recuerdo, e incluso el zumbido de una mosca tendrá a veces el poder de interrumpir el proceso.

En la vida examinada de Henry, no podemos estar seguros de si seguía alguna otra práctica constante aparte de las entradas de sus diarios o si era atraído por esa mosca zumbona, pero antes de entrar más en materia, deberíamos cavar un poco más hondo sobre qué tipo de vida es exactamente esa, qué implicaciones tiene. Fundamentalmente, una vida examinada se centra en la presencia interna de todo ser humano de lo que llamamos esencia interior, llamémoslo alma, espíritu o fundamento de nuestro ser. Aunque no hablemos mucho del alma en nuestra cultura, usamos el término para nombrar cierto aspecto de centralidad, algo a lo que agarrarse internamente con firmeza y no perder. Decimos que somos conmovidos hasta el nivel del alma por una profunda pérdida, o buen arte

o percepciones esenciales. Hablamos de almas gemelas cuando el amor profundo nos sacude o la amistad profunda lo genera.

Lo que no decimos o reconocemos en estos tiempos, sin embargo, es que esta esencia interna tiene una voz o presencia o que es capaz de ser una fuente de percepción. En su lugar, hablamos de ego, el yo que llamamos identidad. Pero en las tradiciones de gran sabiduría, nuestra esencia o el centro de nuestro ser no es el ego superficial. El ego es lo que desea o pide, y es herido y se ofende. El ser o la esencia interior, por el contrario, no desea ni pide, ni puede herirse. Sin embargo, abandonado, duerme y espera a que lo llamen.

Un ejemplo de gran tradición es Buddha, quien a la pregunta por qué o quién era respondió simplemente "estoy despierto". En algunas tradiciones se refieren a este ser interior como un testigo o un observador, uno que contempla mientras el ego y su mente escandalosa y su cuerpo ocupado se hacen cargo del espectáculo. Para combatir este control podemos optar por ejercitar la meditación para silenciar la mente ocupada, posar el cuerpo y, mientras, contemplar la respiración llegar hasta nosotros; y en este modo del ser tenemos una oportunidad de despertar. Además, ganamos atención hacia lo que nos rodea, hacia la claridad y la conciencia reflexiva.

La vida examinada de Henry estaba ligada a la naturaleza, a todos los aspectos del mundo natural: a la vista, el sonido, el olor, el gusto y el tacto. La naturaleza fue no solo su instructor sino también su gurú, chamán, físico y dios. Como ejemplo de esta última afirmación, referiré la pregunta de su tía al sentarse a su lado cuando Henry estaba cerca de la muerte, y le preguntó si había hecho las paces con dios, a lo que él respondió: "no sabía que nos habíamos peleado, tía"; el vivo ejemplo de una respuesta emergiendo desde el fundamento de su ser y no desde la fe o la creencia. Era conocimiento de quién era él.

La idea misma de soledad asusta a cualquiera que contemple un experimento como el de Henry. Tuvo dudas incluso, como expresó honestamente en el capítulo 'Soledad':

Nunca me he sentido solo o agobiado en absoluto por la sensación de soledad, salvo en una ocasión, pocas semanas después de venir a los bosques, cuando, durante una hora, dudé de si la cercana vecindad del hombre no era esencial para una vida serena y saludable. Estar solo resultaba algo desagradable. Pero al mismo tiempo era consciente de una ligera locura en mi humor y parecía prever mi recuperación. En medio de una suave lluvia, mientras prevalecían esos pensamientos, fui consciente de pronto de la dulce y beneficiosa compañía de la naturaleza y, en el repiqueteo mismo de las gotas y en toda imagen y sonido alrededor de mi casa, un infinito e inexplicable afecto, como una atmósfera que me mantuviera, volvió insignificantes las ventajas imaginadas por la vecindad humana y no he vuelto a pensar en ellas desde entonces. Cada pequeña aguja de pino crecía, se hinchaba de simpatía y me brindaba su amistad. Fui consciente de la presencia de algo con lo que tenía claro parentesco, incluso en situaciones que solemos considerar salvajes y temibles, y también de que lo más próximo a mí en sangre y más humano no era una persona ni un ciudadano, de

modo que pensé que ningún lugar podría resultarme extraño en adelante.

Esta emotiva referencia a una "ligera locura" pone de relieve la cuestión de los riesgos de una vida examinada. No es difícil encontrar profesionales en el campo de la salud mental que frunzan el ceño ante lo que consideran un excesivo análisis de uno mismo, el glorificado examen de sí mismo. Sus preocupaciones se basan en intentos fallidos en tratamientos neuróticos dirigidos internamente. El peligro es bastante real cuando lo que tiene lugar es una separación y un insano mirarse el ombligo, como se suele decir. La causa de esta aberración es una glorificación del ego, o un desorden egocéntrico de personalidad. La pregunta entonces es esta: ¿puede la vida examinada ser una patología? Y la respuesta es bastante simple: es el fruto producido por la vida el que cuenta el cuento. En el caso de Henry el fruto producido por la experiencia de Walden ha alimentado la vida de millones.

Lo que previene este tipo de aberración es una atención simultánea a la búsqueda del fundamento del ser, un mirar hacia afuera y al mismo tiempo encontrar un punto sólido en el interior. Es fundamental para la actividad poner un ojo atento en la necesidad del ego de tener el control, de estar al mando. En las tradiciones de sabiduría, una de las cuales es la obra de neoplatónicos como Plotino y Proclo, en las obras de los cuales Thoreau era algo más que versado, el ego es considerado una presencia ficticia, ajena a la sabiduría y la identidad humanas. Los griegos advertían contra correr la suerte de Narciso con buenas razones, y usaban el término *hybris* u orgullo arrogante para rehuir de una persona culpable de este defecto de carácter.

Había dos temas dominantes en la parte de la vida examinada con la que Thoreau se comprometía: el cultivo de sí mismo y la amistad. Richardson nos cuenta que tempranamente en sus diarios habló de cultura de sí mismo. Escribió: "¿quién sabe cuán incesantemente debe un hombre vigilarse a sí mismo —cómo de sujeta está la pasión a la razón— y llevar la vida que su imaginación pinta? Esta cuestión se dirige de lleno a la constancia del examen de sí mismo. Ciertamente, ¿cómo de buena es la indagación de sí mismo?"

Una solución a sus mismas preocupaciones fue desplazar su atención del análisis de sí mismo hacia sus hileras y el cultivo de su campo de guisantes. Como brillantemente observa Richardson, "Henry hizo de su campo de guisantes de la laguna de Walden una metáfora de su particular idea del cultivo de sí mismo, que era evitar los extremos del excesivo refinamiento por un lado y del salvajismo por el otro."

La parte de perspicacia de Henry era una abstinencia positiva de demasiada consideración interior del tipo que impide la acción constructiva en el mundo. Doce fanegas de guisantes en una cosecha puede parecer un logro menor, pero la evasión de la introspección excesiva fue un provecho genuino.

El segundo asunto, el de la amistad, era más problemático. Henry tuvo pocos buenos amigos en el pueblo. Tres fueron los más importantes para él: Emerson, Alcott y Channing. Se ha escrito mucho sobre los vaivenes de la relación con Emerson. Henry pensaba que Emerson no respetaba o no entendía sus ideas y opiniones, y Emerson, lo sabemos, sentía que Thoreau no vivió a la altura de su gran potencial. Visto desde ahora, por supuesto, ojalá Emerson pudiera ver la admiración y el respeto que despierta el nombre de Henry David Thoreau globalmente. En el caso de Henry, la humildad en su relación con la naturaleza fue la marca de su carácter, no *hybris*. Los ejemplos son muchos: su respetuosa y sorprendida atención ante los acontecimientos del mundo natural y el registro detallado de cambios y regularidades de acontecimientos anuales. En el más amplio contexto mundial, tenemos su coraje y devoción por la abolición de la esclavitud y la participación activa en el Ferrocarril Subterráneo. Estas preocupaciones y atenciones fueron el centro de su mundo en Concord, el suelo que amó y cuidó hasta su muerte. Este fue su legado: ser hijo de Concord: brillante, extraño, encantador pero no siempre agradable, y a pesar de las disputas, amigo devoto de Emerson y guardián de su familia.

En nuestras visitas a Sleepy Hollow, hemos de detenernos ante la gran roca de granito que señala la tumba de Emerson y luego bajar el camino para encontrar la pequeña lápida en la que dice simplemente "Henry", donde, salvo pocas excepciones, hay una flor o una piedra depositada en honor o gratitud por una vida profundamente examinada.

Traducción de Fernando Vidagañ Murgui



LA IDEA MUSICAL DE «BARROCO»: GENEALOGÍA Y CRÍTICA

DANIEL MARTÍN SÁEZ
Universidad Autónoma de Madrid

Fecha de recepción: 15-09-2018
Fecha de aceptación: 03-10-2018

Resumen: El término “barroco” no aparece con un sentido artístico hasta 1734, en una breve carta anónima publicada en mayo en el *Mercure de France*, donde se hace referencia a la ópera *Hippolyte et Aricie* de Rameau. A partir de entonces, los ejemplos operísticos y musicales son muy numerosos, apareciendo en autores como J.-B. Rousseau, Pluche, D’Alambert, F.-M. Grimm, Brosses o J.-J. Rousseau. En el XIX, sin embargo, el concepto se aplica sobre todo a las bellas artes, especialmente a partir de Wölfflin, y no aparece como categoría de la historiografía musical hasta principios del siglo XX, con las obras de Dent, Sachs, Grout o Bukofzer, llegando hasta Palisca, Buelow, Taruskin o Heller. Realizamos la genealogía del concepto y mostramos la vaguedad de las distintas posiciones historiográficas.

Abstract: *The term “baroque” only appears with an artistic sense in 1734, in a brief anonymous letter published in the Mercure de France, referring to Rameau’s opera Hippolyte et Aricie. Since then, there are many operatic and musical examples throughout the 18th century, in authors like J.-B. Rousseau, Pluche, D’Alambert, F.-M. Grimm, Brosses or J.-J. Rousseau. In the 19th century, however, the concept applies only to the fine arts (especially, Wölfflin), and does not appear as a category of music historiography until the early 20th century (Dent, Sachs, Grout, Bukofzer, Palisca, Buelow, and so on). We study the history of the concept and show the vagueness of the historiographical approaches.*

Palabras clave: Barroco, música, historiografía, estilo, ópera, Rameau, Rousseau, Bukofzer, Palisca, Buelow.

Key Words: *Baroque, music, historiography, style, opera, Rameau, Rousseau, Bukofzer, Palisca, Buelow.*

INTRODUCCIÓN: ORIGEN Y CONNOTACIONES METAFÓRICAS DEL TÉRMINO «BARROCO». El siglo XVII se ha comprendido a menudo bajo la categoría de «Barroco», como una época que se extendería hasta la segunda mitad del siglo siguiente. En su sentido artístico, la idea apareció por primera vez en francés, *baroque*, como un derivado del portugués *barroco*, utilizado en textos de joyería para nombrar una perla de forma irregular. En español, se puede encontrar como *barrueco* y como *berrueco*. En

Nebrija (1516) «berrueco» es derivado de «verruca», y en el *Vocabulario* (1570) de Cristóbal de las Casas aparece ya como «matre perla», dos elementos que encontraremos reunidos en las definiciones posteriores, empezando por el *Tesoro de la lengua castellana, o española* (1611) de Sebastián de Covarrubias:

BARRUECO, entre las perlas llaman barruecos unas que son desiguales, y dixeronse assi, quasi berruecos, por la semejança que tienen a las berrugas que salen a la cara.²

La conexión con las «berrugas» es recurrente en el *Tesoro*, como se puede comprobar en la propia definición de «berruga», lo que explica una acepción de «berrueco» que veremos más adelante:

BERRUGA, del nombre Latino verruca, que propriamente significa la cumbre levantada de algun monte, o peñasco: y de aqui por similitud se toma por lo que sale al hombre en la cara, o en otra parte del cuerpo. Plinio lib. 20. Cap. 12. Ocimum misto attramento sutorio verrucas tollit. Berrocal, tierra aspera, y llena de berruecos, que son peñascales levantados en alto: y de alli entre las perolas ay unas mal proporcionadas, y por la similitud las llamaron Berruecos.

19

Una definición más sintética aparece en la *Grammatica spagnuola ed italiana* del florentino Lorenzo Franciosini, famoso por su traducción de *Don Quijote* al italiano: «Tra le perle chiamano barruecos, quelle che sono disuguali».³ En una edición del *Vocabolario italiano, e spagnolo* del mismo autor encontramos una acepción nueva, aparte de la gemológica:

Berrueco. *Cima di monte inaccessibile, e rupe.*
Berrueco, o barrueco. *Una perla diseguale.*⁴

La misma definición aparece en el *Diccionario nuevo de las lenguas española y francesa* (1721)⁵ y, con su consiguiente traducción al francés, en el *Dictionnaire nouveau des langues, françoise et espagnole* (1721),⁶ hasta llegar al primer *Diccionario de la lengua castellana* (1726)

² SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Luis Sánchez, Madrid, 1611.

³ LORENZO FRANCISIONI, *Grammatica spagnuola ed italiana*, Barezzi, Venecia, 1645.

⁴ *Vocabolario espanol e italiano, nuevamente sacado a luz y de muchos errores purgado*, II. Otra entrada relacionada es esta: «Cerro enciscado, o berrueco. *Monte alpestre, o preceptoso, inaccessibile*».

⁵ *Diccionario nuevo de las lenguas española y francesa*, I, Francisco Foppens, Bruselas, 1721: «Barruecos, m. perlas que no son redondas, *Baroques, perles comues & inégales*».

⁶ *Dictionnaire nouveau des langues, françoise et espagnole*, II, François Foppens, Bruselas, 1721: «Baroque, f. perle baroque, qui n'est pas parfaitement ronde. *Barrueco, perla que no es redonda*».

de la Real Academia, donde aparece el juicio axiológico que explica en parte su uso posterior. Lo barroco sería algo de «ínfimo valor»:

BARRUECO. s. m. Perla desigual, y de ínfimo valor, y lo mismo que Berrueco. Ov. Hist. Chil. Fol. 109. Y de esta manera volviese la armada del Occidente con las maderas, perlas, margaritas y *barruecos*.

La definición de «berrueco» que aparece en este mismo diccionario como primera acepción, que ya habíamos encontrado en el *Vocabulario* y en la acepción de «berruga» del *Tesoro*, repite la acepción telúrica:

BERRUECO. S.m. Peñasco, roca, peña levantada, desigual y áspera. Algunos quieren que salga del nombre Verruga; pero no constando ser seguro este origen se debe escribir con b, y no con v. Lat. *Rupes*.

BERRUECO. Se llama también cierta especie de perla irregular è imperfecta, formada de muchos granos juntos grandes y pequeños, pegados al modo de ovéra de gallina, que demuestra apariencia de mil figuras de buen parecer. Es de poca estimación. Lat. *Unio pluribus granulis constans*. SANDOY. Hist. De Ethiop. Part I. Lib. 3. Cap. 19. *Berruécós* son muchos granos juntos, grandes y pequeños.⁷

20

«Barroco», por tanto, además de ser una joya, puede tener un carácter negativo o, al menos, constituido por negaciones: semejante a las verrugas, los peñascos, las montañas inaccesibles o a la unión de granos de tamaños distintos, es des-igual, i-regular, im-perfecto, mal proporcionado, variado («de mil figuras»), áspero, no-redondo, de poco valor y poco estimado. Algunos autores siguen insistiendo en la existencia de otras acepciones posibles, como el silogismo en bArOco.⁸ Sin embargo, el primer uso artístico del término muestra claramente el origen gemológico de la metáfora, nacida en el contexto de las polémicas operísticas dieciochescas.⁹

PRIMER USO ARTÍSTICO DEL TÉRMINO: EL CONTEXTO DE LAS POLÉMICAS OPERÍSTICAS. Como se sabe desde hace tiempo,¹⁰ el término aparece por

⁷ «Barrueco», «berrueco» en *Diccionario de la lengua castellana*, tomo I, Francisco del Hierro, Madrid, 1726.

⁸ JAVIER PÉREZ BAZO, «El Barroco y la cuestión terminológica», en PEDRO AULLÓN DE HARO (ed.), *Barroco*, Verbum, 2013, Madrid, pp. 59-93.

⁹ Véase CLAUDE V. PALISCA, «Baroque», *Grove Music Online. Oxford Music Online. Oxford University Press*. (Web. 14 Mar. 2016.)

¹⁰ Véase e. g., CUTHBERT GIRDLESTONE, *Jean Philippe Rameau. His Life and Work*, Dover, New York, 1969, p. 482; cf. GEORGE J. BUELOW, «Baroque as a Historical Concept», en *A History of Baroque Music*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2004, p. 1.

primera vez con un sentido artístico¹¹ en una breve carta anónima publicada en el *Mercure de France* de mayo de 1734, donde se hace mención a *Hippolyte et Aricie* de Rameau, una ópera que suscitó muchas polémicas por su oposición al estilo de Jean Baptiste Lully.¹² Sólo esto ya resulta significativo, pues para muchos autores posteriores el barroco por antonomasia será justamente el de Lully.¹³ Esta carta lleva por título «Lettre de M.*** à Mlle *** sur l'Origine de la Musique», y se presenta como una respuesta a las demandas de su corresponsal, quien le habría pedido que le explicase «los diferentes tipos de Música». El pasaje referido a la ópera de Rameau es el siguiente:

Le Ballet fut dansé par les Nymphes de la suite de Venus, Danses indécentes [...] la confusion regnoit, la Musique n'avoit de raport à la Danse que par le mouvement plus ou moins vif, point de pensée par conséquent, point d'expression; on parcourait tous les tours avec rapidité, les disonances prodiguées sans cesse; quelquefois on s'obstinoit à rebattre deux Notes pendant un quart'heure beaucoup de bruit, force fredons; et lorsque par hazard il se rencontroit deux mesures qui pouvoient faire un Chant agréable, l'on changeoit bien vite de ton, de mode et de mesure, toujours de la tristesse au lieu de tendresse, le singulier étoit du baroque, la fureur du tintamare; au lieu de gayeté, du turbulent, et jamais de gentillesse, ni rien qui put aller au cœur.¹⁴

Como se puede ver, es una apelación polémica, donde los términos de indecencia, confusión, disonancia o barroco, sirven para descalificar la música del compositor.

Sólo cinco años después, el poeta Jean-Baptiste Rousseau escribe una carta a Louis Racine (Bruselas, 17 de noviembre de 1739), luego publicada en su *Lettres sur differents sujets de la littérature* (1750), donde se ataca igualmente «la ópera de Rameau» en una estrofa que (según indica en la carta) había ideado incluir en una «oda lírico-cómica» contra el músico. Esta es la estrofa:

Distillateurs d'accords baroques,
Dont tant d'idiots sont ferus,
Chez les Thraces et les Iroques

¹¹ Como único precedente, lo más antiguo que he encontrado es RENÉ JULES DUBOS, *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture. Nouvelle édition revue*, II, Pierre Jean Mariette, París, 1733, que ya se refiere a «une perle baroque» (p. 54) en un contexto poético.

¹² Para un recorrido general sobre el término «barroco» ligado al fenómeno musical, véase CLAUDE V. PALISCA, «Baroque as a Music-Critical Term», en GEORGIA COWART (ed.), *French Musical Thought, 1600-1800*, UMI, London, 1989, pp. 7-22.

¹³ Véase JAMES R. ANTHONY, *French Baroque Music from Beaujoyeux to Rameau* [1973], Amadeus Press, Portland, 1997; JOHN HAJDU HEYER (ed.), *Jean-Baptiste Lully and the Music of the French Baroque: Essays in Honor of James R. Anthony*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

¹⁴ *Mercure de France*, mayo de 1734, pp. 861-70.

Portez vos opéras bourrus.
Malgré votre art hétérogène,
Lully de la lyrique scène
Est toujours l'unique soutien.
Fuyez, laissez-lui son partage,
Et n'encorchez pas davantage
Les oreilles des gens de bien.¹⁵

La aparición del término «barroco» en plena querrela de lullistas y ramistas, una vez más, resulta muy significativa, y nos servirá para comprender algunas limitaciones del término aplicado a épocas previas, especialmente por lo que se refiere a la ópera, ya que se utiliza para un siglo posterior (justo en el momento en que solemos poner fin al barroco), y para distinguirlo de la música de Lully de finales del XVII (para muchos, el paradigma del barroco). Estas menciones ganan relevancia para nosotros si tenemos en cuenta que la mayoría de historiadores musicales del siglo XX ligan el término de barroco al nacimiento de la ópera, el estilo recitativo y las teorías de los primeros compositores y libretistas florentinos, como ahora veremos.

Una tercera aparición del término barroco, siguiendo con los ejemplos musicales, aparece en la obra de Noel Antoine Pluche, *Spectacle de la nature* (1741). En primer lugar, lo encontramos referido a la perla barroca:

Les grandes & les petites prennent une forme régulière comme celle d'une petite poire, d'une olive, d'un globe, ou bien une forme anguleuse & baroque, selon que le premier peloton de suc durci ou caillé, qui a servi de noyau & de base aux couches postérieurement appliquées, étoit lui-même régulier, ou irrégulier dans sa figure.¹⁶

En el tomo VII (1746), utilizará este mismo término para proponer (como indica en la didascalia) una «Division de la Musique», que no será la tan común en su época entre música francesa e italiana, sino una más amplia que atraviesa ambas geografías:

Distinguons plutôt deux musiques qui ont leurs partisans en-deçà & au-de là des Monts. L'une prend son chant dans les sons naturels de notre gosier, & dans les accens de la voix humaine, qui parle pour occuper les autres de ce qui nous touche; toujours sans grimace; toujours sans efforts; presque sans art. Nous la nommerons *la musique Chantante*. L'autre veut surprendre par la hardiesse des sons & passer pour chanter en mesurant des vitesses & du bruit: nous la nommerons *la musique Barroque*. Au lieu de détruire l'une pour établir l'autre; essayons de les mettre à profit

¹⁵ *Oeuvres de J. B. Rousseau. Nouvelle édition*, vol. V, Lefèvre, París, 1820, p. 104.

¹⁶ *Le spectacle de la nature ou en tretiens sur les particularitez de l'histoire naturelle*, parte II, tomo III, Amsterdam, 1741, p. 236.

toutes deux, & d'en faire voir les avantages respectifs, si elles en ont de réels.¹⁷

Una vez más, «barroco» denota un conjunto de notas ambiguas, contrapuesto a «cantante», sin que ninguno de ellos se refiera de manera específica al siglo XVII, aplicándose además a dos estilos musicales coetáneos. La distinción realizada por Pluche entre las interpretaciones de Jean-Pierre Guignon (1702-74) y Jean-Jacques-Baptiste Anet (1676-1755) no puede ser más abstracta. El primero sería *barroco*, centrado en la agilidad y el virtuosismo; el segundo, *cantante*, acorde a los acentos de la voz humana. Al tratar este ejemplo, Palisca concluye que «tácitamente, Pluche muestra conocer ante el lector la etimología de ‘barroco’, una palabra a la que deliberadamente daría un nuevo sentido».¹⁸ (En realidad, podemos asegurar que la conoce perfectamente, pues aparece en el propio *Spectacle*, como acabamos de ver.)¹⁹

A mediados de siglo, el sentido metafórico parece haber absorbido ya cualquier otra significación. En el *Dictionnaire universel françois et latin* (1752), el término barroco se ha transformado ya en una categoría estética:

BAROQUE, adj. m. & f. Se dit aussi au figuré, pour irrégulier, bizarre, inégal. Un esprit *baroque*. Une expression *baroque*. Une figure *baroque*. Il n’y a point de langue si *baroque*, qui n’ait trouvé des partisans zélés. *Mém. de Trév.*²⁰

Ese mismo año, la voz «Compositeur» de la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alambert (firmada además por éste último), sigue utilizando el concepto de barroco para definir aspectos musicales:

Ce que j’entens par génie, n’est point ce goût bizarre et capricieux qui seme par-tout le baroque et le difficile, et qui ne sait embellir ou varier l’harmonie qu’à force de bruit ou de dissonances, c’est ce feu intérieur qui inspire sans-cesse des chants nouveaux et toujours agréables; des expressions vives, naturelles et qui vont au cœur; une harmonie pure, touchante, majestueuse. C’est ce divin guide qui a conduit Corelli, Vinci, Hasse, Gluck et Rinaldo di

¹⁷ *Le spectacle de la nature*, tomo VII, *Contenant ce qui regarde l’homme en société*, Veuve Estienne & Fils, París, 1746, pp. 128-9.

¹⁸ CLAUDE V. PALISCA, «Baroque as a Music-Critical Term», p. 12.

¹⁹ Sobre este asunto, nos parece significativo que Paolo Fabbri, en uno de los mejores estudios sobre la ópera del siglo XVII, utilice el título de «il secolo cantante» para dicho siglo, reforzando el argumento de que «barroco» y «cantante» son términos metafóricos que sirven para propósitos variados y contradictorios. Véase PAOLO FABBRI, *Il secolo cantante. Per una storia del libretto d’opera in Italia nel Seicento*, Bulzoni, Roma, 2003.

²⁰ «Baroque» en *Supplément au Dictionnaire universel françois et latin*, I, Pierre Antoine, Nancy, 1752.

Capua dans le sanctuaire de l’harmonie; Leo Pergolese et Terradellas dans celui de l’expression et du beau chant.²¹

Curiosamente, a continuación, encontramos juntos a Lully y Rameau, pero justamente por *no* ser barrocos:

C’est lui qui inspira Lully dans l’enfance de la musique, et qui brille encore en France dans les opéras de M. Rameau, à qui nos oreilles ont tant d’obligation.²²

El concepto gemológico no ha desaparecido. Un artículo posterior de la *Enciclopedia* dedicado a la pesquería sigue mostrando esa referencia, como se puede ver en el siguiente fragmento:

Enfin les pêcheries d’Europe, qui sont les moins considérables, sont le long des côtes d’Ecosse; mais ces dernières perles sont la plus grande partie baroques.²³

24

Al año siguiente, otro autor fundamental, Frédéric-Melchior Grimm, defensor de la ópera italiana frente a la francesa, en su panfleto *Le petit prophète* (1753), una vez más refiriéndose a Rameau, utiliza el término «baroque» para referirse a la reacción del público ante las nuevas obras del músico francés: «Et ils appelleront baroque ce qui est harmonieux, comme ils appelleraient simple ce qui est plat. Et quand ils t’auront appelé barbare pendant quinze ans, ils ne pourront plus se passer de ta musique, car elle aura ouvert leur oreille».²⁴

Es en estos años cuando aparece la primera utilización del término en la obra de Rousseau, concretamente en su «Lettre sur la musique françoise» (1753), para distinguir la música italiana y la francesa:

Les Italiens prétendent que notre mélodie est plate et sans aucun chant, et toutes les nations neutres confirment unanimement leur jugement sur ce point; de notre côté, nous accusons la leur d’être bizarre et baroque.²⁵

Como indica Palisca, esta curiosa utilización del término barroco aplicado a los italianos (y no a los franceses), pudo haber sido moneda

²¹ *Encyclopédie de Diderot et d’Alembert* (1751-72). En red: <http://xn--encyclopedie-ibb.eu/> (Última consulta: 16/03/2016.)

²² *Encyclopédie de Diderot et d’Alembert* (1751-72). En red: <http://xn--encyclopedie-ibb.eu/> (Última consulta: 16/03/2016.)

²³ «Pêcherie», en *Op. Cit.* Véase también la voz «mangle» (1675): «Les racines et les branches qui baignent dans la mer sont chargées d’une multitude innombrable de petites huitres vertes qui n’excèdent guère la grandeur des moules ordinaires: leurs écailles sont baroques, inégales, difficiles à ouvrir, mais l’intérieur est très-délicat et d’un goût exquis».

²⁴ FRÉDÉRIC-MELCHIOR GRIMM, *Le petit prophète de Boehmischbroda. Le correcteur des bouffons et la guerra de l’opera*, 1753, p. 33.

²⁵ Cit. en CLAUDE V. PALISCA, «Baroque as a Music-Critical Term», p. 15.

común en las conversaciones, pues aparece poco en la literatura, aunque también la encontramos en unas cartas publicadas en 1755, donde el erudito Charles de Brosses (que utiliza el término en otro lugar para referirse a la arquitectura) menciona el recitativo operístico italiano tildándolo de barroco:

Le récitatif italien deplaît souverainement à ceux qui n'y sont pas habitués. On dit qu'on le goûte quand on y est accoutumé: il est vrai que je commence à m'y faire; mais les gens du pays n'y sont peut-être pas encore faits; car dès qu'ils savent la pièce, ils ne l'écoutent plus, si ce n'est dans les scènes intéressantes. J'admirais au commencement, comment il peut être à la fois si baroque et si monotone. Je demandai un jour à un Anglais, qui devait être sans prévention sur cet article, s'il était possible que le récitatif de nos opéras fût aussi plat et aussi ridicule.²⁶

La voz «Baroque» que encontramos en el famoso *Dictionnaire de musique* (1768) de J.-J. Rousseau sigue esta tradición, de la cual no es posible obtener ningún rasgo específico aplicable sólo o especialmente al siglo XVII. Significativamente, ha desaparecido el origen gemológico de la metáfora, que Rousseau ya muestra desconocer, atribuyendo su uso a la influencia de la tradición lógica:

Une Musique *Baroque* est celle dont l'Harmonie est confuse, chargée de Modulations & de Dissonances, le Chant dur & peu naturel, l'Intonation difficile, & le Mouvement contraint.

Il y a bien de l'apparence que ce terme vient du *Baroco* des Logiciens.²⁷

Aunque han pasado inadvertidas, son mucho más interesantes las voces «Expression», «Compositeur» y «Naturel» del mismo diccionario, donde vemos claramente cómo Rousseau sigue utilizando el concepto para referirse a la música de su tiempo, ya muy alejado del periodo que los historiadores actuales llaman barroco. En «Expression» mantiene que el encanto de la música («le charme de la Musique») no consiste sólo en la imitación, sino en una «imitación agradable», por la cual la declamación ha de estar subordinada a la melodía, pero evitando la exageración, de nuevo con un claro cariz polémico dirigido contra la ópera francesa:

Et ceci est encore très-conforme à la Nature, qui donne au ton des personnes sensibles je ne sais quelles inflexions touchantes & délicieuses que n'eut jamais celui des gens qui ne sentent rien.

²⁶ *L'Italie il y a cent ans ou lettres écrites d'Italie à quelques amis en 1739 et 1740*, Alphonse Levasseur, París, 1836, p. 379. Sobre la datación véase CLAUDE V. PALISCA, «Baroque as a Music-Critical Term», p. 13.

²⁷ «Baroque» en JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, Veuve Duchesne, París, 1768.

N'allez donc pas prendre le baroque pour l'expressif, ni la dureté pour de l'énergie; ni donner un tableau hideux des passions que vous voulez rendre, ni faire en un mot comme à l'Opéra François, où le ton passionné ressemble aux cris de la colique, bien plus qu'aux transports de l'amour.²⁸

La voz «Compositeur» está tomada, por lo que se refiere al fragmento sobre «barroco», de la voz homónima de la *Enciclopedia* que acabamos de ver (excepto por la lista de compositores citados, que cambia mínimamente) y por tanto prosigue con el uso polémico, al explicar qué entiende por compositor y qué *no* entiende por tal. De nuevo, cita como no-barrocos a muchos compositores considerados hoy, justamente, barrocos, como Corelli:

Ce que j'entends par génie n'est point ce goût bizarre & capricieux qui sème par-tout le baroque & le difficile, qui ne sait orner l'Harmonie qu'à force de Dissonances de contrastes & de bruit. C'est ce feu intérieur qui brûle, qui tourmente le *Compositeur* malgré lui, qui lui inspire incessamment des Chants nouveaux & toujours agréables ; des expressions vives, naturelles & qui vont au coeur ; une Harmonie pure, touchante, majestuese, qui renforce & pare le Chant sans l'étouffer. C'est ce divin guide qui a conduit Corelli, Vinci, Perez, Rinaldo, Jomelli, Durante plus savant qu'eux tous, dans le sanctuaire de l'Harmonie; Leo, Pergolese, Hasse, Terradéglias, Galuppi dans celui du bon goût & de l'expression²⁹

26

En la voz «Naturel» aparece otra oposición (natural *vs* barroco) que puede ser útil recordar para entender la escala a la que se manejan los términos. Rousseau enumera cuatro características propias de lo *naturel*, que opone a barroco en la tercera de ellas:

3º. *Naturel* se dit encore de tout Chant qui n'est ni forcé ni baroque, qui ne va ni trop haut ni trop bas, ni trop vite ni trop lentement.³⁰

En definitiva, «barroco» no menta aún ningún periodo histórico, ni siquiera un estilo de música o una geografía dada. Es un concepto utilizado para descalificar la música considerada de poco valor, en un contexto polémico marcado por las querellas operísticas, sin que haya un mínimo acuerdo sobre qué rasgos estilísticos caracterizan lo barroco, ligado a apreciaciones ambiguas (como «falta de naturalidad») e imprecisas (como «cargada de disonancias»), sin ningún valor heurístico, que además están dirigidas contra muchos autores que hoy no consideramos barrocos.³¹

²⁸ «Expression» en *Ib.*

²⁹ «Compositeur» en *Ib.*

³⁰ «Naturel» en *Ib.*

³¹ Esto vale igual para el resto de artes y continúa así hasta finales del siglo. Véase, e. g., «Barocco» en FRANCISCO MILIZIA, *Dizionario delle belle arti del disegno, estratto in*

Pero, ¿qué ocurrió para que esta etiqueta, utilizada con diversos fines por autores tan influyentes como Jean-Baptiste Rousseau, Pluche, D'Alambert, Grimm, Bosses o J. J. Rousseau, se convirtiese en una idea central para la historiografía del arte y, sobre todo, de la música? Resulta esencial contestar a esta pregunta para dilucidar si el término dejó de ser alguna vez una idea equívoca, utilizada con fines ideológicos determinados.

DE LO BARROCO A EL BARROCO: UNA CATEGORÍA DE LA HISTORIOGRAFÍA ARTÍSTICA. La concepción metafórica o polémica del barroco, propia del siglo XVIII, sólo fue sustituida por concepciones historiográficas a partir del siglo XIX, ya fueran de tipo estilístico (aplicada sobre todo a las bellas artes), cultural (barroco como una constante histórica), e incluso religioso (la que liga el barroco al catolicismo)³² o político (al absolutismo), que convertían el adjetivo de *lo* barroco en un sustantivo con entidad propia: *el* Barroco. La más importante de ellas, por ser también la primera, y de la cual dependen todas las demás, es la concepción estilística, que cristaliza a finales del siglo XIX en el ámbito de la historia del arte.

27

Aunque Jacob Burckhardt fue uno de los primeros en hablar de «estilo barroco» (*Barockstyl*) en su *Der Cicerone* (1885),³³ la concepción más conocida e influyente se encuentra en la obra de su discípulo Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock* (1888), desarrollada después en *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1915). En la primera de ellas, Wölfflin recogía nítidamente el uso peyorativo de la idea dieciochesca de barroco. Su objetivo era reconocer «la ley que permitiría vislumbrar la vida interna del arte», tomando como punto de partida una hipotética «historia de los estilos» (contrapuesta a una «historia de los artistas» que podemos remontar, *grosso modo*, a las *Vidas* de Vasari), donde el barroco aparecía como una «decadencia» dentro de esa historia, y al mismo tiempo como «la transformación más completa y más radical del Renacimiento». Wölfflin llegaba a afirmar que, durante la nueva época, «toda huella del sentimiento anterior ha desaparecido».³⁴

En su segundo libro, sin embargo, Wölfflin matizaría que «el arte barroco no es ni una decadencia ni una superación del clásico: es, hablando de un modo general, otro arte».³⁵ Sólo a principios del siglo XX, por tanto, el Barroco aparecía como una época pretendidamente neutral, aunque aún lo hacía a costa de entender el Barroco *desde* el

gran parte della enciclopedia metodica, I, Bassano, 1797, donde se define el barroco como «il superlativo del bizzarro, l'eccesso del ridicolo».

³² E. g., WERNER WEISBACH, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Paul Cassirer, Berlin, 1921 [trad. como *El Barroco. Arte de la Contrarreforma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1948].

³³ JACOB BURCKHARDT, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, vol. I, Basilea, 1855, p. ix.

³⁴ HEINRICH WÖLFFLIN, *Renacimiento y Barroco*, trad. de Alberto Corazón, Paidós, Barcelona, 1991, p. 11-4.

³⁵ IB., *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1952, p. 19.

Renacimiento. La obra de Wölfflin de 1915 se fundamenta, de hecho, en una tipología de diez notas generales contrapuestas dos a dos, la primera de las cuales sería siempre *renacentista* y la segunda, *barroca*: lineal *versus* pictórico, superficial *versus* profundo, forma cerrada *versus* forma abierta, múltiple *versus* unitario, claridad absoluta *versus* claridad relativa. Cada capítulo del libro está dedicado a una de estas oposiciones.

Que estas etiquetas sirviesen para hacer «historiografía» sólo se comprende desde la postura idealista y formalista de Wölfflin, que suponía una idea de sujeto que capta el mundo (en consonancia con la teoría de la *Einfühlung*) desde formas dadas explicables *a priori*, según cambios de percepción determinados por cada época. El Barroco sería simplemente el periodo en el que habrían predominado una serie de formas, coincidiendo de manera sorprendente con una inversión de las tesis renacentistas. En palabras de Valverde, claramente wölffliniano en su famoso monográfico de 1980, el Barroco sería «el Renacimiento vuelto del revés».³⁶ Esta tesis no sólo hipostatiza un conjunto de notas formales dadas, según un sencillo método comparativo, sino también al hombre, cuyos estados de percepción se suponen perfectamente definidos *a priori*, y a las propias artes, que se conciben desde una hipotética unidad previa (tesis que merecería el nombre de *esteticismo*), como fenómenos unívocos y establecidos de antemano, sin perjuicio de que sus cambios se pretendan explicar por razones históricas. Fuera de este idealismo esteticista de herencia kantiana, el contenido de los términos «Renacimiento» y «Barroco» carece de fundamento, con el inevitable resultado de que cualquier obra puede ser unitaria y múltiple, lineal y pictórica, etc., o todo ello a la vez, según se precisen los conceptos de una forma u otra, a falta de una precisión antropológica o psicológica que no se ha probado de ninguna forma, sino que se ha dado por supuesta circularmente, sin verdaderos argumentos científicos o filosóficos. En el fondo, no se ha logrado salir del reino de la metáfora de las polémicas operísticas.

Este idealismo, a su vez, estaba envuelto por un espiritualismo histórico típico de su tiempo, fabricado *ad hoc* y dirigido a explicar los cambios, dado que la pura psicología no puede explicar por qué el arte cambia. Se supone que cada época se limita a activar (sin que Wölfflin nos explique cómo) unas formas previas frente a otras. El historiador suizo distingue el estilo individual (*individuellem Stil*), el nacional (*Volksstil*) y el epocal (*Zeitstil*),³⁷ siendo este último el que configura la visión (*Sehen*) de cada momento histórico. Wölfflin lo define como un esquema óptico (*optisches Schema*), apelando a «formas básicas» (*Grundformen*),³⁸ «representaciones» (*Darstellungsformen*), o «formas de intuición»

³⁶ JOSÉ MARÍA VALVERDE, *El barroco: una visión de conjunto*, Montesinos, Barcelona, 1980, p. 10.

³⁷ HEINRICH WÖLFFLIN, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, Hugo Bruckmann, Munich, 1917, p. 10.

³⁸ *Ib.*, p. 14.

(*Anschauungsformen*)³⁹ para explicar la unión de diferentes autores u obras, suponiendo que el sujeto ya ha prefigurado aquello que la historia puede o no hacerle sacar de sí, según cierto «proceso psicológico racional» (*rationellen psychologischen Prozeß*)⁴⁰:

Ciertas formas de la intuición están prefiguradas, sin duda, como posibilidades: si han de llegar a desarrollarse y cuándo, eso depende de las circunstancias históricas.⁴¹

Este mismo idealismo le lleva a considerar una supuesta recurrencia de cambios entre «renacimiento» y «barroco» (con minúscula) a lo largo de la historia, que harían de los periodos «Renacimiento» y «Barroco» (con mayúscula) un mero caso radical de otros muchos cambios renacimiento-barroco, entendidos como «constantes» culturales:

Lo verdaderamente indiscutible es que por el mundo occidental han pasado varias veces, con una amplitud de onda más o menos grande, ciertas evoluciones equivalentes, de lo lineal a lo pictórico, de lo riguroso a lo libre, etc. La historia del arte antiguo corresponde a los mismos conceptos que la del moderno, y –bajo relaciones esencialmente distintas– se repite el mismo espectáculo en la Edad Media [...]. No se podrán aplicar nuestras categorías de un modo directo a esta evolución, pero el movimiento general camina paralelamente con toda evidencia.⁴²

El término «barroco», por tanto, se ha expandido tanto que se podría aplicar a cualquier época. Lo característico del Barroco sería, simplemente, que en él habrían predominado de un modo radical esas formas previas denominadas, genéricamente, «barrocas». La indefinición no puede ser mayor. Si lo barroco no se puede explicar históricamente, sino sólo apelando a unas formas antropológicas previamente establecidas, pero no probadas ni científica ni filosóficamente, y a una idea de arte igualmente ahistórica, es imposible explicar después esas formas (reconocidamente) históricas.

Pasar del «hombre» al «arte», o de ambos a la «historia», es el gran problema de esta teoría. Wölfflin ha sustituido lo oscuro por lo más oscuro. Incluso aunque hubiera conseguido contraponer dos épocas (rasgo comparativo que, en el fondo, es heredero del uso polémico de los autores del siglo XVIII), no habría conseguido explicar ninguna de ellas, pues no lo habría hecho históricamente, sino reproduciendo un conjunto

³⁹ *Ib.*, p. 17.

⁴⁰ *Ib.*, p. 18.

⁴¹ HEINRICH WÖLFFLIN, *Conceptos fundamentales*, p. 329. Original en *Kunstgeschichte*: «Zweifellos sind gewisse Formen der Anschauung als Möglichkeiten vorgebildet: ob und wie sie zur Entfaltung kommen, hängt von äußeren Umständen ab» (p. 247).

⁴² *Ib.*, p. 333-4.

de notas estilísticas a partir de unos criterios formales que carecen de justificación.

EL CONCEPTO DE BARROCO EN LA HISTORIOGRAFÍA MUSICAL: EL CASO BUKOFZER. El carácter comparativo (no explicativo) del término «barroco», incapaz de explicar un momento histórico u otro, es también típico de la idea de barroco que ha llegado a nuestros días. Pese a sus orígenes en el contexto de las polémicas operísticas, la mayoría de los primeros musicólogos evitan el término o le dan poca importancia hasta la aparición de «The Baroque Opera» (1909-10) de Edward J. Dent, no por casualidad dedicado a la ópera,⁴³ y un artículo de Curt Sachs, «Barockmusik» (1919),⁴⁴ inspirado en Wölfflin,⁴⁵ a los que sigue toda una serie de textos que, pasando por Robert Haas (*Die Musik des Barocks*, 1928) y Paul Henry Lang (*Music in Western Civilization*, 1941), podemos seguir hasta un artículo de Donald J. Grout, dedicado también a la ópera, «German Baroque Opera» (1946).⁴⁶ Aunque ninguno de ellos consigue consolidar el uso historiográfico del término, anticipan al menos una de las tendencias más características de su uso en musicología: mostrar que la «música» barroca, al igual que la pintura o la arquitectura, tiene unas características propias opuestas al Renacimiento, siguiendo con el método comparativo. Para ello fue esencial, como veremos, la idea introducida por Hugo Riemann a principios de siglo, que definió el periodo como la era del bajo continuo (*Generalbass-Zeitalter*).⁴⁷

El término «barroco» se empieza a popularizar con el monográfico de Manfred Bukofzer, *Music in the Baroque Era* (1947), que ya lo había utilizado en un artículo anterior,⁴⁸ seguido un año después por *Le Baroque et la Musique* (1948) de Susanne Clercx.⁴⁹ Merece la pena detenerse en la obra de Bukofzer, pues, como sostuvo George J. Buelow, constituye «the most influential attempt to establish the Baroque in music

⁴³ EDWARD J. DENT, «The Baroque Opera», *Musical Antiquary*, 1 (1909/10), pp. 93-107. Cf. «Leonardo Leo», *Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft*, 8, 4 (1907), pp. 550-66.

⁴⁴ CURT SACHS, «Barockmusik», *Jahrbuch Musikbibliothek Peters*, 26 (1919), pp. 7-15.

⁴⁵ Para una introducción general véase CLAUDE V. PALISCA, «Baroque», *Grove Music Online. Oxford Music Online. Oxford University Press*. (Web 14 Mar. 2016.) Tanto en esta voz como en el capítulo anteriormente citado dedicado al asunto, Palisca menciona la obra de Curt Sachs como la primera, juicio que a tenor de lo dicho aquí ha de ser corregido.

⁴⁶ DONALD J. GROUT, «German Baroque Opera», *The Musical Quarterly*, Vol. 32, n^o 4 (1946), pp. 574-587. Las afirmaciones formalistas del autor (como cuando sostiene refiriéndose a Bach que «some of their secular cantatas are virtually indistinguishable from operas», p. 574) tienen mucho que ver con lo que se verá a continuación. Cf. «the essential Baroque spirit in music» (p. 576).

⁴⁷ HUGO RIEMANN, *Handbuch der Musikgeschichte: Das Generalbass-Zeitalter*, Vol. 2, Breitkopf & Härtel, 1912.

⁴⁸ MANFRED BUKOFZER, «Allegory in Baroque Music», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 3, n^o 1/2 (1939-40), pp. 1-21.

⁴⁹ SUSANNE CLERCX, *Le Baroque et la Musique: essai d'esthétique musicale*, Bruselas, Éditions de la Librairie Encyclopédique, 1948.

as a valid label for a period of related stylistic developments». ⁵⁰ Gran parte de sus presupuestos siguen influyendo en el presente y nos servirán para adelantar la posición de otro importante teórico de la música como Palisca, muy influido por su obra.

Bukofzer hereda de Wölfflin su idea directriz: «La unidad interna de una época musical viene dada por su estilo musical y sólo puede ser entendida históricamente en términos de su evolución estilística». ⁵¹ El autor no se detiene a explicar por qué esto es así. Da por sentado que han de existir «normas estéticas propias», una «unidad estilística y profunda», un «desarrollo intrínseco propio» y unas «pautas dominantes» que «se corresponden con las del arte y la literatura barrocos», las cuales serían determinantes —e incluso lo determinante— para entender las obras del periodo. Aunque Bukofzer intenta distanciarse de Wölfflin, criticando la indeterminación de sus famosas dicotomías («de naturaleza tan general —llega a mantener— que se pueden aplicar a todos los períodos de manera indiscriminada»), el musicólogo alemán sigue utilizando las ideas de «estilo» y «arte» de su antecesor, moviéndose bajo el esquema comparativo formalista, acaso con el agravante de que Bukofzer, menos pretencioso filosóficamente que su antecesor, ni siquiera intenta explicar esos presupuestos. Eso explica que su idea de Barroco siga partiendo de una contraposición con el Renacimiento, como si se tratase —una vez más— de dos conjuntos de notas estilísticas que se comparan ahistóricamente, siendo ambas unívocas. Pese a la pluralidad estilística que pueda haber en un periodo dado (el autor reconoce «contradicciones» y «conflictos»), Bukofzer sentencia que siempre hay notas que «prevalecen de una era». ⁵²

Pero Bukofzer no aclara las condiciones de esa prevalencia, ni el tipo de entidad en el que, hipotéticamente, prevalecerían esas notas. Esta historia de los estilos, por tanto, continúa siendo una mera comparativa de estilos a partir de unos repertorios dados, basada en etiquetas metafóricas incapaces de explicar los cambios históricos. Aun siendo cierto que existiesen esas notas predominantes en el ámbito de una entidad definida, no está en condiciones de explicar por qué son tan importantes. De nuevo, estamos ante un esteticismo, en este caso musical (un *musicologismo*), donde se presupone un peso explicativo (no meramente comparativo) a los estilos, lo cual resulta especialmente inapropiado para entender una gran cantidad de géneros que, como la ópera, desbordan por completo esa hipotética historia de la música entendida como historia de estilos.

Lo más parecido a una explicación histórica que encontramos en su obra es una argumentación idealista de tipo wölffliano. Bukofzer empieza caracterizado el barroco como un conjunto de estilos, en contraposición a

⁵⁰ GEORGE J. BUELOW, «Baroque as a Historical Concept», en *A History of Baroque Music*, p. 2.

⁵¹ MANFRED BUKOFZER, *La música en la época barroca. De Monteverdi a Bach* [1947], trad. de Clara Janés y J. M. Martín Triana, Alianza, Madrid, 1987, p. 13.

⁵² *Ib.*, p. 18.

un Renacimiento que denomina «la última era de unidad estilística», abstracción tan problemática como las wölfflianas. El Barroco sería «la era de la conciencia del estilo»,⁵³ como demostrarían las distinciones de la época entre un *stile antico* y otro *moderno*, uno *gravis* y otro *luxurians*, una *prima* y una *seconda pratica*, o las músicas *ecclesiastica*, *cubicularis* y *theatralis*, según la *Miscelanea musicale* (1689) de Angelo Berardi y otras fuentes del periodo. Bukofzer también considera adecuado tener en cuenta aspectos ideológicos novedosos, como la denominada «doctrina de los afectos», según la cual «el compositor disponía de un conjunto de figuras musicales encasilladas siguiendo la pauta de los mismos afectos y pensadas para representar en música estos afectos», una idea tan ingenua como falsa para la cual no ofrece ninguna prueba. (Los compositores del barroco, por fortuna, emplearon métodos de composición más complejos, más variados y menos rígidos, en absoluto determinados por una teoría artificiosa como la denominada doctrina de los afectos.)

Uno de los pocos rasgos estilísticos que se atreve a citar Bukofzer es el recitativo, que está sacado de contexto y sobrevalorado en cuanto a su novedad, como han demostrado tantos autores, desde Nino Pirrotta hasta Elena Abramov-van Rijk,⁵⁴ representando quizá el momento más clarificador sobre los límites de este enfoque. El estilo recitativo no sólo es insuficiente para explicar el barroco, sino también la historia de la ópera. La ópera («una de las innovaciones más destacadas de la época barroca») es el gran caballo de batalla de la idea del barroco musical, pero también su caballo de Troya. Bukofzer se limita a explicarla apelando a rasgos formales (como «poner música a toda la tragedia»), que nos conducen de nuevo al idealismo: la teoría según la cual los primeros operistas habrían creado sus óperas «basándose en la teoría de que la música debía imitar el discurso». La oposición inventada por Wölfflin entre Renacimiento y Barroco se aplica de manera anacrónica al siglo XVII, como si los padres legendarios de la ópera (desde Girolamo Mei y Vincenzo Galilei hasta Giulio Caccini o Jacopo Peri) se hubieran opuesto *de facto* a la música renacentista, como mostrarían sus críticas a la música polifónica. Pero hoy sabemos que los autores citados conocían la historia de la música de manera muy limitada y se oponían (más retóricamente que otra cosa) a ciertos estilos de su propia época,⁵⁵ heredando de los siglos anteriores

⁵³ *Ib.*, p. 19.

⁵⁴ Véase ELENA ABRAMOV-VAN RIJK, *Parlar cantando. The practice of reciting verses in Italy from 1300 to 1600*, Peter Lang AG, International Academic Publishers, Ben, 2009; *IB.*, *Singing Dante: The Literary Origins of Cinquecento Monody*, Ashgate, 2014.

⁵⁵ Tanto Girolamo Mei como Vincenzo Galilei, en quien se basan los primeros libretistas y músicos de las *favole* florentinas, repiten la opinión vertida por Tinctoris en su *Liber de arte contrapuncti* (1477) cuando afirmaba que «no existe una sola composición que haya sido escrita con anterioridad a los últimos cuarenta años que sea considerada por los eruditos como merecedora de ser interpretada» (cit. en ALLAN W. ATLAS, *La música del Renacimiento*, trad. de Juan González-Castelao, Akal, Madrid, 2002, p. 276). Cf. GIROLAMO MEI, *Letters on ancient and modern music to Vincenzo Galilei and Giovanni Bardi: a Study with Annotated Texts*, ed. Claude V. Palisca,

tantos rasgos artísticos (teatrales, musicales, poéticos, etc.) que sería imposible resumirlos aquí, como sabe cualquier estudioso de la ópera diecisietesca.⁵⁶ Este es uno de los puntos clave, pues Bukofzer no parece encontrar, en su primera justificación del término, tan ligada a la ópera, más ejemplos para definir el estilo barroco que una mezcla de técnicas (el recitativo) y teorías (las *ideas* de un grupo de florentinos), de reducido valor explicativo.

Bukofzer también recurre a la comparación de Renacimiento y Barroco para enumerar algunas posibles novedades técnicas como rasgo explicativo del estilo, pero el resultado es igualmente limitado. Además del bajo continuo, introducido por Riemann, Bukofzer se refiere a una armonía basada en acordes (con su sistema de jerarquías y la aparición de nuevos acordes, como el acorde de séptima en tiempo fuerte y sin preparación), una insólita libertad melódica, un nuevo tratamiento de la disonancia, un ritmo armónico menos restringido, mayor ámbito y cromatismo de las voces, una nueva polaridad bajo/soprano como esqueleto de la composición, la eventual desaparición del *tactus* (e. g., el *senza batuta* de Monteverdi), el estilo *concertato* o la cristalización de una composición idiomática según instrumentos y timbres, con la consiguiente transferencia (eventual) de «idiomas». Muchas de estas características pueden ser útiles para describir una parte de la música considerada canónica del periodo, pero Bukofzer no explica —ni puede hacerlo, desde su posición formalista— la razón de ese «canon». Además, algunas características son aplicables a otros periodos, autores u obras, otras sólo son aplicables a ciertas obras y no a otras, y en todos los casos habría que concretar otros muchos aspectos (políticos, ideológicos, institucionales, etc.). Finalmente, todo esto sigue siendo más una enumeración de novedades dispersas que la explicación de un estilo o la prueba de que el estilo sea lo esencial. El propio Bukofzer cita obras para tecla de Bach que no cumplen con el concepto de bajo continuo y reconoce que la idea del *senza batuta* vale para unos casos, pero no para otros.

Por otra parte, este tipo de análisis tiende a confundir lo específico con lo esencial. Bastaría pensar en el caso de la ópera. Al centrarse en aspectos notacionales, Bukofzer olvida otras facetas del género, donde no sólo confluyen motivos musicales y literarios ajenos al estilo recitativo, sino también teatrales, dramaturgicos, coreográficos, escenográficos, etc., a los que habrían de añadirse los motivos rituales, políticos, religiosos, sociales, festivos, etc., sin los cuales la historia de la ópera resulta incomprensible. En nombre del estilo, la ópera parece quedar reducida a una de sus partes (la música), y dentro de ella a otra de sus partes (la partitura). Esto es problemático incluso desde una perspectiva técnica, cuando la recitación musical depende de unos actores y de toda una

Neuhausen-Stuttgart, American Institute of Musicology, 1977; cf. VINCENZO GALILEI, *Dialogo della musica antica, et della moderna*, Giorgio Marescotti, Fiorenza, 1581.

⁵⁶ Baste citar NINO PIRROTTA, *Li due Orfei. Da Poliziano a Monteverdi*, Einaudi, Torino, 1975.

tradición de recitación donde lo musical y lo literario se entremezclan, y donde resultan esenciales otros muchos aspectos, como la vocalidad o la gesticulación.

La elección de novedades canónicas elegidas por Bukofzer también resulta cuestionable. Sólo una mirada anacrónica de la historia de la ópera, que anticipase el éxito posterior del género, podría tomar la ópera como un género canónico en el siglo XVII. Su carácter excepcional durante la primera mitad del siglo XVII le impidió tener una gran incidencia estilística en todo un periodo musical, aunque sin duda pudiera influir por otros medios. El porcentaje que supone la ópera, donde apenas existieron figuras canónicas, respecto a la práctica musical del siglo XVII es tan ínfimo que no se podría representar sin varios ceros a la izquierda.⁵⁷ Lo que explica la importancia de la ópera, históricamente hablando, no es sólo lo que tiene de musical. Hay que acudir necesariamente a motivos de tipo político, religioso y académico.

Por supuesto, que Bukofzer se limite a ofrecernos una catalogación de novedades no significa que su libro carezca de utilidad. El propio éxito de su obra merece una explicación histórica, que seguramente esté en el uso del término (*finis operis*) para destacar rasgos canónicos de cierto repertorio, según criterios anacrónicos asimilados por los estudiosos de un presente dado. Una virtud práctica de este tipo de manuales es que los lectores puedan memorizar ciertas características que, en determinados periodos, van a predominar entre las obras de los autores conocidos en su presente, sirviendo para entender el estilo de esas obras. Si uno consigue evitar la ilusión de que esas obras se han engendrado las unas a las otras sin más intermediarios, este tipo de manuales son inofensivos.

34

BLUME, PALISCA, BUELOW, HILL, TARUSKIN: ¿BAJO LA SOMBRA DE BUKOFZER? En 1967, Friedrich Blume publicó su *Renaissance and Baroque Music*, donde realizaba por primera vez una genealogía del concepto. Allí reconocía que aún no se había superado su uso peyorativo, que lo hacía especialmente inadecuado,⁵⁸ aunque lo seguía aceptando como concepto estilístico aplicable a todo el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, en la medida en que ese estilo serviría para expresar una

⁵⁷ Véase LORENZO BIANCONI, *Il Seicento*, EDT, Torino, 1991, p. 176. Bianconi se equivoca respecto al número de óperas, como probaré próximamente en mi tesis doctoral, titulada *El nacimiento de la ópera. La legitimidad musical de la Edad Moderna*. El número de óperas considerado en los catálogos ha de duplicarse o, incluso, triplicarse, pero aun así sigue siendo un número reducido desde una perspectiva puramente cuantitativa, sin perjuicio de su importancia cualitativa (por ejemplo, política).

⁵⁸ FREDERICK BLUME, *Renaissance and Baroque Music*, New York, Norton & Company, 1967: «in the common parlance of all languages it is associated with a pejorative implication of the abnormal, eccentric, or exaggerated and in this sense is applicable to the most multifarious activities and expressions of mankind. This is probably why the word has remained liable to lose the character of a scientifically definite term in style history, slipping into the vaguer terminology serving psychic and spiritual tendencies, and why no limits have been set to its arbitrary application to music» (p. 85).

nueva época, que en todas las artes habría encontrado «the same spiritual disposition», lo que denomina en pose hegeliana «the spirit of the age».⁵⁹

Blume pretende negar el método de Wölfflin, sosteniendo que no puede encontrar notas comunes en las diversas artes barrocas, opuestas al Renacimiento. Pero su definición de un espíritu común, donde todas las artes obedecerían a «the same impulses» o «the same psycho-spiritual needs»,⁶⁰ le lleva a una posición casi idéntica en cuanto a sus presupuestos. El Barroco sería una especie de intensificación del Renacimiento, en lugar de su oposición, que haría mayor hincapié en la expresión, el texto, los afectos, la retórica. Blume admite que las dos épocas se superponen y que no todo en el Barroco fue «barroco», lo que hace un tanto incoherente su posición. Aunque ofrece muchos ejemplos para argumentar su postura, su análisis no pasa de ser otra catalogación de notas de obras canónicas, donde constatamos la obviedad de que algunos compositores hacían cosas que antes no se habían hecho. Pero no encontramos ninguna justificación de ese espíritu del tiempo, ni mucho menos una explicación histórica sobre el uso de una categoría unitaria para la música del periodo.

El americano Claude V. Palisca fue otro de los autores que intentaron definir el barroco con cierto detalle, manteniendo *grosso modo* la misma posición durante los años ochenta y noventa del siglo XX.⁶¹ El autor argumentaba la utilidad explicativa del concepto «barroco» para el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, no por razones musicales, sino más bien teóricas, en sintonía con el enfoque wölffliano ya desarrollado por Blume. Palisca se refiere a una «fuente» previa a los estilos, un «ideal común» que, si bien no supondría *eo ipso* la existencia de unos estilos determinados, sí explicaría los *cambios* en dichos estilos. Palisca insiste sobre todo en la teoría de los afectos, pero ese ideal común también estaría marcado por el humanismo, las ciencias experimentales, la Contrarreforma (a la que, sin embargo, resta importancia) y el mecenazgo, en virtud del cual «music shares with the other arts a common source for stylistic change and continuity». Tras explicar ese marco común, Palisca concluye lo siguiente:

Thus the two centuries between roughly 1540 and 1730 can legitimately be considered an artistic era united by a common ideal, and, if one must find a word for it, 'Baroque' is defensible as a designation. Adoption of the term should not obscure the fact that there is no unity of either idiom or creative directions in this period.⁶²

⁵⁹ *Ib.*, p. 94 y p. 96.

⁶⁰ *Ib.*, p. 98.

⁶¹ Palisca ha tratado el asunto en tres lugares principales: «Barock», *Handwörterbuch der musikalischen Terminologie*, 14 (1986-7); «Baroque as a Music-Critical Term», en C. GEORGIA (ed.), *French Musical Thought, 1600-1800*, UMI, London, 1989, pp. 7-22, y «Baroque», *Grove Music Online. Oxford Music Online. Oxford University Press*. (En Red: 14 de Marzo de 2016.) Nos referiremos a continuación a este último artículo.

⁶² *Ib.*

Palisca es más meticuloso que Bukofzer, pero termina definiendo el barroco a partir de la misma serie de novedades. El marco teórico común, que denomina también «common underlying conditions», expresa a veces «uncanny resemblances», entre las que cita el bajo continuo, el deseo de prolongar la expresión de las pasiones, la renovación melódica, ritmos fundados en la danza y el discurso, una textura donde sobresalen las voces agudas y donde ha de haber voces de relleno, y la existencia de tres estilos y dos prácticas con funciones distintas. Palisca no explica cómo esas condiciones subyacentes determinan los cambios estilísticos, que llega a considerar como «homogéneos». En sus textos, de hecho, delata una cierta inseguridad:

Generalizations of this kind are charged with oversimplifications and admit of abundant exceptions. But there is enough truth to them to make an observer from the vantage point of the 21st century comfortable with the proposition that the period from the late 16th century to 1730 knew some continuity and homogeneity, and that the period might for practical purposes be summed up in a word, 'Baroque'.⁶³

36

Aunque Paliska no detalla cuáles son esas razones prácticas, su apelación al siglo XXI sugiere algo parecido a lo que hemos mantenido anteriormente. Los manuales sobre el barroco pueden servir para ayudar al lector a memorizar una serie de convenciones generales, útiles para entender cierto repertorio, pero nada garantiza su valor explicativo. Llamar «barroco» al estilo de todas las obras, autores, escuelas y países diversos entre 1600 y 1730, sigue siendo problemático. No sólo se sobredimensiona el papel de algunas características formales sobre otras, sino que se exagera la importancia del estilo para explicar la historia del arte.

Dejando de lado a otros autores, cuyas aportaciones no suponen grandes diferencias respecto a lo visto hasta ahora,⁶⁴ la aparición del término en *A History of Baroque Music* (2003) de George J. Buelow, termina de aclarar los motivos sociológicos por los cuales, a pesar de las dificultades, la idea de «Barroco» sigue siendo utilizada. Buelow reconoce de un modo radical el vacío (decorosamente llamado «neutral») del concepto en lo que se refiere a los estilos musicales, pero aun así decide

⁶³ *Ib.*

⁶⁴ E. g., CURTIS PRICE (ed.), *The Early Baroque Era. From the late 16th century to the 1660s*, Prentice Hall, New Jersey, 1994, para quien «on of the eighteenth-century meanings of 'Baroque' -bizarre, irregular, uneven- does aptly describe much of the second practice repertory» (p. 2); JULIE ANNE SADIE (ed.), *Companion to Baroque Music*, afirma que «suscribes to the boundaries traditionally set for this period of music, namely the years 1600-1750, which embody -though not exclusively- the age of the basso continuo, symbolized by the birth of opera in Florence at the outset and the death of J. S. Bach at the close» (p. xv)

mantenerlo por tratarse de una convención «inevitable», junto a otras etiquetas análogas:

Clearly, 'baroque' has lost any specific style-relevant meaning for music. Nevertheless, the retention of the term seems unavoidable in its companionship with the other period designations, Medieval, Renaissance, Classic, and Romantic [...] Throughout this book, 'Baroque' will be employed frequently to identify the general historic period, but as a term it must be considered style neutral, for a period beginning in the later decades of the sixteenth century, encompassing the seventeenth century, and overlapping and dying out in the developing stages of music in the eighteenth century.⁶⁵

Tampoco Buelow explica, dada la reconocida neutralidad estilística del concepto, por qué es inevitable utilizarlo, pero significativamente acude una vez más, siguiendo la estela de Bukofzer y Palisca, a una mezcla entre teoría, conceptos estilísticos y contexto político-social, cuyas conexiones siguen sin aclararse. Aunque Buelow mantenga en su obra que los estilos no tienen capacidad explicativa, y aunque asegure mantenerla por motivos pragmáticos, su necesidad de apelar a esos rasgos comunes delata una deuda con los autores del pasado.

De manera aún más evidente, John Walter Hill propone en *La música barroca* (2005) «un principio unificador que descansa más sobre las dimensiones social, política y cultural, y menos sobre las características estilístico-musicales», reconociendo que ha utilizado el término «barroco» por razones editoriales.⁶⁶ Sin embargo, la idea de Barroco de Wölfflin y Bukofzer sigue apareciendo en sus páginas, como muestra esa idea de un «principio unificador». La conclusión de Hill es que la «conexión entre la concepción retórica de las artes y sus usos ayuda a explicar la posición dominante de la nobleza y su ideología monárquica en la cultura del siglo XVII» y que «estos factores, más que cualquier otro conjunto específico de criterios estilísticos, son los que definen el periodo barroco en música y en otras artes».⁶⁷ Aunque Hill haya acentuado la limitación del término desde una perspectiva estilística, su idea del barroco musical permanece en lo esencial, al defender la visión de la época desde una perspectiva unívoca.

El problema de esta perspectiva está en la imposibilidad de asumir la cantidad ingente de principios propios de cada periodo histórico, algunos conectados entre sí y otros desconectados, muchos de ellos enfrentados y contradictorios entre sí. Denominar «barroco» a los años comprendidos entre 1580/1600 y 1730/1750, aunque sea como una pura

⁶⁵ GEORGE J. BUELOW, «Baroque as a Historical Concept», en *A History of Baroque Music*, p. 3.

⁶⁶ JOHN WALTER HILL, *La música barroca*, trad. de Andrea Giráldez, Akal, Madrid, 2010, p. 14. A continuación aclara que «respetando la familiaridad, y en conformidad con los títulos de los volúmenes anteriores de esta colección, hemos optado por mantener el título más tradicional de *La música barroca*» (p. 15).

⁶⁷ *Ib.*, p. 35.

convención, aceptando la existencia de «un principio unificador», puede servir para reconocer las limitaciones estilísticas de la idea de barroco, pero no sus limitaciones históricas y filosóficas. Por eso podemos concluir que Hill sigue participando de los esquemas idealistas de Wölfflin asimilados por Bukofzer y Paliska.

El caso más significativo de los últimos tiempos lo encontremos en la famosa *History of Western Music* (2010) de Richard Taruskin, que no sólo niega como Buelow la posibilidad de definir un estilo que merezca el apelativo de barroco, sino que incluso rechaza el uso del concepto, tanto desde una perspectiva estilística como histórica, negando que sirva siquiera como una convención. A pesar de ello, caracteriza el siglo XVII y la primera mitad del XVIII como «the period of the *basso continuo*»,⁶⁸ que no es más que la vieja idea de Riemann, a la que han acudido todos los historiadores del barroco desde Bukofzer. El caso de Taruskin es quizá uno de los ejemplos más claros que se pueden encontrar en la bibliografía musical de cómo una idea, incluso cuando su término (en este caso, «barroco») ha desaparecido, puede seguir funcionando bajo otra etiqueta («el periodo del bajo continuo») igualmente ingenua.

CONCLUSIONES Y NUEVAS HIPÓTESIS. Por todo lo dicho, no parecen existir razones de peso para mantener el término «barroco», como en parte han ido asumiendo, con mayor o menor contundencia, diversos autores. Wendy Heller ha reconocido en *Music in the Baroque* (2014), que «of all the periods in Western music history, the one conventionally known as the Baroque [...] is perhaps the most full of contradictions»,⁶⁹ aunque significativamente sigue teniendo problemas para deshacerse del término. Álvaro Torrente, en su edición sobre *La música en el siglo XVIII* (2016), subraya sus limitaciones para la música española.⁷⁰ A pesar de todo, la crítica del concepto sigue siendo crucial en el presente, pues su uso ha continuado creciendo en los últimos años,⁷¹ sin que la neutralización de su

⁶⁸ Véase el Prefacio de RICHARD TARUSKIN, *Music in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: The Oxford History of Western Music*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

⁶⁹ WENDY HELLER, *Music in the Baroque. Western Music in Context*, New York, WW. Norton and Company, 2014, p. xvii.

⁷⁰ ÁLVARO TORRENTE (ed.), *La música en el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 2016, pp. 35-6.

⁷¹ Por limitarnos a los monográficos de los últimos quince años, véase TIM CARTER, *Music in late Renaissance & Early Baroque Italy*, Batsford, Londres, 1992; CURTIS PRICE (ed.), *The Early Baroque Era*; GEORGE J. BUELOW (ed.), *The Late Baroque Era. From the 1680s to 1740*, Prentice Hall, New Jersey, 1993; FREDERICK HAMMOND, *Music & Spectacle in Baroque Rome: Barberini Patronage Under Urban VIII*, Yale University Press, Yale, 1994; JULIE ANNE SADIE (ed.), *Companion to Baroque Music*; JOHN WALTER HILL, *Baroque Music: Music in Western Europe, 1580-1750*, Norton, 2005; RICHARD TARUSKIN, *Music in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*; JOSEPH P. SWAIN, *Historical Dictionary of Baroque Music*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2013; DAVID SCHULENBERG, *Baroque*, Oxford University Press, Oxford, 2014. En los últimos años se han publicado varios libros sobre una supuesta «estética musical del barroco», firmados por David Whitwell: *Aesthetics of Baroque Music in Italy, Spain*,

cariz estilístico haya supuesto una comprensión de sus implicaciones históricas y filosóficas. Baste citar el caso de *Music of the Baroque* (2015) de Susan Lewis Hammond, que tras realizar una breve historia del concepto vuelve a acudir a la vieja catalogación de novedades, confundiendo el análisis comparativo con una explicación histórica.⁷²

Por todo ello, parece que la concepción polémica y comparativa del barroco sigue siendo útil para entender las demás. Como hemos visto, desde el segundo tercio del siglo XVIII, apelar al barroco ha sido una forma de destacar un estilo de forma polémica o comparativa, concebido por oposición a otro estilo, en general apelando de manera explícita a un principio unívoco que define todo un periodo por su distinción con épocas pasadas o futuras. Incluso Taruskin, uno de los pocos en negarse a utilizar el concepto, parece limitarse a sostener que, antes del siglo XVII, el bajo continuo no era significativo, como si bastase una novedad para definir ciento cincuenta años de historia de la música. En el fondo, seguimos anclados en el uso metafórico de las primeras polémicas operísticas.

the German-Speaking Countries and the Low Countries (2013), *Aesthetics of Baroque Music in England* (2013), *Aesthetics of Baroque Music in France* (2013).

⁷² La autora enumera las siguientes «important innovations»: «the invention of opera, the transformation of the polyphonic madrigal into solo and ensemble settings with instruments, the rise of solo singing, and a greater focus on natural declamation and expressing the meaning of the words. We see as well a shift towards chordal harmony, a freer treatment of dissonance, and a gradual disintegration of the modal system as composers begin to understand and exploit harmonic progressions in terms of what we call functional harmony» (SUSAN LEWIS HAMMOND, *Music of the Baroque: History, Culture, and Performance*, Routledge, 2015, p. 3).



LA TRIPLE NATIVIDAD

UNA LECTURA DE LOS SERMONES JUVENILES DE NICOLÁS DE CUSA

GRETA VENTURELLI

Fecha de recepción: 18-04-2017
Fecha de aceptación: 28-04-2017

Resumen: Este artículo tiene por objeto el análisis del tema de la triple Natividad en los sermones juveniles de Nicolás de Cusa, alias el Cusano. Dicha temática, que representa una cuestión central en la cristología del autor, se encuentra presente especialmente en los sermones compuestos entre 1430 y 1440-44. El tema en cuestión es presentado de acuerdo con un examen de la naturaleza triple de la Natividad: en primer lugar, se avanza una explicación introductoria al tema de la Natividad en los sermones de Nicolás de Cusa, para abordar a continuación un análisis específico sobre la creación eterna (*aeterna nativitas*), sobre la encarnación (*temporalis nativitas*) y sobre la filiación divina (*spiritualis nativitate*), respectivamente. Por último, se trazará un breve balance de la génesis, desarrollo y destino de la triple Natividad en el pensamiento del Cusano.

Abstract: *This article aims to analyze the theme of the triple Nativity in the youth sermons by Nicholas of Cusa, also known as Cusan. This theme, which represents a central issue in the author's Christology, is present especially in the sermons composed between 1430 and 1440-44. The theme in question is presented in accordance with an examination of the threefold nature of the Nativity: first, an introductory explanation of the theme of the Nativity is advanced in the sermons by Nicholas of Cusa, to then address a specific analysis on the eternal creation (*aeterna nativitas*), respectively. Finally, a brief balance will be drawn of the genesis, development and destiny of the triple Nativity in Cusano's thought.*

Palabras clave: Natividad, Padre, Palabra, Dios, Hijo.

Keywords: *Nativity, Father, Word, God, Son.*

Este artículo tiene por objeto el análisis del tema de la triple Natividad en los sermones juveniles de Nicolás de Cusa, *alias* el Cusano⁷³. Dicha temática, que representa una cuestión central en la cristología del autor⁷⁴, se encuentra presente especialmente en los sermones compuestos entre 1430 y 1440-44. El análisis que propone parte del presupuesto de la recalificación del valor filosófico de los sermones⁷⁵, a los que se les atribuye un carácter de autonomía textual y conceptual, sin excluir la posibilidad de integrar en la lectura, si fuera oportuno, los escritos filosóficos y religiosos.

En este trabajo el tema en cuestión se presenta de acuerdo con un examen de la naturaleza triple de la Natividad: a continuación se

⁷³ Nicolás de Cusa (*alias* Nicolás Cusano) nace en Kues, diócesis de Tréveris, en la rivera del río Mosella, en 1401. Formado, en primer lugar, en la Universidad de Heidelberg y, sucesivamente, en la de Padua y Colonia, y especializándose en Derecho Canónico, Teología y Filosofía, llegó a ser miembro del concilio de Basilea. Involucrado en el enfrentamiento entre el concilio y el Papa, además de en el intento de reunificar las iglesias (griega y latina), se dedica especialmente a la reflexión teológico-filosófica a partir de su viaje de vuelta de Constantinopla (1438), que culmina con la elaboración y publicación de su primera obra afamada, *De docta ignorantia* (1440). Una vez convertido en obispo de Bresanona en 1450, se ve envuelto en un enfrentamiento con el Duque Segismundo de Austria, que le obliga a retirarse a Roma hasta su muerte, acaecida en Todi el 11 de agosto de 1464. Entre sus principales obras filosóficas se recuerdan, aparte de *De docta ignorantia*, *De coniecturis* (1440-45), *gli Opuscula* (1440-1149), *i quattro libri dell'Idiota* (1450), *De pace fidei* (1453), *De visione dei* (1453), *De possess* (1460), *De non aliud* (1461), *De venatione sapientiae* (1462), *De ludo globi* (1463). (Cfr. Santinello G., *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma – Bari 2008VI).

⁷⁴ Cfr. K. REINHARDT, *Jesus Christus Herz des cusanischen Theologie*, in K. Kremer und K. Reinhardt (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues 1401 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26 Mai 2001*, MFCG 28, Paulinus, Trier 2003, pp. 165-187.

⁷⁵ Wilhem Dupré se atribuye el mérito de haber enfatizado el carácter filosófico de las predicaciones. Al pensar en el momento de la homilía es oportuno considerar, según Dupré, no exclusivamente la filosofía de vida de cada fiel, sino también y sobre todo, la figura del predicador, que opera desde su interior, incorporando reflexiones de naturaleza filosófica con vistas a la mejor ejecución posible de su propia tarea. Tales profundizaciones filosóficas, que forman parte de una tradición teológica de larga historia, se encuentran en los textos de los predicamentos del Cusano, estos no solo respiran del espíritu del pensamiento del Cusano, sino que lo penetran explicando concretamente la experiencia posible. Por desgracia, reconstruir la historia y el desarrollo de esta influencia resulta arduo, tanto que al colocar el acento sobre la problemática de la relación subsistente entre las prédicas y los textos filosóficos, se alimenta la cuestión inherente a la relación de precedencia y derivación. Dada la dificultad aparejada al eventual intento de reconstruir los influjos de las obras de Nicolás de Cusa, a la pregunta planteada es posible responder, sostiene Dupré, tras una profundización tanto del uso de los modelos de las prédicas empleadas para el tratamiento de temas filosóficos comunes a los escritos, como del carácter filosófico de los textos religiosos consultados y mencionados en el curso de su actividad y predicación; y es así que en el respeto de la “Regeln der Koinzidenz” Dupré se mueve entre los textos como haciendo de la coincidencia el fundamento de su análisis. (Cfr. W. Dupré, *Die Predigt als Ort der Reflexion*, in K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues al Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 79-104).

presenta un párrafo introductorio al tema de la Natividad en los sermones de Nicolás de Cusa, tres párrafos específicos —sobre la creación eterna (*de aeterna nativitas*), sobre la encarnación (*temporalis nativitas*) y sobre la filiación divina (*spiritualis nativitate*), respectivamente— y, por último, un párrafo final destinado a trazar un breve balance de la génesis, desarrollo y destino de la triple Natividad en el pensamiento del Cusano.

I. LA TRIPLE NATIVIDAD. El tema de la triple Natividad de Cristo siempre ha sido objeto de interés por parte del mundo cristiano. Ya San Agustín se preguntó sobre la naturaleza y significado de la naturaleza tripartita de la creación del Hijo de Dios: la creación eterna (*aeterna nativitas*), la encarnación (*temporalis nativitas*) y la creación divina (*spiritualis nativitas*). La comprensión de la tripartición de este único nacimiento supone aclarar tanto la cuestión de la naturaleza, ya trinitaria, ya histórica, de la figura de Cristo, así como las condiciones de posibilidad que ofrece el Hijo al renacimiento espiritual de la humanidad.

El joven Nicolás de Cusa no deja de hacer frente a esta temática⁷⁶, que es uno de los temas principales de los llamados sermones juveniles, compuestos entre 1431 y 1440 a 1444. La articulación y sistematización de los mismos da como resultado el *Sermo XXII, Dies Sanctificatus* (Augsburgo, 25 de diciembre de 1440), del que citaremos un fragmento con vistas a comprender cómo la naturaleza triple de la Natividad es asumida como modelo para la división estructural y conceptual de los mismos sermones en tres.

42

Quiero hablar brevemente sobre estas tres especies de nacimientos [declara de Cusa]. En la primera parte del sermón, dirigida a los más doctos, hablaré de la creación eterna del Hijo, para ilustrar en alguna medida el pasaje correspondiente en el Evangelio de San Juan. En la segunda parte, destinada a la gente común, voy a hablar del nacimiento temporal, para que todo el mundo entienda el pasaje del Evangelio en que se trata. La tercera parte, se dedica a los contemplativos, para comprender plenamente el final del prólogo del Evangelio en el que se dice: "Les dio el poder"⁷⁷.

A partir de este enfoque se derivan implicaciones estructurales y de contenido muy precisas. Es reseñable que, permaneciendo dentro de la tradición medieval, el Cusano estructura sus sermones, exponiendo desde el principio el tema que será presentando y las subdivisiones del

⁷⁶ Ha sido puesto de manifiesto que el Cusano se basó en las lecturas de los textos San Agustín, de San Ambrosio, de San Víctor Hugo y San Bernardino de Siena, así como de San Ambrosio, de Hugo de San Víctor y San Bernardino de Siena, así como del Maestro Eckhart. (Cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder Freiburg, Friburgo 1956, pp.33-34).

⁷⁷ N. DE CUSA, *Sermo XXII. Dies Sanctificatus* (1440), 6, 1-9, p.679.

sermón⁷⁸. En este caso, los sermones desarrollados en torno al tema de la Natividad presentan, en relación con el tratamiento, una enunciación sintética de los tres aspectos del nacimiento así como también la secuencia con que se seguirán. De una lectura exhaustiva se deduce, sin embargo, que algunos de los sermones no han sido completados: la ausencia de un desarrollo pleno e integral de la cuestión, a pesar de lo que ha sido mencionado⁷⁹, ha puesto sobre el tapete el carácter incompleto de las homilías. En atención al contenido, no obstante, se puede apreciar que el tema principal es tratado en relación con el valor simbólico de la naturaleza de las tres misas celebradas con ocasión de la Natividad. En palabras de Cusa:

[...] el nacimiento eterno, en su profundidad, se oculta incluso a la mente más aguda, pero se representa en la misa de medianoche⁸⁰, y se menciona en nuestro texto con las palabras "día santo". El segundo nacimiento [...] se indica mediante la misa de la aurora con las palabras "Ha amanecido para nosotros." El tercer nacimiento [...] se indica mediante la misa del día de Navidad, como el nacimiento de nuestra salvación y en nuestro texto se menciona con las palabras: "Venid, adoremos"⁸¹.

⁷⁸ En general, se observa que la estructura de las homilías del Cusano sigue, aunque con libertad, el esquema fundamental de la predicación medieval. Este comprende "la indicación del tema, en general sugerido por un pasaje de la Biblia, el Misal y el Breviario; la invocación de la ayuda divina; la introducción al tema; la división del sermón; la discusión de las diversas partes con extensas citas de la Biblia, los Padres, predicadores y escritores de la Iglesia y de los grandes filósofos; la conclusión que recoge las consecuencias para la vida personal, con referencias a ejemplos prácticos extraídos de la historia, las leyendas y la vida cotidiana; la oración apropiada para el sujeto "(Gaia, P. , *Introducción*, en de N. DE CUSA, *Sermón del Padre Nuestro*, P. Gaia (eds), Società editrice internazionale, Turín 1995, p.12).

⁷⁹ Los sermones, destinados a la oralidad y una circulación discreta y limitada entre amigos y hermanos —y no a su transcripción—. (Cfr. L. MANNARINO, *Introducción*, en de Cusa, N. *Il Dio nascosto*, Mannarino, L. (ed.), Laterza, Roma-Bari 1995, pp.XXVI-XXVII), eran a menudo apuntes en lengua latina, destinados a ser utilizados como esquemas y trabajos preparatorios en una redacción más detallada del sermón, escrita en latín —para el clero o para un público especialmente culto— y declamado en alemán, tanto en el dialecto Franco mosellano, como en el dialecto bávaro-austriaco para la comunidad de los fieles. De Cusa poseía, pues, un surtido conjunto de esquemas, notas y esbozos, una suerte de colección de materiales sobre diversos temas. Pío Gaia precisa que durante el viaje a Alemania (1450-1452) como legado papal, el cardenal "siempre llevaba este cuaderno de esquemas en latín que utilizaba, en función de las circunstancias para pronunciar distintos sermones en alemán" (P. Gaia, *Introducción*, cit., p. 13), que a través de una elaboración personal y ajustada a las condiciones específicas, otorgaba al sermón gran vitalidad carácter y eficacia, que por desgracia no se puede apreciar, sino solo intuir.

⁸⁰ Misa del gallo. Nota de la traductora.

⁸¹ N. DE CUSA, *Sermo XXII*, 5, 2-14, p. 679.

Como Rudolf Haubst precisa⁸², no sólo las tres celebraciones eucarísticas se corresponden directamente con los tres aspectos de la Natividad, sino que remiten al sistema gnoseológico de Nicolás de Cusa que las sustenta. De esto se deduce que la primera misa tiene lugar en la noche oscura, dada la incapacidad de las facultades humanas para comprender a Dios, que es lo inefable; la segunda se celebra en la madrugada, entre la oscuridad y la luz, de acuerdo con la naturaleza divina y humana de Cristo; por último, la tercera tiene lugar en la claridad del día, porque Cristo está en nosotros por la fe y la magnificencia de la vida futura⁸³. En otras palabras, la celebración de la creación eterna corresponde al *status* oscuridad que caracteriza a las facultades cognitivas humanas, que deben ser liberadas del estado de ignorancia mortal *post lapsaria*. Las otras dos tratan el tema de la luz, o más bien, de la persona de Jesucristo en su temporalidad, que representa la región terrenal de la *ratio humana*. Esta facultad se dedica a la investigación del mundo teofánico, en espera del punto de llegada eterno y espiritual que el tiempo de la encarnación representa, para finalmente abordar la filiación. La razón se alza, abandona el nivel especulativo de su conocimiento para confiarse a la región del intelecto (*intellectus*), junto al jardín edénico de la verdad, sede de la luz suprema que se irradia a los que llegan al final de su camino a la salvación.

Esta primera consideración muestra, desde el principio, la densidad filosófica de los sermones —que remiten a toda la base conceptual que Nicolás de Cusa desarrolla especialmente de 1438⁸⁴—, atribución que no carece de problemas. Esta filosofía, de hecho, cuestiona la funcionalidad de los mismos sermones durante la celebración de la misa, ya que sería impensable que un contenido como el que aquí se presenta se exponga al

⁸² Cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, cit., pp.30-32.

⁸³ En palabras de Nicolás de Cusa, «heac tripleax nativitas per tres missas hodiernas signata est: Prima in media obscuritate humanae capacitatis incomprehensibilis divinitatis, secunda in aurora partem habens claritatis et partem obscuritatis secundum naturam divinam et humanam, tertia in die clara, qui Christus non nascitur per “gratiam in praesenti et gloriam in futuro” nisi in claris et mundissimis cordibus. Et taliter illuminati mundo lucem praebent “per gratiam” et fulgebunt “in futuro per gloriam”» (N. de Cusa, *Sermo XI, Verbum caro factum est, et habitavis in nobis* (1431), 2, 14-23); y de nuevo «et quia in tenebris nocturnis, quae humanum intellectum signant, natus est Salvator noster, Deus et homo, et positus in praesepe tamquam faenum ante boves et asinos, inquirimus, quantum possumus, ut si non ut fortes boves ingenio, saltem ut simplices asini hunc angelicum cibum degustemus. Et quia missa illa,

quae circa medium noctis celebratur, signat huius nostri Salvatoris aeternam generationem, quae incomprehensibilis est per tenebras, secunda missa in artu temporalem nativitatem comprehensibiliorem quoad humanitatem signat, et tertia spiritualem, quae per “gratiam in presenti et gloriam in futuro” habetur, sedentes in nocte circa praesepe Salvatoris de hiis tribus, quantum possumus, contemplerur».(N. de Cusa, *Sermo XVI, Gloria in excelsis Deo* (1432-1435?), 5, 5-17).

⁸⁴ Tras el fugaz viaje de la delegación diplomática a Constantinopla, que desemboca en la redacción de *De docta ignorantia* (1440), y la recomendable obra posterior, *De coniecturis* (1443); obras que constituyen los cimientos de la cuestión metafísica y epistemológica.

heterogéneo público que componen los fieles. Nicolás de Cusa responde a estas críticas mostrando que, de hecho, no es un problema: el público está llamado a participar, en función de sus capacidades y en consonancia con el objetivo perseguido personalmente en la comprensión de un mensaje que se presta a la estratificación sensible de los diferentes niveles de los oyentes⁸⁵.

Después de estas precisiones preliminares, es posible penetrar en el tema en cuestión, procediendo en este orden: de la generación eterna a la filiación divina, a través de la encarnación, según una lectura transversal y sinóptica de los sermones juveniles, completada, en su caso, con otras obras del Cusano.

II. DE AETERNA NATIVITATE. La generación eterna de la Palabra (*aeterna nativitas*), asociada a la reflexión sobre la Trinidad, es el primer aspecto de la Natividad a ser celebrado, como lo demuestran los siguientes sermones: *Sermo XI*, *Sermo XVI* y *Sermo XXII*. De la lectura de estos se observa que las primeras dos homilias, XI y XVI, son muy similares: ambas abordan el tema en términos de la relación trinitaria, tomando como guía el principio de *omnis distinctio essentialiter est realis, et non Conversio*, que fundamenta la diferencia personal y no esencial de las personas divinas. En la misma línea se presenta el *Sermo XXII* que reitera el problema a la luz de una comparación rigurosa con el *De Trinitate* de San Agustín, de la cual surge la adquisición de una perspectiva matemática y la consiguiente asunción de un nuevo léxico: *id*, *idem* y *identitas*, que expresan ahora las tres personas de la Trinidad.

En el *Sermo XI*, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (1431), Cusano se dirige a los devotos llamados a regocijarse con la Natividad del Señor, anunciando su nacimiento. Para abordar la cuestión, el Cusano comienza analizando el término utilizado para designar al Hijo, la Palabra (*Verbum* en latín). Se trata de una palabra -como, -son, que se

⁸⁵ Cuando se trata de la sustancia teológica del discurso, de Cusa no admite concesiones a la audiencia. No le han faltado críticas por ello. Es en el *Sermo CCLXXIV, Loquimini ad petram coram eis* (1457) donde se defiende de las acusaciones de ser excesivamente intrincado recurriendo a un ejemplo bíblico: del mismo modo que los también aquellos que han criticado al Cusano se habían sorprendido de la forma en que se dirigía a los fieles. El cardenal se defiende alegando que la única forma de predicar se basa en el mismo principio en que se basa la enseñanza de Cristo, por la que se hace explícita la esperanza de que el oyente es capaz de entender. (Cfr. WA. Euler, *Proclamation of Christ in Selected Sermones from Cusanus, Brixen Period*, en T. M. Izbicki y C. M. Bellitto (eds.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Koninklijke Brill NV, Leiden, Holanda, 2002, pp. 89-103). En este sentido, cabe mencionar a Haubst, que define al Cusano como un predicador 'aristocrático' porque –a diferencia del uso medieval por el que los sermones estaban destinados a despertar emociones en el público– tiene como objetivo informar e iluminar el intelecto, lo que limita 'uso de ejemplos bíblicos, sin que ello implique la renuncia de un sentido dramático, que consistiría en el uso de imágenes alegóricas (Cfr. L. HUNDERSMARCK, T. M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa's Early Sermons on Incarnation*, in T. M. Izbicki and C. M. Bellitto (eds), *op. cit.*, pp. 79-88).

refiere a la naturaleza productiva del Hijo divino, que expresa una producción tanto *ad intra* (generación intratrinitaria) como *ad extra* (la creación). Manteniéndose en el primer aspecto de la producción. Esta generación como una procesión intelectual de la Palabra del Padre implica compartir entre sí la misma naturaleza: la Palabra —necesaria en Dios para que Él pueda saber, "mentalem et intellectualem Verbum a quo se et cetera intellegat"⁸⁶— de Dios Padre a fin de preservar su carácter esencial, y no accidental, resultante de la simplicidad y la inmutabilidad de Dios. La principal diferencia se encuentra, de hecho, ausente en Dios, ya que él no se ajusta a la diversidad de sustancias más que de manera accidental. Dado que no es posible que sea el Hijo un accidente, está claro que hay que admitir la igualdad sustancial y no aleatoriedad de la Palabra. Además, puesto que Dios es increado e infinito, si la Palabra, el principio de todas las cosas, es en Dios, entonces la palabra en sí es increada e infinita, incluso siendo generada por el Padre y a pesar de que su reino sea por definición finito. La razón de esto se encuentra en la unidad de Dios, que es tal que en él no se permite ninguna distinción real o esencial, aunque se concedió la distinción personal y real del Hijo del Padre. En este caso, el principio *distinctio omnis essentialis est realis, et non converso*⁸⁷: hay una distinción real entre las personas, dado que el Padre no es el Hijo, pero no una distinción real entre las esencias.

El argumento que se acaba de plantear se encuentra en el *Sermo XVI, Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (1432-1435?). Aquí siente especialmente el Cusano la necesidad de aclarar que la generación eterna es imperceptible en la vida, por lo que para contemplarla se requiere la elevación del espíritu: los hombres están llamados a esperar y desear exclusivamente la llegada a una clara comprensión de esto, es decir, del conocimiento de "quod Nativitas Filii Dei nihil est quam aliud processus intellectualis Verbi a Deo Patre vel quam divini productio"⁸⁸. Según este proceder del Padre, el Hijo: "non procedit ab essentia divina, cum illa non distinguatur realiter a Filio, cum unaquaque persona sit essentia divina"⁸⁹, por lo que hay dos personas, y no esencias. De ello se desprende el carácter esencial y no accidental del Verbo⁹⁰, no creado e infinito, en el que Dios se entiende a sí mismo y a todo, "cum ergo Deus in su Palabra si et omnia comprehendat, sequitur quod est Verbum res increado, infinito, in tanto que otras cosas que nada quam potest Deus".⁹¹ La Palabra es Dios, por lo tanto, aunque el Padre y el Hijo son dos personas distintas —posición que Nicolás de Cusa confirma remitiendo una vez más al principio de que *omnis distinctio essentialis est realis, et non Conversio*, para defender la distinción formal y

⁸⁶ N. de Cusa, *Sermo XI*, 3, 12-14.

⁸⁷ *Ídem*, 4, 1-2.

⁸⁸ *Ídem*, 6, 9-11.

⁸⁹ *Ídem*, 6, 26-28.

⁹⁰ *Cfr.* N. DE CUSA, *Sermo XI*.

⁹¹ N. DE CUSA, *Sermo XVI*, 7, 8-11.

subsistente personal de la divinidad "et est verum dicere, plures quod res en divinis, scilicet tres personae sunt un essentia"⁹²—.

Una variación sobre el tema se ofrece, como se ha señalado, en el XXII *Sermo Dies sanctificatus* (25 de diciembre del 40, Augsburgo). En este sermón Nicolás de Cusa alcanza una primera reelaboración de lo que hasta ahora ha afirmado a la luz de la concepción agustiniana trinitaria. Antes de abordar la cuestión en profundidad, el predicador explica, por un lado, cómo la unidad infinita es en la Trinidad y, viceversa, se explicita, por otro lado, la premisa gnoseológica relativa a la imposibilidad de las facultades humanas (razón, imaginación y sentidos) para comprender a Dios sin la fe, en virtud de las enseñanzas de Isaías: "Si no creéis, no comprenderéis"⁹³. Dados estos supuestos de Cusa se acerca al *De Trinitate* de San Agustín, que utiliza los conceptos matemáticos de la unidad, la igualdad y el acceso para explicar la eternidad de las personas trinitarias, a las que no conviene la multiplicidad, que implica *per se* la dualidad, la desigualdad y la división. Los términos utilizados aquí han sido traducidos por "nuestros maestros", es decir, por los filósofos de la escuela Chartres⁹⁴, de la siguiente manera: la unidad del Padre, la igualdad del Hijo y el nexo del Espíritu Santo, con el fin de facilitar la comprensión de la generación de conceptos y derivación, aunque los nombres más apropiados, de acuerdo con el Cusano, son *id*, *idem*, *idemptitas* (esto, mismo, esto mismo). Una vez dicho esto, es posible analizar la creación del hijo a partir del propio concepto de creación, que, mientras que en los seres contingentes consiste en la multiplicación de las entidades como una unidad de repetición, en Dios se lleva a cabo de tal manera que no hay una multiplicación de entidades, sino la repetición de la unidad en sí (dado que una multiplicación, aunque fuera simplemente una duplicidad daría como resultado la producción de una entidad sustancialmente diferente). Por tanto, es evidente que "la unidad multiplicada simplemente por uno no genera sino la igualdad de la unidad, y esto sólo puede entenderse en el sentido de que la unidad

⁹² *Ibidem*, 8, 8-10.

⁹³ *Ídem*, 7,9.

⁹⁴ Desde el platonismo de la escuela de Chartres (especialmente a través del estudio de Teodorico), el Cusano recupera el concepto de *aequalitas*, que –en virtud de su origen aritmético y pitagórico– fue asumido como el fundamento de la especulación trinitaria, dado que así evita "la antigua dificultad de la doctrina trinitaria, de que la esencia de Dios que se manifiesta como "triple" puede ser mal interpretada en un sentido numérico" (Beierwaltes W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Reale, G. (introducción), Gatti M. L. (traducción), Vita e Pensiero, Milán, 1991, p. 317). De esta manera, la simple operación matemática, posibilitada por la igualdad, se convierte en el "principio de despliegue atemporal, infratrinitario, de Dios. La "repetición" de su Unidad original, su "automultiplicación" se entiende como movimiento íntimo del ser de Dios, en el que "mantiene" la unidad consigo mismo, *mientras* que en la "segunda" unidad creada "deviene" igual a sí mismo. La relación existente entre la "Unidad" y su "igualdad" solo puede ser de su misma naturaleza, y por tanto solo él mismo 'Igualdad' o "Igualdad" de lo Primero"(*ibid*, pp.316-317).

genera la unidad y esta generación es eterna"⁹⁵; y desde la unidad de la unidad y de la igualdad se deriva necesariamente la conexión. Se trata, en otras palabras, de la relación existente entre el espíritu, la palabra (generada por el espíritu) y el amor o voluntad (derivada de los dos primeros). Esta ejemplificación hace que sea más fácil de entender el mensaje del evangelio para el que "la palabra como concepto de sí misma, es de hecho una imagen que tiene de sí mismo el pensamiento; en ella el pensamiento se representa como objeto pensado"⁹⁶. En este sentido, el Hijo es la Palabra de Dios, la Palabra, la imagen que tiene de sí mismo Dios.

El Hijo es el intelecto en la medida en que constituye la auto-representación del pensamiento mismo en el acto de pensar, el cual, pensando, se constituye y reconoce a sí mismo como objeto y sujeto de su propio pensar⁹⁷. Aquí subyace lo que será posteriormente explicitado en *De aequalitate* (1459)⁹⁸, es decir, la identidad entre el ser y el pensamiento que Nicolás de Cusa recupera de Plotino. De acuerdo con esta relación identitaria "aquello que 'se piensa' y el 'acto pensante' son una cosa, por lo que pensar en el ser de Dios es pensar en sí mismo, en el marco de la autoconsciencia absoluta del Espíritu, como "el propio otro" (*aliud*) siempre reconducido a la propia identidad igual a sí misma (*Idem*)".⁹⁹ Dios es el sujeto pensante, para quien el acto de pensar se refleja en los términos de una doble procesión, *ad intra* y *ad extra*.

La procesión *ad intra* constituye el eterno nacimiento de Cristo, a saber, la autoctisis divina, por la que "ellos [el Padre creador y el Hijo creado] coinciden con su infinita y eterna autoposición intemporal que se explica en la inmanencia de precesión intratrinitaria, que consiste en la 'identidad reflexiva y en la propia diferencia de la absoluta visión divina'"¹⁰⁰. La dinámica trinitaria se configura como una identidad reflexiva informe, bidireccional (se podría añadir), en la medida en que tanto el Padre se refleja en el Hijo, conociéndose, como el Hijo en el Padre, para tener conciencia de sí: "el padre de la creación, de hecho, no puede conocerse como padre si no es en el concepto de su hijo creado, y el hijo no puede saberse hijo, más que en el concepto de su padre creador".¹⁰¹ Con el fin de que ambos puedan ser conscientes de sí mismos

⁹⁵ N. DE CUSA, *Sermo XXII*, 22, 9-11, p. 688.

⁹⁶ *Ídem*, 23, 10-12, pp. 689-690.

⁹⁷ Para profundizar en la auto-conciencia divina, léase *infra*, en el mismo capítulo.

⁹⁸ La obra *De aequalitate* es un sermón que está catalogado entre los tratados. Constituye una *summa* de los resultados, que el Cusano alcanzó después de la reflexión sobre el versículo del Evangelio de San Juan "Vida erat lux hominum." (Juan: 1,5), y que le condujo al estudio de la Palabra divina en términos de *aequalitas*. (Cfr. G. Santinello, *Introducción a Niccolò Cusano*, cit., p. 126).

⁹⁹ G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Turín, 2002, p. 283.

¹⁰⁰ *Ídem*, cit., p. 285.

¹⁰¹ N. DE CUSA, *De aequalitate*, 22, 2-6, p. 705.

en ese otro y a través del otro que no es más que sí mismo, hay que admitir que el principio es la *aequalitas*¹⁰².

A partir de este análisis de *aeterna nativitas* es posible entender los caracteres propios iniciales de la primera misa de la Natividad: la oscuridad nocturna en la que se celebra simboliza la ceguera de la que es la razón presa, envuelta por una niebla de incomprendibilidad del Dios inefable. Por ello, Nicolás de Cusa pretende facilitar el acceso a la cuestión trinitaria a la luz de la conciencia de que "incomprehensibilis incomprehensibiliter capitur"¹⁰³, hasta asumir la circularidad de la teología, como un medio destinado a la intangibilidad de la *natura aeterna alias ineffabilis* de la creación del Hijo. La prueba de la asociación entre la naturaleza eterna e inefable del nacimiento, se verá en el *Sermo I, Verbum caro factum est* (1430), donde la expresión *prima/aeterna Nativitas* es sustituida por la de *ineffabilis Nativitas*. En este sermón Nicolás de Cusa comenta el prólogo de San Juan imitando el discurso sobre la creación del hijo de la reflexión sobre la inefabilidad de Dios. Anticipando el tema de la teología apofática, que se ilustra profusamente en el primer libro de *Docta ignorantia*, de Cusa ilustra cómo la intención humana de atribuir un nombre a Dios se traduce en la multiplicidad de denominaciones a las que Él se encuentra sujeto, debidas tanto a la variedad lingüística y cultural como a los límites humanos de asimilar en su totalidad este nombre que es único, supremo, infinito.

Entre los varios términos propuestos, los que resultan más apropiados son el Tetragrama —es decir, cuatro letras, "Iot, He, Vau, He"— que representa el santísimo y altísimo nombre divino¹⁰⁴. Tal es apropiado al altísimo creador, dado que expresa la divina esencia con su intrínseca propiedad¹⁰⁵, de la que derivan todos los nombres¹⁰⁶. Antes del

¹⁰² El discurso del Cusano es parte de una tradición influida por el platonismo, aunque diverge de la antigüedad griega, y la supera a través la transición de la analogía matemática a una teología fundamentada desde la metafísica, a través de la radicalización de una razón platónica "la teologización las matemáticas en el neopitagorismo y de la renovación propia de la función teológica de las matemáticas en el siglo XII [...] "(W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, cit., p.328).

¹⁰³ N. DE CUSA, *De venatione sapientiae*, XII, 31, 3-4.

¹⁰⁴ Teniendo en cuenta esta función propia del Tetragrámaton es obvio —como observa João Maria André— que el nombre de Dios no es más que un enigma, y que implícitamente conserva toda la tensión que surge de más de pregunta teológica principalmente del problema general de la denominación. (Cfr. J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, in J. M. Machetta y C. D'Amico (eds), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, pp. 15-41).

¹⁰⁵ Cfr. N. DE CUSA, *Sermo I, Verbum caro factum est* (1430), 3 y ss.

¹⁰⁶ «Habeant itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta "ischyros" iuxta potentiam, "kyros" iuxta dominatione, et proprie vocatur "theos". Ita et latine a "theos" "deus" derivatur, et tartarice "birgenter", id est "unus deus", et alamanica "ein got", id est "eine gut". Ita in lingua Slavorum "boeg" et in Turkia et Sarracenia "olla uhacber", id est "iustus deus magnus", et in caldaea et indica "esgi abhir", id est "creator universalis", appellatur. Ita unus Deus secundum attributa diversa a diversis gentibus aliter et aliter nomen sortitur, licet sit unus in omnibus et per omnia» (*ivi*, 5, 1-14).

tiempo —en principio, es decir, en la misma eternidad, en el propio principio, en Dios Padre— este santísimo Verbo procede del Padre, es decir, de su sustancia, en el sentido en que el decir de Dios es el ser creado por la Palabra; esta es la *ineffabilis Nativitas*: en principio era la Palabra, la locución de Dios creada y coeterna, ni humana, ni angélica. Al igual que el Padre, Él es una sabiduría y una sustancia: "O mira nativitas, ubi generans suam essentiam et naturam, perfectionem, virtutem, gloriam, infinitatem et omnipotentiam datam generato".¹⁰⁷ Tras haber mostrado que la creación eterna de la palabra no es más que una *ineffabilis Nativitas*, es posible comprender en qué sentido la divinidad es un Deus absconditus¹⁰⁸, destinado a permanecer tal si no fuera por la *Nativitas temporalis* del Hijo. Con la encarnación "el Dios oculto se desvela, por tanto, (*revelatio*), aparece (*apparitio, manifestatio*) en la dimensión de la alteridad. Se muestra (*se ostendit, ostensio*), se convierte en la encarnación, nada menos que como hombre, audible y tangible"¹⁰⁹. Aunque esto no traiga consigo la revelación de la misma esencia divina (que sigue permaneciendo oculta), el nacimiento de Cristo *ostensor Patris* contribuye a la instauración de las condiciones de posibilidad de la *Dei cognitio*.¹¹⁰

III. DE TEMPORALI NATIVITATE. El segundo momento de la celebración de la Natividad incluye la discusión en torno a la encarnación de Jesucristo. Al contrario de lo que hemos observado respecto de la generación eterna, el nacimiento temporal de Cristo solo es tema exclusivo de uno de los sermones juveniles, el *Sermo XVII*, y da lugar a uno de los más extensos estudios de las homilías del período de Bressanone (1451-1453), centradas en el tema de la predestinación y los primeros escritos filosóficos, especialmente en el libro III de *De docta ignorantia* (1440) y a lo largo de *De pace fidei* (1453).

¹⁰⁷ *Ivi*, 10, 11-13.

¹⁰⁸ No es casualidad que en, presumiblemente, 1440 Cusano componga el opúsculo *De deo abscondito*. En este diálogo entre un cristiano y un gentil, sobre las bases sentadas por la comprensión de la docta ignorancia y la teología negativa, se discute sobre inefabilidad de Dios. Después de aclarar que la verdad es incomprensible en su totalidad, los interlocutores se apoyan en la teología negativa alegando que el nombre de Dios, théos (que deriva de *théoreo*, "veo") significa que Él es aquella luz, tan brillante que provoca nuestra ceguera, ya que nuestros ojos no son capaces de resistir tal visión. (Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione*, en N. DE CUSA, *Scritti filosofici. 2: Opuscuola, Apologia Doctae Ignorantiae, De visione Dei, De beryllo*, G. Santinello (ed), Zanichelli, Bologna, 1980, p. 15).

¹⁰⁹ W. BEIERWALTES, *El platonismo en el cristianismo*, G. Reale (introducción), M. Falcioni (traducción), Vita e Pensiero, Milán, 2000, p. 174. Añade que precisamente "auto-desvelarse del escondido es, por tanto, *per se*, razón suficiente para que no necesariamente deba permanecer allí oscuro, inaccesible y radicalmente distante, y de hecho pueda devenir una '*lux in tenebra nostra*' o, en palabras de Dionisio un "grandioso esplendor" (*ivi*, p. 202).

¹¹⁰ Esta visión mística de lo divino se aborda en el tercer capítulo, en relación con el tema de la *nativitas spiritualis*.

Dejando ahora estos textos, prestemos atención, tanto como sea posible, a lo que ofrecen los primeros sermones, cualitativamente significativos. Tomemos por ejemplo el *Sermo II, Ibant magi*, compuesto con ocasión de la misa de la Epifanía, en la que de Cusa reflexiona sobre el significado y el valor de la estrella que anuncia el nacimiento del Salvador y que guía a los magos. A partir del estudio de la ciencia astronómica y por medio de la referencia a la cuestión trinitaria, el Cusano presenta la razón de la encarnación a continuación de la historia de la caída — atribuyendo así el valor salvífico a la *nativitas temporalis*— y lo aclara a la luz de la «nova stella, quae fuit fulgida, ostendens imaginem nati pueri habentis crucem in capite»¹¹¹. La encarnación de la Palabra se presenta por primera vez en relación a la Inmaculada Concepción de la Virgen María y luego —este aspecto es el más interesante— en relación al tema del pecado original, así como al del papel del Padre ostensible, por el que Jesucristo es el Redentor así como el *ostensor patris*, manifestación de Dios Padre. Se encuentran aquí todos los elementos que van a perfilar con más detalle, a continuación, la problemática de la encarnación. Este problema se podría dividir en tres puntos: (1) el problema metafísico de la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo, humana y divina; (2) el problema de perspectiva soteriológica, en virtud del que la forma de encarnación resulta ser una consecuencia del pecado original; (3) el problema central de la perspectiva cosmológica, para lo cual el nacimiento temporal de Cristo es necesaria en función de la constitución del cosmos¹¹².

Como veremos estas problemáticas están interconectadas; se verá, por ejemplo, la segunda y la tercera, que pueden ser incorporadas en la célebre disputa sobre la predestinación.

Según lo anunciado, la primera homilía sobre la Triple Natividad se encuentra enteramente dedicada a la *temporalis nativitas* y el *Sermo XVII, Gloria in excelsis Deo* (1432). Aquí el Cusano dice que va a tratar específicamente la causa y la forma de la encarnación. Procede con orden

¹¹¹ Nicolás de Cusa continua: «Incensi entrinsece ad eam novam non erraticam, mirabilem stella suscitavit a Deo dicentes: O, Deus, Creator siderum, quid est hoc novi? Et quia caritative inflammati sunt, forte aliquo praesagio divino dudum desiderantes incarnatum Verbum videre, accepto caelitus respondo: “Hic est creatoris siderum, Verbi incarnati, signum, quod vera lux et veritas, ‘Abicite opera tenebrarum’!. Videntes ergo stellam etiam scientes, quod deberet esse signum ostensivum magni regis, intrinsece valde illuminati, exteriori signi fidem dantes perrexerunt versus stellam» (N. Cusano, *Sermo II*, 9, 17-32). Esta estrella distante fue vista incluso por los magos de oriente que dijeron, «quando venerunt ad civitatem regiam Jerusalem, interrogaverunt: “Ubi est, qui natus est, rex Judaeorum?”» (ivi, 10, 1-3).

¹¹² Entre estas cuestiones problemáticas no se ha mencionado aquí, de hecho, la relacionada con el espacio y la temporalidad del nacimiento de Cristo; esta elección no es resultado de una visión que infravalore este aspecto, sino del deseo de permanecer fieles al objetivo perseguido, que se abandonaría si profundizáramos en un tema que se encuentra presente en uno de los sermones tardíos, *Ubi est qui est rex naturae iudeorum*.

y precisa que la ratio del nacimiento temporal reside en el pecado original¹¹³.

Situado en el jardín de Edén, para servir y obedecer a Dios en vista del objetivo final que debe alcanzarse (el reino eterno)¹¹⁴, Adán, que no hace caso del mandamiento confiado —no comer del árbol del conocimiento—, cae arrastrando consigo a toda la humanidad. Para repararlo el Señor, juez justo y misericordioso, confía a la Iglesia la salvación del hombre. Es la dimensión eclesiástica la que se hace cargo de la cuestión del pecado original, siendo este el extremo más destacado de la homilía —marcada por un singular tono especulativo, que destaca por el uso de un léxico específico y una redacción estructurada, imputable a la sutileza y delicadeza necesaria del tratamiento de las cuestiones examinadas—. Confirmado que la caída del hombre constituye la *ratio incarnationis*, por la que Cristo es llamado a ser el Salvador de la humanidad, el acento se coloca sobre la perpetua unión consagrada en el paraíso entre Adán y Eva, que sirve de prelude al desposorio de Cristo con la Iglesia, a la que el hijo de Dios confía la misión de obrar respetando su voluntad. Mediadora entre cielo y tierra y representante de Cristo la Iglesia es el cuerpo animado del espíritu santo, predestinada a la salvación de los hombres¹¹⁵. Después de haber aclarado de qué modo el pecado es la *causa incarnationis* y de haber mencionado la predestinación de la iglesia, debe ser reiterado el libre albedrío en la acción humana, que no necesita de la presencia divina, a través del recurso a los primeros sermones. Hasta aquí las reflexiones sobre el pecado original muestran no solo el carácter salvífico de la *nativitas temporalis*, sino que también la rescatan de la concepción gnóstica, mediante la que se daría fin a la iluminación de la humanidad caída en la

¹¹³Para profundizar en la génesis e interpretación del pecado original en Nicolás de Cusa, remito a la siguiente bibliografía. K. REINHARDT, *Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten*, en W. A. Euler, Y. Gustafsson y I. Wikström, *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, Åbo Akademie University Press, Åbo 2010, pp. 13-23; S. Gottlöber, *Das cusanische Antropologieverständnis – Wendepunkt und Geburt des »modernen« Menschen?*, en W. A. Euler y W. Port (Hrsg. von), Brösch M. (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 39-60; Lentzen-Deis W., *Nikolaus von Kues als Lehrer des Glaubens*, en Euler W. A. y Port W. (Hrsg. von), M. Brösch (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 25-37; G. Cuzzo, *Il tema del “peccato originale” nella teoria della conoscenza di Cusano*, en J. M. Machetta y C. D’Amico (editores), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 121-139.

¹¹⁴ En palabras del Cusano «circa causam primo considerandum est, quo modo a principio ad hos fines creatus est, scilicet ut Deo serviat et oboedentiat, secundo ut per hoc ad regnum aeternum perveniat». (N. DE CUSA, *Sermo XVII, Gloria in exelsis Deo* (1432-1435?), 2, 1-4).

¹¹⁵Escribe de Cusa, « et quod a principio multos praedestinasset et ecclesiam suam a principio ut sponsam plantasset et ipsam paradisum varie decorasset et “lignum vitae in medio” posuisset, ubi lignum scientia boni et mali, et “magnum sacramentum” in paradiso perpetuae unionis Adae et Evae in figura ecclesiae et Salvatoris consecrasset, et quo modo ecclesia a principio fuisset ad Adam, qui figuravit Christum, et Adam ex ossa et carne, Christi ecclesia scilicet praedestinata [...]» (*Ivi*, 24-30).

ignorancia (a expensas de la dimensión salvífica proyectada por la *filiatio*¹¹⁶).

En la segunda parte de la homilía, de Cusa explica el segundo *modus incarnationis*. Jesucristo es el hombre perfecto (*perfectus homo*), una persona y dos naturalezas (in duabis naturis et una persona). Él es la Palabra eterna que se ha hecho carne, asumiendo plenamente los caracteres propios de la naturaleza humana. No se trata de dos personas o naturalezas yuxtapuestas, sino de la unión hipostática de las dos naturalezas, humana y divina, en una sola persona, Jesucristo. Según las palabras del Cusano:

Non enim duo sunt suppositain Christo, sed unum suppositum. Et tanta est hypostatica unio naturae humanae et divinae in Christo, ut in suppositum divinum humanum suppositum iret remanentibus duabus naturis distincti in unitate divini suppositi¹¹⁷.

Esta unión puede ser comprendida de manera inmediata. Por ello es preciso tener en cuenta las secciones iniciales del libro tercero de *De docta ignorantia*, dedicadas a la naturaleza de Cristo. En el marco de la metafísica de San Nicolás de Cusa, regida por el par conceptual *complicatio-explicatio*, entre los dos extremos del sistema —Dio, el *maximum absolutum* complicante in sé ogni entità, e il cosmo, el *maximum contractum*— subsiste un medio: el *maximux absolutum* et *contractum*. El medio no proviene de la unión de dos entidades diversas (dado que la máxima absoluta son todas las cosas), ni de la unión de dos entidades análogas, anteriormente distintas (ya que lo divino es eterno y el contrato no subsiste antes de la unión), ni de la unión de dos partes que se combinan en un todo (puesto que Dios no puede ser considerado parte). En esta unión, que se caracteriza por el hecho de que no se produce ninguna confusión entre las dos naturalezas —incluso sin conocer diferencia alguna— se hallan firmemente conectados, a pesar de ser diferentes (distinción en virtud de la que el *maximum absolutum* nunca abandona su propia naturaleza evitando así participar en la confusión y heterogeneidad atribuible a otras uniones). Como afirma Nicolás de Cusa. Se trata, por tanto, de una unión que supera nuestra capacidad de comprensión:

Esta unión es ciertamente superior a cualquier tipo de unión pensable: el contrato, dado que es máximo, no subsistiría en el absoluto de manera que, si lo concibiéramos como Dios, nos

¹¹⁶En otras palabras, «these sermons do not see the purpose of the Incarnation as only for the illumination of humanity, although that is [...] an important emphasis in these homilies. Cusanus repeats the Anselmian idea that satisfaction needs to be offered to the Father for Adam's fall (Sermon I and XVII)[...]. This serves as a corrective to an exclusively "gnostic" reading of the Incarnation whereby the wisdom of God only teaches correct knowledge» (L. Hundersmarck, Izbicki T. M., *op. cit.*, p. 86).

¹¹⁷ N. DE CUSA, *Sermo XVII*, 6.

equivocaríamos, porque el contrato no cambia de naturaleza; y si lo pensáramos como compuesto el uno del otro, seguiríamos equivocándonos, porque una composición entre Dios y la criatura, entre el contrato y el máximo absoluto sería imposible. Sería necesario llegar a concebirlo con nuestra mente, como un Dios que es tal que llega a ser también criatura, y criatura que es tal que llega a ser creadora, creador y criatura sin confusión y sin composición¹¹⁸.

Es evidente que el *maximun contractum* es absoluto y debe ser una entidad que subsista *per se*, que tiene la naturaleza común tanto a Dios como al hombre. De hecho, la naturaleza divina a la que la naturaleza humana de este hombre se une es la de la Palabra, o sea la igualdad en el ser, por medio de la que todas las cosas han sido creadas¹¹⁹. Así, este hombre *maximun contractum* es absoluto

dato que subsistiría en virtud de la unión en la misma igualdad máxima del ser, sería hijo de Dios como su palabra, en la que están hechas todas las cosas, o sea, sería el mismo ser, el que es llamado hijo de Dios [...]; y aun así no dejaría de ser el hijo del hombre, como no dejaría de ser hombre.¹²⁰

Aclarada la cuestión acerca de la figura de Jesucristo —cuya interpretación constituye una de las razones de los desencuentros entre las diversas religiones¹²¹— la atención se posa de nuevo sobre la perspectiva soteriológica, que —a pesar de lo que pueda parecer en una lectura inicial de los sermones juveniles— no agota el significado de la encarnación, cediendo un espacio a la perspectiva cosmológica-escatológica.

En el *Sermo XXII* el motivo salvífico de la *nativitas temporalis* es eclipsado por el tema cosmológico de la realización del universo; en términos de Nicolás de Cusa:

Hace falta darse cuenta de hasta qué punto la encarnación de Cristo fue necesaria para nuestra salvación. Dios creó todas las cosas por sí mismo, y las creó de la manera más grandiosa y perfecta, y esto porque el universo mismo tiene su fin en Él. Aun así este universo no puede ser lo mismo que Él, dado que no hay ninguna posibilidad de analogía entre las proporciones de lo finito

¹¹⁸ *Ivi*, 194, 125.11-125.17, pp. 194-195.

¹¹⁹ Esto no implica una confusión de naturalezas, como bien explica en el *Sermo XVII, Gloria in excelsis Deo*: «et quia Verbum assumens humanitatem suam personalitatem non perdit, sed natura humana assumpta suam perdit, hinc Verbum proprie non dicitur assumpsisse hominem, quoniam hominis suppositum non assumpsit, sed humanitatem. Et si aliquando reperitur Verbum hominem assumpsisse, debet homo pro humana capi, quae in Christo a principio fuit assumpta et numquam per se existens» (N. de Cusa, *Sermo XVII, Gloria in excelsis Deo* (1432), 6, 26-35).

¹²⁰ N. DE CUSA, *De docta ign.* III, III, 200, 128.6-128.10, p. 197.

¹²¹ *Cfr.* N. DE CUSA, *De pace fidei*.

y de lo infinito. Por tanto, todas las cosas encuentran su fin último en Dios solo a través de Cristo. De hecho, si Dios no hubiese tomado forma humana —que contiene en sí todos los otros seres como su núcleo de unión— el universo en su totalidad no habría sido realizado, no sería perfecto, es más, ni siquiera sería universo”.¹²²

En este caso, la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo representa la condición de posibilidad tanto de la ostensión divina como del retorno de las criaturas al creador. De acuerdo con esta perspectiva, son la naturaleza metafísica de Dios tanto como el cosmos los que necesitan al Hijo, cuyo nacimiento depende no tanto de la culpa del pecado original, como de la perspectiva de la salvación que toda la naturaleza necesita y que Dios tiene la intención de anunciar. Este enfoque de la cuestión, que considera el misterio del nacimiento de Cristo desde la perspectiva de una teología de la creación y la revelación, aparece de forma abrumadora en los sermones del periodo Bressanone¹²³, en los que el Hijo de Dios se presenta en el papel de mediador y medio como *ostensor Patris, et finis creaturae perfectio creationis*.

A partir de este primer análisis se puede concluir que de Cusa, invocando la pregunta tradicional *Cur Deus Homo?* hace por un lado necesariamente que se derive de la forma del pecado original —hasta tal punto que esto sería legitimar la idea de que en el caso en que no se hubiera producido la Palabra no se habría hecho carne— y por el otro hace que sea dependiente del nacimiento temporal de la manifestación divina y la estructura del cosmos. Ambas perspectivas, soteriológico por un lado y cosmológico-escatológica por otro son imparciales. La cuestión de la predestinación de Cristo¹²⁴, ya presente en las Escrituras, es

¹²² N. de Cusa, *Sermo XXII*, 32, 1-10, p. 694.

¹²³ El significado filosófico de estos sermones se debe no sólo a la lucidez con la que se abordan, sino también —y sobre todo— al hecho de que en esos años el Cusano se dedicó casi por completo a los sermones (de hecho, en este período no sobresalen obras, a excepción de los de *Beryllus*, iniciado en 1453 y terminado en 1458). Esta demuestra que, sobre todo, los sermones deben ser consideradas como el espacio donde explica de manera plena su pensamiento; en segundo lugar, los sermones remiten al tema cristológico de la encarnación que han sido tratado en el *De docta ignorantia* y en *De pace fidei*, así como en *Cribatio Alkorani*, que hace hincapié en las diferencias formales, y no en las sustantivas y argumentativas. Como dice Euler, «to be sure, Cusanus does not present a different christology in the sermons than in the writings just named, as the main themes of his proclamation of Christ make clear, but the form of presentation is distinct. In place of lengthy justifications we find shorter, often more concise, and from time to time been more intellectually convincing outlines, augmented by images, of which Nicholas in any case makes only cautions and spare use, such as through the world, the realm of experience of his listeners» (Euler, WA, *op. cit.*, p.101).

¹²⁴ Cfr. B. MCGINN, *Maximum contractum et absolutum: the Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusa and his Predecessors*, en T. M. Izbicki and C. M. Bellitto (edited by), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands 2002, pp. 151-175. Cfr anche Ranff V.,

explorada por el Cusano en el respeto de ambas perspectivas, consciente de la diferencia entre las dos posiciones, como se precisa en *Sermo XLV, Alleluia. Dies sanctificatus illuxit* (26 diciembre 1444)¹²⁵. Esta dicotomía entre los defensores de la predestinación absoluta y la mayoría de los religiosos, que incorporan la *ratio incarnationis* en la caída en el caos del cosmos ordenado divinamente, se resuelve por el Cusano así:

Possumus tamen resolvere ambas in unam et dicere, quod incarnatio facta est, ut omnia finem, ad quem creata sunt, in Verbo consequantur, sive sit homo, qui a fine per peccatum deviavit in parente vel per se¹²⁶. Dico incarnationem Verbi esse complementum et quietem creationis. Nam in illo opere quiescit potentia in se ipsa, ut alibi habes. Creata enim quacumque creatura cuicumque perfectionis perfectior potuit creari [...]. Sed quando creatura in ea est perfectione, quod in Deo suppositatur, completa est potentia creandi, quae est Deus, quoniam tunc non est medium inter creaturam et Creatorem et est unio, qua nulla strictior esse potest¹²⁷.

La *praegustatio* de la tesis de Nicolás de Cusa que ofrece la lectura de este pasaje, puede llevar a pensar que la posición del cardenal es siempre clara y bien definida, aunque es, de hecho, tan problemática que provoca divisiones en el seno de la interpretación de la literatura crítica al respecto¹²⁸. La complejidad del autor —perceptible sólo después de una descripción exacta de ambas perspectivas (salvífica y cosmológico-escatológica) en la complejidad de su relación— requeriría reflexiones juiciosas sobre el tema del pecado original y sobre el de la creación, para poder reinterpretarlos a la luz de *spiritualis nativitas*.

Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?, en W. A. Euler (Hrsg. von), Bohnert N. und Geissler A. (Mitarb.), *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues. Akten des Symposium in Bernkastel-Kues*, vol 21. bis 23. Oktober 2010, MFCG 33, Paulinus, Cusanus-Institut Trier 2012, pp. 229-245.

¹²⁵ Por lo que el debate puede ser resumido en: «quam ipsam considerant, prout angelus pastoribus locutus est, quod causa sit salvatio et perfectio et quies omnium creaturarum, ac quod creatura rationalis non potuit rationabilem vitam participare in complemento pacis desiderii, nisi Verbum assumeret rationalem creaturam. Alii [cursiva del autor] *considerant incarnationem*, ut respicit restorationem casus hominis per prevaricationem. Et hec est catholicorum plerumque» (N. DE CUSA, *Sermo XLV, Dies Sanctificatus* (1444), 3, 2-11).

¹²⁶ *Ivi*, 12-16.

¹²⁷ *Ivi*, 4, 1-11.

¹²⁸ En el caso del sermón antes mencionado, Ranff indica algunas diferencias entre los críticos. Eusebio Colomer, por ejemplo, cree que el paso siguiente indica la 'predestinación absoluta de Cristo como el final lógico de la creación; Rudolph Haubst, por el contrario, refuta la interpretación de Colomer, argumentando que sólo con la ayuda del método de la ignorancia aprendido la pregunta planteada en la homilía puede ser entendida correctamente. (Cfr. V. Ranff, *op. Cit.*, pp. 238-240).

IV. DE SPIRITUALIS NATIVITAS. Diferente es el destino de la luz espiritual de Cristo: en el curso de los sermones juveniles, se ha reducido el espacio reservado para el tercer momento de la Natividad. Los *Sermo XVI* y *XXII* constituyen una excepción, pero conviene precisar que ya en este último, aparecen las líneas principales de la próxima evolución conceptual, que interpreta la *spiritualis nativitas* no sólo como el nacimiento de Cristo en nosotros, sino también como la filiación (*filiatio adoptiva*) del hombre en Cristo.

Rico en términos de contenido es el *Sermo XVI*, *Gloria in exselsis Deo* (1432-1435?), que dedica la tercera y última parte de la homilía al nacimiento espiritual, *De Christi spirituali nativitate in pacificis*. Este nacimiento se caracteriza por el hecho de que se lleva a cabo en nosotros. La razón de esto es doble: está en nosotros, en primer lugar, como enseñan las Sagradas Escrituras, *Verbum caro factum habitavit in hominibus*, y, en segundo lugar, para el “*bonae voluntatis*”¹²⁹, en virtud del cual aviene la paz. De esto se deduce que la *spiritualis nativitas* no puede consistir en algo que no sea el nacimiento espiritual cotidiano, como generación de la sabiduría en nosotros, por medio del Hijo procedente del Padre, a la mente racional de las criaturas, privilegio para las mismas, como regalo de una ilustración espiritual¹³⁰. Esto significa que el nacimiento de Cristo en nosotros es equivalente al nacimiento mismo de nuestra mente, en la forma de la *imago Dei*. De hecho, cuando en las mentes oscuras o, más generalmente, en las mentes menos ilustradas se muestra una especie de luz divina o una lucidez mayor, se dice correctamente que el Hijo de Dios ha nacido. Así se afirma de manera oportuna de Cristo que es Hijo, Palabra, Sabiduría y candor de la luz eterna «*verbi est mentem illuminare, sapientiae sapientem facere, et spiritualis imaginis est mentem cuiusquam illi, cuius est imago, assimilare et reformare, et candor est mentem candidam facere*»¹³¹; y compartiendo su alma, se hace amigo de los profetas y de todos aquellos que lo reciban.

Condición necesaria para el nacimiento espiritual de Cristo en nosotros —alimento para nuestras almas, que vigoriza el alma y entra en nosotros diciendo “*pax vobis*”— son la gracia y la fe; tanto que contribuyen a la apertura de *spiritualis nativitas* a la vista del espíritu humano, que se convierte en la manifestación de la confianza que los fieles tienen en el Salvador para su salvación. Este suceso, el nacimiento de Cristo en nosotros, equivale aceptar —a través de la fe— y recibir —por medio de la gracia— la palabra salvadora de Dios. Ya en el sermón IV,

¹²⁹ N. DE CUSA, *Sermo XVI*, 11, 2-4. En palabras del Cusano, «ideo sciendum, quod talis cotidiana

spiritualis nativitas, quae missio invisibilis Filii Dei dici consuevit, nihil aliud est quam processus Verbi sive “genitae Sapientiae” a deo Patre ad mentem rationalis creaturae spiritualis gratuita illustratione» (ivi, 11, 5-10).

¹³⁰En palabras de Nicolás de Cusa, «ideo sciendum, quod talis cotidiana *spiritualis nativitas, quae missio invisibilis Filii Dei dici consuevit, nihil aliud est quam processus Verbi sive “genitae Sapientiae” a deo Patre ad mentem rationalis creaturae spiritualis gratuita illustratione» (ivi, 11, 5-10).*

¹³¹ *Ivi*, 11, 24-28.

Fides autem catholica (1431) Cusano habla del valor soteriológico de la fe¹³², a pesar de lo poco que había escrito¹³³. Esto no excluye la dimensión práctica y pragmática de la fe, pero precisa —lejos de lo que será la posición luterana— que "sin fe es imposible agradar a Dios"; específicamente, "es necesario que se constituya la fe, porque sin ella la obra está muerta"¹³⁴ Es la *fides formata* —la fe informada por la caridad, lo que impulsa a la acción y se distingue del *informis fides* de por sí estéril¹³⁵— aquella fe viva que es sustancia fundamental de la construcción espiritual representada por la gracia y gloria¹³⁶; es la virtud de la que se reviste la naturaleza, es el fuego con que arde el alma humana¹³⁷. Buscada por el intelecto¹³⁸ es recibida como un don del Padre de las luces, la fe es suficiente para dar cabida a la Palabra divina, iniciando el proceso de filiación.

La *filiatio* introducida aquí muestra claramente que la *nativitas spiritualis* de que se ha hablado hasta ahora es, de hecho, no tanto el nacimiento de Cristo en nosotros, como nuestro renacimiento espiritual¹³⁹. Este cambio de perspectiva —que revela un rasgo casi

¹³² La fe es una de las tres virtudes teológicas por la que el hombre logra su propia regeneración «quoniam autem homo recreatus et regeneratus restitui et rectificare debuit [...], rectificari habet per tres virtutes theologicas» (N. DE CUSA, *Sermo IV*, *Fides autem catholica*, (1431), 1, 8-12). Una vez ha caído en el pecado, el alma, creada a imagen y semejanza de "unitrinitá" divina, debe corregirse a través de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, «unde sicut imago creationis consistit in trinitate [personarum] et unitate essentiae sic imago recreationis consistit in trinitate habituum cum unitate gratiae. Per hos autem tres habitus anima fertur in summa Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis» (*ivi*, 12-18).

¹³³ Como dice el Cusano en las palabras de San Pablo, "hay que demostrar que la salvación de alma no se obtiene merced a las obras, sino gracias al poder de la fe. De hecho Abraham, padre de la fe de todos los creyentes, los cristianos y los árabes y los judíos, cree en Dios y debido a su carácter justo: el alma del justo heredará el alma eterna " (N. DE CUSA, *De pace fidei*, XVI, 55, 51,12 a 51,16, p.663).

¹³⁴ *Ivi*, 58, 54.24-55.1, p. 666.

¹³⁵ *Cfr. Sermo IV*, en el que de Cusa escribe «quod quis per fidem vivat, requiritur, quod fides sit formata et non mortua, quia "fides sine operibus mortua est, sicut corpus sine spiritu"» (N. de Cusa, , *Sermo IV*, 3, 21-24).

¹³⁶ *Cfr. ivi*, 4-5.

¹³⁷ Este fuego no se debe confundir con los otros tres que encienden el ánimo, soliviantándolo : los deseos de la carne, el deseo inmoderado de los ojos, y la lujuria, que es codicia y orgullo. En ellas no quema el alma creada por el Padre misericordioso, sino aquella corrompida por el pecado original. (*Cfr. ivi*, 5, 20-30).x

¹³⁸ El intelecto está llamado a dominar sobre la razón "para que, por encima de la misma razón, en virtud de una fe activa, [el intelecto] se adhiera al mediador y pueda ser llamado por la gloria de Dios Padre" (N. DE CUSA, *De docta IGN.III*, VI, 217, 137,11 a 137,13, p. 208).

¹³⁹ En este sentido, Hermann Schnarr reconoce en el nacimiento la victoria sobre la 'existencia del renacimiento en términos del nuevo legado existencial. En su ensayo profundiza el recorrido de Jesucristo, encardinándolo a los momentos del renacimiento espiritual, del nacimiento de Dios (cristo, que habita en nosotros), de la *filiatio*, de la *christiformitas* y de la *deiformitas*, considerada por Schnarr el último nivel de la cristofornidad (*Cfr. H. SCHNARR, Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem*

maternal de la figura de Cristo, que desde el interior, es decir, desde el fondo de nuestra alma, nos da una nueva vida— es evidente en los sermones compuestos después de 1444, que repasan en el opúsculo *De filiatione Dei* el punto de referencia conceptual¹⁴⁰. En una lectura más cuidadosa se hace notar que tal cambio, que parece darse en un momento bien definido mediante la lectura de *Commento al Vangelo di Giovanni* de Eckhart¹⁴¹, es, de hecho, el fruto de una reflexión que el Cusano mismo ya concebía alrededor de 1440, como así se muestra en el *Sermo XXII*.

La tercera parte del *Sermo XXII*, con sus dos párrafos finales, se refiere al tercer nacimiento de Cristo, al que —en comparación con la creación eterna y con el nacimiento temporal— se dedica un espacio notablemente inferior, que se dilata si consideramos lo ya presentado en las secciones anteriores. En otras palabras, si bien es cierto que el Cusano dedica sólo dos párrafos al tratamiento específico del tema de *nativitas spiritualis* —lo que podría explicarse por la ausencia de una reflexión completamente madura sobre el problema de la regeneración del hombre— también es justo señalar que la cuestión de la adhesión a Cristo ya está establecida cuando hablamos de la unión hipostática de las dos naturalezas del Hijo de Dios, dado que el fin por el que la encarnación es concebida (presentada en su dimensión salvífica y cosmológico-escatológica) sirve como preludeo del renacimiento interior. Esto es lo que se desprende del siguiente pasaje, que dice que en la *nativitas temporalis* es posible ver "la maravillosa promesa que se resuelve en Cristo, y el milagro de nuestra salvación por medio de la cruz" ¹⁴², que no sería posible sin la humanidad de Cristo, que "es la verdadera y perfecta humanidad de todos los hombres" ¹⁴³, no se hubiera unido hipostáticamente a la naturaleza divina. De hecho, es en virtud de esta unión que

el hombre se adhiere a Cristo, se adhiere con su propia humanidad, por lo que se convierte en uno con Cristo, como Cristo

weg zu Jesus Christus, en K. Kremer y K. Reinhardt (Hrsg von), *Die Sermones des Nikolaus von Kues II. Akten des Symposions in Trier*, vol 20. bis 22. Octubre de 2005, MFCG 31, Paulinus, Trier 2006, pp. 103-135).

¹⁴⁰ Cfr. K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, en K. Reinhardt y H. Schwaetzer (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 61-78.

¹⁴¹ AL comentar el versículo que dice *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Gv., 1, 14), Eckhart subraya que «el primer fruto de la encarnación de la palabra, que es el hijo de Dios por naturaleza, es ue nosotros nos convertimo sen hijos de Dios por adopción. Poco sería para mí "la Palabra hecha carne" para el "hombre en Cristo, persona distinta a mí, si no se hubiera hecho carne en mí, personalmente, de manera que yo sea también un hijo de Dios. [...] Dios nos vio cuando se hizo hombre por nosotros en Cristo, nos ve de nuevo ve al adoptarnos como hijos, al vivir en nosotros como el padre entre sus hijos" Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni, Vannini M.* (introd. di., trad. di., note e indici a cura di), Città Nuova Editrice, Roma 1991, I, XI, 117, pp. 109-110).

¹⁴² N. DE CUSA, , *Sermo XXII*, 38, 1-3, p. 699.

¹⁴³ *Ivi*, 5-6.

es uno con Dios. De modo que quien se adhiere a Cristo y se unió a él obtiene el perdón de sus pecados, la causa del renacimiento interior, no en algún otro ser, sino en su propia humanidad, que es también la humanidad de Cristo, dado que justamente su propia humanidad, que es idéntico en él y en Cristo, está unida a la divina Palabra.¹⁴⁴

Con el recurso a la cuestión metafísica de la unión hipostática de las dos naturalezas, el Cusano muestra que, en virtud de esta unión de la humanidad con la divinidad máxima, Cristo es "todo en todos"¹⁴⁵, lo que equivale a afirmar que las criaturas (que han sido creadas por Él) tienen la oportunidad de participar "de acuerdo con las disposiciones personales de la fe y la caridad, en la plenitud de la gracia, hipostáticamente acondicionada".¹⁴⁶ Gracias a la fe y devoción los hombres serán iluminados por la luz que es Cristo, que "brilla, revelándose, a pesar de ser Dios escondido".¹⁴⁷ Es evidente que la razón para justificar el nacimiento espiritual del Hijo de Dios se traduce en términos de renacimiento espiritual del hombre en Cristo, que es la deificación por la cual el hombre llega a la última perfección. Esta es la filiación, posible gracias a la encarnación de la Palabra: "Si entre las personas divinas, el Hijo asumió la humanidad, está claro que, como hombre, puede ser elevado a la filiación divina en Cristo que mora en ti".¹⁴⁸ En pocas palabras,

en cuanto a la tercera parte del sermón, podemos decir: si, por tanto, deseas renacer Hijo de Dios en Cristo, tienes que acercarte y llegar [...] a Él con pleno y humilde abandono, a través de una opción con la que se elige a Cristo solo con sencillez y pureza de corazón; tienes que dejar a un lado cualquier presunción del espíritu; tienes que mostrar un respeto profundo y lleno de buena voluntad hacia todos, y suavizar tu corazón. Tienes que acercarte a él con el fervor de la caridad, con un espíritu de armonía y paz [...] y, finalmente, hay que recurrir a él rogándole con infinita devoción¹⁴⁹.

Una vez expuesto lo que se expresa en este sermón, es apropiado para examinar más a fondo la *nativitas spiritualis* pasar a otro grupo de sermones (XLII-XLIX). Si bien estos sermones recuerdan —a pesar de la distancia cronológica— a los juveniles, en la medida en que recuperan el tema de la Natividad, revierten, sin embargo, el sistema estructural (de

¹⁴⁴ *Ivi*, 9-17. Cfr. anche N. DE CUSA, *De docta ign.* III, VI, 219, 138.7-138.9, p. 209: «el carácter supremo de la naturaleza humana hace que en cualquier hombre que se adhiera a Cristo con una fe activa, Cristo mismo se convierta en aquel hombre que es, en una unión perfectísima, sin perjuicio de la multiplicidad numérica de los seres humanos.

¹⁴⁵ N. DE CUSA, *Sermo XXII*, 38, 23, p. 699

¹⁴⁶ *Ibidem*, nota de P. Gaia.

¹⁴⁷ *Ivi*, 39, 2-3, p. 699.

¹⁴⁸ *Ivi*, 41, 4-6, p. 700.

¹⁴⁹ *Ivi*, 42, 1-12, p. 701.

manera que reservan al nacimiento espiritual un lugar principal) y, por otro lado, muestran una evolución interna del concepto de *filiatio*. Como Klaus Reinhardt señala, la *filiatio* ya no es simplemente indicador del nacimiento de Cristo en nosotros, sino del renacimiento del hombre en él, como transferencia de nuestro espíritu en la palabra divina, que fructifica con todo aquello que recibe a través de esta filiación¹⁵⁰. Estas homilías reflejan una madurez interna en el pensamiento del Cusano y, por lo tanto, tienen el mérito de problematizar la cuestión de la filiación destacando los diversos puntos de tensión. Esta última refiere, en primer lugar, la relación entre la realidad y el fin último ya que si, por un lado, la filiación siempre está potencialmente presente —teniendo en cuenta que la palabra de Dios es innata a la inteligencia humana—, por otro lado adquiere su plenitud solamente en el último estadio, la eternidad, y es entonces cuando se llega a ser “hijos adoptivos” a todos los efectos. La filiación de Dios, en segundo lugar, es connatural a la tensión entre las acciones divinas y humanas; en tanto que la presencia original del renacimiento del hombre deriva de la acción divina creadora por la que el ser humano, que ha sido dotado de intelecto, no se limita a recibir pasivamente la Palabra, sino que se adhiere de manera activa. En relación a las facultades cognoscitivas el Cusano no deja de tener en cuenta la problemática que implica la relación existente entre el intelecto y la razón, en particular cuando esta última, condición previa necesaria para la exploración de mundo teofánico, debe ser superada con el fin de ser guiada por la luz de Cristo, más allá del muro de la *coincidentia oppositorum*¹⁵¹. Esto introduce un ulterior aspecto crítico: el deslizamiento de planes internos y externos propios de la dimensión espacial, con respecto a las regiones del conocimiento (racional-intelectual) y el salto de fe que el intelecto debe seguir para acceder a la visión de Dios, aspecto, este último, que constituye la tensión final: sólo en virtud de la relación dialéctica entre la fe celestial y la especulación filosófica-teológica el hombre es capaz, a pesar del pecado original, de adherirse a Cristo acercándose a la *Visio Dei*.

¹⁵⁰ Cfr. N. DE CUSA, *Sermo XLIX, Ave* (1444), 1, 18-21: «est filiatio; transferutur enim tunc spiritus noster in Verbum Dei, quod in se recipit, quoniam receptum filiationem fructificat»

¹⁵¹ Adaptada a la tensión entre la fe y la razón, la referencia a los pastores que aclaman el nacimiento de Jesús es, la que, de acuerdo con Reinhardt, representa en *Sermo Sermo XLII y XLIV*, la facultad racional; en paralelo, la presencia de los ángeles representa el intelecto. Por otra parte, la misma estructura de la familia que acoge al nacido puede entenderse silogísticamente: José y María son a la vez las bases, respectivamente la *propositio maior* y la *propositio mainor*. Con esto el Cusano quiere destacar la gran importancia del valor racional de la fe de acuerdo con una lectura alegórica del nacimiento y de la epifanía. (Cfr. K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt Gotteskindschaft der en el foso Predigten des Nikolaus von Kues*, cit., P68).

V. CONCLUSIÓN. Como se ha puesto de manifiesto a partir del análisis precedente, el tema de la triple Natividad es fundamental para la producción de Nicolás de Cusa desde el inicio de su ejercicio como sacerdote, teólogo y filósofo. Las razones para ello han sido identificadas tanto en la tradición de la iglesia como en los fundamentos mismos de la filosofía cristocéntrica del autor. De ello emana necesariamente un estudio cuidadoso de este tema, central para la cristología, constituido de hecho por la Natividad. Le ha seguido un desarrollo de los temas centrales —del problema de la relación intratrinitaria al camino del renacimiento espiritual, a través de la Encarnación— que afecta a toda la producción posterior a la etapa juvenil.

En relación a la cuestión no tanto de los nudos problemáticos como del tema de la triple Natividad por como ha sido presentado en los sermones —por ejemplo, en el *Sermo XXII*— debe reconocerse que ha constituido un reto. A partir de 1440-1444 el pensamiento del Cusano está fuertemente influenciado por la lectura de las obras del místico Meister Eckhart, que lleva al autor no sólo a dedicar más tiempo al estudio del Evangelio según San Juan, sino también a reflexionar con creciente autonomía, consistente ésta en el abandono del marco tradicional en el que esas cuestiones habían sido normalmente tratadas. Esta es la clave del tema de la triple Natividad. En resumen, no disminuye en Nicolás de Cusa el interés por la cristología y los tres momentos de la Natividad, simplemente la discusión ya no se presenta en esos términos. Esto explica por qué en los sermones posteriores a 1440-1444 está ausente el tema canónico de la triple Natividad, mientras que hay una constante reflexión sobre la generación eterna, la encarnación y el nacimiento espiritual, así como de la filiación adoptiva.

62

Traducción de Mar Antonino

Bibliografía

Obras de Nicolás de Cusa.

Las obras de Nicolás de Cusa (el Cusano) han sido citadas según las indicaciones obtenidas por el *Cusanus-Portal*, que remite a la edición crítica: *from Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academie litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*.

Al título de la obra, cuando procede, le sigue en números romanos el libro y/o capítulo, en números arábigos el parágrafo y versículos, así como la página de la traducción italiana utilizada.

I. *De docta ignorantia*, en De Cusa N., *La docta ignoranza. Le congetture*, Santinello G. (ed), Rusconi, Milán, 1988;

VII. *De pace fidei*, De Cusa, N., *Opere religiose*, Gaia P. (ed), UTET, Turín 1971;

X. *Opuscula theologica* (X.1. *De aequalitate*) en de Cusa N., *Opere filosofiche*, Federici

Vescovini G. (trad.), UTET, Turín, 1972;

- XVI. *Sermones I* (1430-1441), *Sermo I, II, IV, XI, XVI, XVII, XXII*; traducción italiana
Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), en de Cusa N., *Opere religiose*,
cit.;
XVII. *Sermones II* (1443-1452);
XVIII. *Sermones III* (1452-1455);
XIX. *Sermones IV* (1455-1463), *Sermo CCLXXIV, Ubi est qui natus est Rex
Iudaeorum*
(1456).

Bibliografía secundaria

- J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, en J. M. Machetta y C. D'Amico (editores), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, pp. 15-41.
- W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introd. de G. Reale, trad. de M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milán 1991.
- , *Platonismo nel cristianesimo*, introd. de G. Reale, trad. de M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milán 2000.
- G. CUOZZO, *Il tema del "peccato originale" nella teoria della conoscenza di Cusano*, en J. M. Machetta y C. D'Amico (editores), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2005, pp.121-139.
- , *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002.
- W. DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion*, in Reinhardt K. und Schwaetzer H. (eds), *Nikolaus von Kues al Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 79-104.
- W. A. EULER, *Proclamation of Christ in Selected Sermones from Cusanus' Brixen Period*, en Izbicki T. M. and Bellitto C. M. (eds), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos, 2002, pp. 89-103.
- P. GAIA, *Introduzione*, en de Cusa N., *Predica sul Padre Nostro*, Piaia G. (ed), Società editrice internazionale, Turín 1995, pp. 3-32.
- S. GOTTLÖBER, *Das cusanische Anthropologieverständnis – Wendepunkt und Geburt des»modernen« Menschen?*, en Euler W. A. y Port W. (Hrsg. von), Brösch M. (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 39-60.
- R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder Freiburg, Freiburg im Breisgau, 1956.
- L. HUNDERSMARCK, Izbicki T. M., *Nicholas of Cusa's Early Sermons on Incarnation*, en Izbicki, T. M. y Bellitto C. M. (eds), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos, 2002, pp. 79-88.

- W. LENTZEN-DEIS, *Nikolaus von Kues als Lehrer des Glaubens*, en W. A. Euler y W. Port (Hrsg. von), M. Brösch (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 25-37.
- L. MANNARINO, *Introduzione*, en de Cusa N., *Il Dio nascosto*, Mannarino L. (ed), Laterza, Roma-Bari 1995, pp. VII-XXXIX.
- B. MCGINN, *Maximum contractum et absolutum: the Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusa and his Predecessors*, en Izicki T. M. y Bellitto C. M. (eds), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos, 2002, pp. 151-175.
- MAESTRO ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Vannini M. (introd., trad., notas e índice), Città Nuova Editrice, Roma 1991.
- V. RANFF, *Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?*, en W. A. Euler (Hrsg. von), N. Bohnert y A. Geissler (eds.), *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues*. Akten des Symposium in Bernkastel-Kues vom 21. bis 23. Octubre 2010, MFCG 33, Paulinus, Cusanus-Institut Trier 2012, pp. 229-245.
- K. REINHARDT, *Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten*, in W. A. Euler, Y. Gustafsson and I. Wikström, *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, Åbo Akademi University Press, Åbo 2010, pp. 13-23.
- K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, en K. Reinhardt y H. Schwaetzer (eds), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 61-78.
- K. REINHARDT, *Jesus Christus Herz des cusanischen Theologie*, en K. Kremer y K. Reinhardt (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues 1401 2001. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vol 23.bis 26 Mai 2001*, MFCG 28, Paulinus, Trier 2003, pp. 165-187.
- G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma – Bari 2008VI.
—, *Introduzione*, in *Cusano N., Scritti filosofici. 2: Opuscuola, Apologia Doctae Ignorantiae, De visione Dei, De beryllo*, G. Santinello (ed), Zanichelli, Bologna, 1980, pp. 1-13.
- H. SCHNARR, *Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Werden ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem weg zu Jesus Christus*, en Kremer K. y Reinhardt K. (Hrsg von), *Die Sermones des Nikolaus von Kues II. Akten des Symposiums en Trier von 20. bis 22. Octubre 2005*, MFCG 31, Paulinus, Trier 2006, pp. 103-135.



SOBRE LA ESENCIAL FRAGILIDAD DE LA FILOSOFÍA

MIGUEL GARCÍA-BARÓ¹⁵²

Fecha de recepción: 18-10-2017

Fecha de aceptación: 21-12-2017

Resumen: En el artículo se reflexiona sobre el encaje de la filosofía en la universidad. Critica desde la idea del compromiso que todo estudiante tiene con la verdad ciertas prácticas que desde diversas instituciones en los campos de la educación y la investigación son ajenas o traicionan tal compromiso. Después, a partir de la determinación del objeto y sentido fundamental de la filosofía afirma que pese a que esta desborda el ideal de la universidad, debe tener cabida en ella a no ser que deseemos la barbarie. El artículo termina con una defensa de la forma en la que el autor estima que la filosofía ha de enseñarse en la universidad.

Abstract: *This essay reflects upon how philosophy and the university fit together. Speaking from the standpoint of the commitment that every academic professes for the truth, it criticises that, in several institutions in the fields of education and research, some practices betray or show indifference to said commitment. Next, from the determination of the object and fundamental sense of philosophy, it affirms that despite the fact that the latter surpasses the ideal of the university, it must be part of it unless we wish for barbarity. The essay concludes with a defense of the way in which the author considers that philosophy must be taught at university.*

Palabras clave: Filosofía, universidad, enseñanza, verdad, compromiso, misterio.

Key words: *Philosophy, university, education, truth, commitment, mystery.*

1. LA UNIVERSIDAD Y LO IDEAL. Nos ocupan dos problemas intrincados y muy urgentes, que sentimos y sabemos todos, desde hace tiempo, que no podemos obviar; aunque también sabemos y sentimos, seguramente, que lo que podamos hacer a su propósito se parecerá a la lucha famosa de don Quijote con los molinos de viento. Hay encantadores malignos, desde luego que los hay; pero no se concretan casi nunca en la maciza forma de un molino, así que las realidades contra las que acometemos no solo nos pueden sino que no suelen ser aquellas que antes deberíamos alancear.

¹⁵² Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Estos problemas de gigantesco tamaño son, ya sabéis, la Universidad y la Filosofía. Y para poder tratarlos en un espacio de tiempo razonable quedarán en adelante casi siempre reunidos en la cuestión de la Filosofía dentro de la Universidad.

Solo una palabra introductoria sobre esta última. Universidad significa ideales de máximo rango. En el ámbito de la Universidad — ampliamente entendido— es donde se celebra el conocimiento en la doble fiesta de su invención y su tradición. Es evidente que no hay Universidad sin tradición, sin enseñanza y aprendizaje; pero también debe volver a ser evidente que no hay Universidad sin avances en el conocimiento o, al menos, sin seria pugna por lograrlos. Y la tercera evidencia, aún menos conspicua al parecer, es que solo realiza excelentemente su papel de maestro quien está involucrado personalmente en el progreso del conocimiento; pero que tampoco realiza su papel de alumno más que aquel que desde el primer momento ama más aún las preguntas que las propias respuestas.

Debo advertir contra un peligro del que con cierta reiteración me informan estudiantes que me llegan desde otras escuelas y, muchos, ay, precisamente desde América Latina. Y es que afirman que se les ha exigido, como aprendices de Filosofía, que se limiten a recibir mientras estudian su grado y no intenten a la vez pensar por cuenta propia. Esto es escandaloso cuando se trata de la Filosofía, pero no debería serlo menos cuando la materia es la Historia o la Química. Nadie asimila más que aquello que reconoce ignorar y por lo que se interesa personalmente; y nadie puede conocer su ignorancia y sentir sus intereses más que si ha llevado a cabo una reflexión sobre sí mismo, el mundo y la sociedad de un alto grado de profundidad o radicalidad. Solo el aprendiz máximamente activo y reflexivo llegará a conocer una ciencia, a dominar una técnica o a saberse mover por los aires inmensamente abiertos de la sabiduría y la creación artística.

Y en cuanto al compromiso personal del docente con la investigación de la verdad, no lo confundamos, en ningún campo del conocimiento, con la adecuación a los pintorescos y tantas veces absurdos y ridículos criterios que imponen las llamadas Agencias de Calidad, en su buen deseo de objetivar un compromiso, de forzar una libertad y de encajar en moldes el espíritu. Un autor en serie de artículos de prestigio académico según tales baremos puede ser tanto un genio como un perfecto imbécil dedicado al arte nada sutil de trepar en una profesión; pero hay mayores probabilidades de que sea lo segundo o, si no, un pobre tipo mediocre que se ve esclavizado por las reglas de un gremio. Y es que es un antiguo tópico que no precisa de lecturas tan estimulantes como Bachelard o Popper aquello de que la imaginación de conjeturas, la osadía en adentrarse por donde quizá nadie haya ido jamás, la humildad de poner todo en cuestión porque se empieza por ponerse uno mismo de veras en cuestión, son las armas y los bagajes de quienes seriamente avanzan en el conocimiento. Lo demás, en el mejor de los casos, es adaptación al paradigma dominante o al consenso de moda o de más

poder; en el peor de los casos es, sin más, prostitución no ya de la ciencia sino de uno mismo.

Hablo, evidentemente, desde la perspectiva de las mal llamadas Humanidades. Pues bien, en estos dominios del saber todos hemos conocido maravillosos maestros que han sido ágrafos. No me refiero a los maestros de todos (a Sócrates, al Buda, al Cristo, a Pitágoras) -aunque no es nunca superfluo evocarlos- sino a ciertos grandes profesores de la generación anterior a la mía, que sentían la obligación santa de no publicar nada que no pensaran ellos que valía absolutamente la pena de un árbol que se hace pasta, unas horas de trabajo de algún técnico de la impresión y otras horas de un lector. Su compromiso con la investigación de la verdad era hondo, quizá indeciblemente hondo; pero habían llegado a considerarse suficientemente afincados en una doctrina que ya otro publicó, y la vivían como suya, como de todos, sin narcisismo, sin vanidad. Entre ellos están probablemente los mejores maestros o incluso los únicos que muchos hemos tenido. No eran precisamente tímidos, no rehuían el juicio posiblemente severo de los demás; al contrario, su maravilloso valor estribaba en mantenerse, en medio de un ambiente cruzado muy a menudo por la vanidad más insoportable, sin participar de la danza general.

La Universidad precisa sabios raros, tipos extraordinarios, gente que arda en la persecución de su ideal de conocimiento, tanto si gusta como si no, tanto si lo financian y lo publican como si lo ningunean. Parafraseando a un amigo, diré que no deben ser estas personas gente rara, sino decididamente gente rara, o sea, personas llenas de virtudes morales pero consagradas a sus ideales. Estos ideales no los proporciona la sociedad y, menos, la Cámara de Comercio local; los ofrece la realidad cuando se la mira con mirada desprejuiciada, no egoísta, libre y llena de amor por la verdad. Importa muy poco si forman equipo o si no lo forman. Cada disciplina decide por sí sola estos detalles. Lo único que importa es que estén apasionadamente interesados por el conocimiento - lo que ya por sí solo es una escuela formidable de virtud moral-

No estoy hablando de manera elitista. Si quien entra en una facultad universitaria no nota una exigencia ideal terrible, casi violenta, quizá excesiva, ya sea él un talento o un tipo mediocrementemente dotado se pierde una experiencia única, que además es también la única para lograr convertirlo a él mismo en un universitario, en un hombre de ciencia. Si no encuentra esos ideales en sus profesores y en sus colegas, los ha de encontrar al menos en la biblioteca, zarandeado por los libros que nadie escribió nunca para trepar profesionalmente.

He escrito con tristeza que la Universidad en la que yo entré ofrecía de hecho muy poco, pero estaba bajo ideales, y nosotros, los que ingresábamos en ella, sosteníamos mayoritariamente esos ideales - impulsados además por la situación de mi país en vísperas de salir a recuperar la democracia-. Hoy temo que empiece a ocurrir que esta zona de lo ideal se obnubila y que, aunque las Universidades suelen dar más alimento ahora que antiguamente, son excepcionales quienes buscan en

sus profesores esa bendita rareza de la investigación libre y la pasión por asociar a ella a otros. Porque en el arco que va de 1968 a hoy ha cambiado la Universidad más que desde 1800 a 1968. ¿Acaso este cambio nos ha de llevar, en los países de habla española, a la necesidad de fundar instituciones ya tan antiguas como la École Normale, el Collège de France o las universidades de Oxford y Cambridge -es decir, algo así como una universidad de universidades, en la que los ideales se preservaran cueste lo que cueste-?

Pasemos a la Filosofía.

2. LA FILOSOFÍA DESBORDA EL IDEAL DE LA UNIVERSIDAD. Sin intentar determinar la esencia de la Filosofía, no cabe discutir con auténtico sentido acerca de los mejores métodos para enseñarla o para practicarla. Temo que sea ilusorio pretender un acuerdo sobre qué es esencialmente la Filosofía, pero, en cambio, me parece del todo imprescindible procurar decir qué pienso sobre ello -y ya veremos si logro así un consenso mínimo o de mínimos-.

La cuestión es tanto más grave si adelante que ninguna otra disciplina universitaria se ve amenazada en el mismo grado y tan en su centro por la deriva actual de las instituciones de enseñanza como, justamente, la Filosofía.

Hay, ante todo, un equívoco radical en el actual *conflicto de las Facultades* -que no es tal conflicto, sino más bien, confusión de todas ellas-. No aludo tanto a la equiparación de cualquier enseñanza con un grado o un postgrado universitario, ya se trate de Enología o ya se trate de Etnología. Eso es menor asunto, asunto de meros nombres o poco más. El problema está, para formularlo de la manera más clásica posible, en la indiferenciación de las que Aristóteles llamó *virtudes intelectuales, excelencias dianoéticas o discursivas*; o sea, en los múltiples modos, esencialmente múltiples, como el ser humano vive en la verdad, de la verdad o hacia ella. *Aletheúein, verdadear*, es algo solo análogo en la ciencia, en la técnica, en la prudencia, en la sabiduría y -añadamos, ya menos clásicamente, una virtud intelectual que Aristóteles desconoció- en la creación y el deleite artísticos. Solo la *inteligencia*, o sea, el hábito de los primeros principios, impregna y atraviesa de modo unívoco todos estos ámbitos que no deben ser mezclados y confundidos.

Mi perspectiva sobre el problema arraiga en la necesidad de distinguir, antes que las mismas maneras de verdadear, los dominios de fenómenos a partir de los cuales verdadea el ser humano -y, en general, todo ser que pueda estar dotado de discurso-.

Hay inicialmente una instalación primordial en la verdad que no precisa de ejercicio ni de enseñanza, sino que es pasiva, hiperbólicamente pasiva. Las descripciones filosóficas la han llamado *aísthesis* en Grecia, *sensus* en las lenguas de base latina y *Sinnlichkeit* en Alemania. Sería evidentemente el cuento de nunca acabar precisar de modo pleno su naturaleza. Por mi parte, creo que lo más justo es referirse a ella como a la esfera de los *sentidos* inmediatamente accesibles e inmediatamente

significativos por ellos mismos. No haría yo ni la diferenciación que propuso Zubiri entre la aprehensión de la *nuda realidad*, como él dice, y la de las *cosas-sentido*. No me inclino tampoco al pragmatismo ni a una versión radicalmente historicista-hermenéutica de la sensibilidad en general, aunque es claro que tanto Zubiri como quienes tienden a estas otras descripciones de la sensibilidad se apoyan en muchos aspectos del problema que son favorables a su captación de todo él. Por mi parte, sin insistir ahora largamente en ello, encuentro de lo más afortunada la concepción que presentó Husserl en las *Investigaciones lógicas*, prescindiendo de cómo relataba él mismo la génesis de las más elementales captaciones sensibles. Y es que hay una diferencia *ab ovo* entre los que Husserl llamaba en ese texto *contenidos primarios* y lo que denominaba *sentido de la aprehensión de ellos* (y, menos felizmente, *materia intencional de un acto*). Los contenidos primarios mismos no están esperando al concepto que los piense (en la versión del idealismo kantiano y postkantiano) sino que por sí mismos señalan el camino del sentido en que hay que vivirlos (son algo semejante a un fondo que sugiere y resalta una forma). Sea lo que quiera de las enseñanzas de la psicología profunda, sentir es un estar pasivo ya en la verdad transitando por ella, de una a otra, dentro de un ámbito ya casi mundo. Nadie ha vivido jamás un mero contenido primario sin sentido, pero eso no quiere decir que su sentido le venga dictado ni por las estructuras aprióricas de la razón ni por las estructuras arquetípicas del inconciente. Es sentido de la misma realidad, y sentido del que a la vez se vive, que alimenta y sostiene, como el jardín edénico, a todo ser humano que viene al mundo. Ya se ve que complemento lo abstracto de la idea de Husserl con algunas maravillosas concreciones que apuntó décadas después Emmanuel Levinas.

La sensibilidad se dilata; el sentido crece porque queda y va siendo a la vez nuevamente vivido de modo continuo, incluso en sueños; hay en el fondo de la vida humana no solo el sostenimiento en la realidad, la posición en ella y el cuidado que ella se toma por nuestra persona, sino algo así como un viaje de esencial facilidad ininterrumpida (*experientia*).

En el cielo se nos ahorra pensar; en el Paraíso inicial, mientras no se habló de enigmas y misterios, no hizo falta tampoco más que vivir de la realidad habitándola, gozándola, absorbiéndola. Así es siempre una parte básica de la vida humana: cuerpo, tierra, elementos del cosmos...

Pero está el alma, es decir, aquello que define a una persona como *capacitas dei et possibilitas diaboli*: hay gozos infinitamente más altos que los que acallan el grito de la carne, aunque sea a través de sufrimientos indeciblemente mayores que los que suscitan ese grito. Y hay tales cosas porque hay verdades no esencialmente abiertas, fáciles, sensibles, pasivas, sino recónditas, y en modos varios de lo recóndito. Muy pronto comprende el hombre que lo primero para él no es siempre - ni quizá en definitiva nunca- lo primero en sí.

Esta enseñanza prodigiosa solo puede deberse a que los fenómenos-sentidos sensibles posean, al menos en algunos casos, una cierta

profundidad, una densidad, o sea, una multiplicidad de aspectos. Cuando nuestro viaje cree haber sencillamente pasado ya por ellos, un regreso quizá arbitrario revela que había allí más que sentir y, por tanto, direcciones nuevas posibles y ofrecidas para la experiencia.

Cuando esa peculiar riqueza de un sentido real manifiesta algo así como un *dentro* oculto, el fenómeno-sentido en su conjunto bien puede llamarse *enigma* o, si se prefiere un atenimiento más puro a lo clásico, *maravilla*. Eso real exige pararse, exige demora, exige ponerse en actividad de alma. Mejor dicho, hay veces en que lo exige y veces en que lo sugiere. Un *problema* u *obstáculo* exige, porque, como dice muy bien la metáfora antigua, es un impedimento que nuestro viaje necesita obviar o superar o destruir. Produce una angostura en nuestro desplazamiento por el mundo, que incluso puede llegar a ser total: si no respondo a este reto, ya no puedo seguir.

La Grecia arcaica empleó muy preferentemente para los resolvedores de problemas el título de *sophoí*, sabios, expertos. Cada cual dominaba una *techne*, un *arte* que quizá él mismo había tenido que inventar antes. Y era cada sabio artífice un demiurgo, un trabajador que servía él solo en su ámbito peculiar a la muchedumbre de los vecinos. Era preciso multiplicar las técnicas y especializar a ciertos individuos en el cultivo de cada una de ellas. Ingenieros, arquitectos, obreros, médicos, psicólogos, terapeutas de toda índole verdaderamente resolviendo maravillas problemáticas que angostan la vida humana y que, superadas, dejan que se ensanche prodigiosamente. Por supuesto que las escuelas técnicas tienen que pertenecer a la Universidad (e incluso no veo bien que se haga una distinción tan tajante como la usual aún hoy entre el aprendizaje de un oficio y la ingeniería que dio lugar a ese oficio o que precisamente nació de generalizarlo y vincularlo con otros semejantes). Es preciso dar más bases teóricas a la educación meramente técnica, y es clasista separar técnicas de tecnologías.

Los procedimientos técnicos no requieren en general en su base fenómenos con un recóndito *dentro*, sino más bien la asociación de varios de diversos órdenes, a fin de lograr crear la respuesta justa para un problema.

Pero ya el mero hecho de que la coordinación de unas y otras cosas sea el fundamento para resolver tantos problemas suscita otra clase de admiración por otro tipo de maravilla, que sí alude a ese centro recóndito, a algo como aquello que llamaba John Locke la *esencia real*, normalmente oculta, de las cosas. ¿Qué tiene que ver el fuego con el alimento que solo gracias a tratarlo con él se vuelve asimilable por el hombre? ¿Qué tiene que ver en general con el propio cuerpo y la propia vida un alimento cualquiera? ¿Por qué un determinado material flota y otro no? ¿A qué se deben las relaciones y las interacciones infinitas entre las realidades, solo por cuya contemplación y obedeciendo a sus reglas propias puede el hombre luego dominar los problemas con que la misma realidad lo confronta?

La ciencia pasa de las relaciones exteriores a las relaciones entre las esencias reales -o entre lo que de algo aproximado a ellas puede llegar a saberse-. Se ocupa con los fenómenos que manifiestan tener un *dentro* -y que quizá son en definitiva todos, cuando se detiene con suficiente demora nuestro asombro ante lo enigmático-.

Las ciencias no se equiparan a las técnicas, aunque la técnica tenga necesidad de ciencia y una cierta vocación de pasar a serlo, y aunque la pura ciencia jamás desdeñe la posibilidad de fomentar una técnica nueva. La acusación global de que la ciencia moderna se confunde con la técnica y, por tanto, olvida la maravilla del enigma y el gozo de la exploración de las cosas hasta su mismísimo centro en relación, hasta la mismísima *physis*, es un malentendido trágico y, en ocasiones, una simple lectura superficial del último libro de Husserl. Sería un error de consecuencias incalculables restringir la libertad de la investigación científica por ningún camino, ya sea el de la disminución de presupuestos, ya sea el de la urgencia de dedicar fuerzas a las técnicas. Una Universidad sin ciencia en este sentido -clásico y moderno, actual y eterno- sería una aberración y una escuela de totalitarismo.

Mencionaré tan solo la profunda conexión que existe entre el cultivo de la ciencia y la creación artística, en especial, la plástica. Ambos desaparecen y surgen en vinculación necesaria, porque el dentro del arte es de esencia imaginativo-expresiva, y el dentro de la ciencia, de esencia imaginativo-conceptual. La creación en las artes plásticas, incluso cuando pretende desprenderse de todo vínculo con la belleza, busca la cosa misma, a una exterior y centro, a una cosa y enigma humano. Abstrae de los aspectos técnicos y problemáticos y abstrae también de los aspectos que solo tienen que ver con la alimentación y el sostenerse elemental en la realidad. La ciencia, en cambio, se concentra en el dentro, en los dentros y sus relaciones... Pero *de hoc alia*.

Y hay aún entre los fenómenos sensibles otros enigmas, otras maravillas, y no solo problemas y esencias reales de cosas. Hay los otros sujetos, las otras vidas, las otras experiencias; y estoy yo mismo. He aquí el ámbito de los enigmas y de los misterios que cubre malamente el concepto aristotélico de *phrónesis*, pero excelentemente el sentido que esta misma palabra tiene en la literatura socrático-platónica.

Estos formidables enigmas maravillosos suscitan, en efecto, una verdad y un modo de verdadear que podemos denominar *práctico* o *moral*, e incluso *sofístico*, si queremos evocar el primer significado del apelativo *sophistés* en la literatura griega; pero que es la puerta para entrar en el dominio de la *sophía* aristotélica, de la *prima philosophia* y hasta de la *theologia*. El *otro ser humano* y *la gente, la sociedad, la historia*, son enigmas de esa peculiar riqueza que se llama *alteridad* de manera más profunda que como la naturaleza nos es otra, *altera*. Pero es en mí mismo donde radicalmente se abren los enigmas que merecen llamarse *misterios* y sin los cuales la prudencia no llegará nunca a sabiduría, la teología no podrá empezar y la física no reclamará metafísica.

Cronológicamente, antes es una cierta confrontación con la alteridad de las demás personas que con la propia intimidad misteriosa. Pero estas iniciales formas de hallarse entre los otros -querido, regañado, rechazado, aislado, obediente, rebelde, inmerso en el juego,...- antes de venir a mí mismo son, precisamente por eso, más bien identificaciones de nosotros mismos y márgenes de tales identificaciones que no enfrentamientos con ninguna real alteridad. Un niño es más una pertenencia de su ambiente humano que de sí mismo o de la naturaleza. Pero este ambiente es ya un fenómeno de mágica inmersión en enigmas, de los cuales no es el menor precisamente el de ir reconociendo las fronteras de nuestro cuerpo y nuestra incipiente persona de en medio de esta personalidad colectiva y este casi cuerpo común que vivimos de modo cotidiano en la primera infancia. La ausencia de un sí mismo plenamente individual es la base de la falta de misterio característica de esta edad; es la causa de que no exista de veras el tiempo en ella y la vida gire como en un corro para siempre -objeto de profunda añoranza en edades tardías, si desesperan del futuro absoluto-.

Pero la unión de dos ocultos maestros, uno íntimo y otro externo -ambos universalmente humanos-, hace que todos nosotros hayamos salido de esta socialidad anónima -no entro a distinguir en ella un dominio de confianza originaria y otro de menos fiabilidad, que son más bien problemas de ciencia empírica- y hayamos caído en nuestra radical individualidad, en nuestra condición de *persona capax dei et possibilis diabolus*.

El maestro externo es la realidad de la vida misma, que, a través de la experiencia de una quiebra especialmente grave del suelo fiable de la socialidad infantil, nos revela la muerte, o sea, el final irreversible de ese juego sin tiempo al que jugábamos. El maestro íntimo es el meollo del alma, que no solo se queda con el despliegue de tanto fenómeno y tanto sentido, sino que aspira a la paz. No sabíamos bien que la paz no era ya la infancia, por más que hubiéramos atravesado pequeñas crisis en ella -castigos, derrotas, oscuridades-; pero es que la venida de pronto, de golpe y porrazo, de la muerte -que es algo que he equiparado muchas veces a la verdadera creación de cada uno- deja a la luz más clara e inmisericorde que hemos nacido en un lugar que no tiene paz.

De los múltiples rasgos que ofrecen los misterios -porque no se debe admitir que haya solo este primero creacional en una existencia de hombre- solo es preciso destacar ahora un pequeño círculo. El primero y mayor es la imposibilidad de darnos nosotros a nosotros mismos ningún misterio -aunque sí los preámbulos de alguno posterior a este-. Pero esto es en el fondo lo mismo que decir que el misterio, al irrumpir con evidencia, impide que sea entendido, rebasa los marcos de nuestra comprensión porque desbarata la serie relativamente tranquila y muy coherente de las experiencias. Por eso no es una lección que nos impartamos a nosotros mismos, sino una invasión de la realidad como *lo otro* de lo ya sabido. En tercer término, la revelación de un misterio transforma tanto la globalidad del sentido ya guardado como la estructura

misma de nosotros, sus guardianes. Desencaja el mundo porque nos encaja a nosotros, que lo habitamos, en un lugar nuevo que nos presta formas nuevas de la experiencia.

Seguirá esta avanzando por sus pistas siempre holladas de nuevo, y a su luz de superficie el mundo continuará teniendo la misma faz aparente; pero se ha creado en mí, en el alma naciente, una inquietud radical por la paz, por la verdad que permita esperarla y gozarla. Y esta inquietud da su fondo a todo en mí porque surge de la inolvidable manifestación de que lo real a la vista (naturaleza y sociedad y yo mismo) está sostenido por lo real *in-finito, libre, decisivo, dominante, divino* en el sentido filosófico originario en que este adjetivo seguramente figuraba ya en el libro de Anaximandro.

Un misterio, en resumen, es algo inesperable que todo lo revoluciona, que ya no se olvida jamás y que no puede ser resuelto con los métodos de la técnica ni abarcado con los de la ciencia, y que tampoco se deja dominar por la *prudencia* con la que cabe conducirse en la selva o paraíso de la sociedad. Con el misterio se carga para siempre, aunque no en repetición monótona de su fenómeno -ya vemos que es como el reverso de uno o varios fenómenos-sentidos enigmáticos- ni en repetición angustiosa y tediosa de la pobre lectura que hacemos de él. Desde el misterio tratamos de vivir ya todo, y cualquier mínima esquirla de sentido hondo de las cosas que descubramos la hacemos descender hasta las profundidades de nuestro constante vivir calladamente acompañados por los misterios reales.

El misterio es el objeto directo de la meditación y el indirecto de cualquier otra forma de veracidad. Lo que sepamos de él -de ellos- merece el nombre de *sabiduría*, y siempre más, claro está, el de *filosofía* que el de *sophia*. Por otra parte, cuanto se refiere al maestro íntimo en la vivencia de los misterios, es mera filosofía, mera investigación de la realidad del ser humano personal; y cuanto se refiere al maestro externo es propiamente *metafísica* y *metaética*, como decía Rosenzweig, y es también la base de toda teología posible.

La virtud intelectual *sabiduría* va, sin embargo, aún más vinculada a la virtud intelectual *prudencia* de lo que a primera vista podría decirse (y, desde luego, se vinculan ambas aún mucho más hondamente que como sugiere la *Ética Nicomáquea*).

Con el anuncio de estos asuntos y el inicial roce con ellos, ya hemos empezado a dilucidar la tremenda dificultad que acompañará siempre a la práctica universitaria de la Filosofía. Ya solo desde aquí se puede vaticinar sin posibilidad de error que jamás la Universidad comprenderá plenamente dentro de su ámbito a la Filosofía y que, incluso, jamás se ofrecerá de esta algo así como un plan de estudios que se adecue por entero a la finalidad con que se lo conciba. La Filosofía está esencialmente más fuera que dentro de la Universidad; pero, al mismo tiempo, ay de la Universidad que expulse de ella a lo que sí es factible hacer de Filosofía en sus aulas y sus bibliotecas.

Justifico algo más por qué esta profunda conexión entre prudencia y sabiduría.

3. LA ESENCIAL PLURALIDAD DE LA FILOSOFÍA. He partido hace ya mucho tiempo, al explicar el conjunto del pensamiento de Aristóteles en el aula, de cómo dio él importancia a aquel refrán de su tiempo en que se decía que *no se da un puñal a un niño*. No se proporciona una gran teoría a quien no tiene virtudes morales, pero tampoco al que no tiene al nivel debido la virtud intelectual de la prudencia. Y sería mejor decir que, en el fondo, es incapaz de sabiduría la persona que ha elegido conscientemente el vicio a la virtud y que, en su carencia de justicia, ha llegado a obnubilar su conocimiento moral, su prudencia, y, como Hitler, es capaz de ser vegetariano por respeto a la vida animal a la vez que criminal en grado inconcebible por falta de todo respeto a la vida superior de los seres humanos.

Puede parecer, sobre todo, que aprende sabiduría el pobre ser humano que solo aspira a hacer carrera, a trepar aunque haya que aplastar -apenas los ve- a otros, que no tiene contacto habitual con lo misterioso de la realidad dentro y fuera de sí mismo y que, en definitiva, ha reemplazado el ansia activa de la paz por el desasiego de su medro. Hará unos brillantes ejercicios de oposición, por ejemplo, aunque quizá en ellos deje traslucir que le da lo mismo decir una cosa que otra, con tal de ganar. Escribirá, por qué no, artículos de revistas del primer cuartil, como se dice últimamente. No pasará, sin embargo, la prueba del aprecio de los aprendices reales de sabiduría; pero para algo nuestros sistemas actuales de evaluación del profesorado menosprecian la docencia y priman solo eso que ellos clasifican como investigación. No. Un niño moral puede ser un gran ajedrecista y quizá hasta un dibujante aceptable, pero apenas guarda ningún parecido con un sabio, un santo, un científico o un ingeniero.

Y es que aunque haya que distinguir las virtudes intelectuales y, sobre la base de sus diferentes instalaciones en la verdad de rango diverso, las facultades universitarias, claro que la persona es unitaria, la realidad es unitaria y el saber sobre la realidad personal, social o natural es hondamente unitario. No enciclopédico sino armónicamente equilibrado con la armonía que solo puede proporcionar la sabiduría, la práctica real de la Filosofía (y la Teología o la Ateología).

No atendamos a que la empresa y el Estado exigen ahora grados cortos y postgrados muy especializados y no largos y van despreciando el doctorado -justo cuando más se llena la boca con la palabra 'investigación'-. La verdad de las cosas está reclamando que a lo largo de todos los años de formación -y la formación es continua o no es formación- haya un transvase de saberes prudente y sabiamente organizado, una especie de *mesotes* que no desconecte nunca técnica, ciencia, arte, prudencia y sabiduría, como lo real no está partido en continentes separados por abismos. Una facultad de Medicina sin ninguna atención a la Filosofía, al menos en su lado antropológico, es una

aberración que solo la prudencia personal paliará. Una facultad de Filosofía que no mira más que a la presunta sabiduría terminará igualmente por correr el riesgo de abandonar la densidad de lo real.

Pero consolidemos mejor, como ya anuncié que intentaría, el vínculo entre prudencia y sabiduría; porque creo que a nadie se le oculta esta evidencia de que solo los seres humanos que disponen de posibilidad real de una formación de tan amplio sentido se encuentran en una sociedad que de veras respeta el bien común y la promoción de la paz. Y al decirlo, si a la vez miramos un instante al océano de sociedades que no fomentan ni casi permiten nada parecido, comprendemos también instantáneamente el alcance político radical de estas afirmaciones -y con ello regresamos a don Quijote y a los malos encantadores-.

La creación del individuo que es su encuentro con la muerte, o sea, con el tiempo y con el misterio del ser y de las vías para la paz -puesto que la revelación de la muerte muestra que no podemos querer ni la muerte ni la ausencia de la muerte, o sea, que no sabemos lo que es existir y que no sabemos qué es la paz, sino solo que la ansiamos efectivamente-, la muerte, digo, llena de tensión apasionada el fondo de la vida, si se quiere ser valiente y paciente y resistir a la primera atroz acometida de lo misterioso sin salir corriendo a distraerse con lo primero que caiga a mano.

No se puede pasar por alto que la más ingeniosa manera de lograr olvidar que estamos todos vivos en medio de la realidad misteriosa que abarca nuestro mismo fondo personal es reemplazar el misterio con cualquier clase de problema o enigma, sobre todo, de problema. Entonces se crea la ilusión de que una técnica cualquiera, una buena terapia, es el vehículo de la paz -lo cual no deja de redundar en un excelente negocio para una legión de gentes buena o malamente intencionadas-. La Filosofía desaparece de la Universidad y, por tanto, del Bachillerato, la Escuela y toda vida oficial -claro que no de las vidas de todos los seres humanos no imbéciles, no eunucos morales e intelectuales (tremebunda calificación que recordarán mis lectores que pertenece a Miguel de Unamuno)-. El pequeño negocio de la filosofía en el *cursus* de la formación oficial deja paso a otro incomparablemente más lucrativo. El grito de la realidad, el grito de la carne no va a ser acallado por nada ni por nadie; pero no se puede dudar de que la presión social que niega la existencia de algo puede tener su importancia al menos en que se lo postergue o se lo mezcle con lo que no tiene nada que ver.

Algo en esta dirección está ya realizado, puesto que diferenciar problemas de misterios no es precisamente un asunto que figure en los programas de la Escuela, pese a que se haya empezado a hablar bastante de inteligencia emocional... Puede ser también un residuo de las malas prácticas, pésimas prácticas, con las que la llamada enseñanza religiosa, en cualquier parte del orbe, ha destrozado de mil formas el acceso sincero y puro al misterio, o sea, el acceso pleno al pensamiento libre, amoroso, profundo, arriesgado. Las religiones tienden fatalmente a enseñar demasiadas 'verdades' a quienes no tienen las preguntas que les

corresponderían ni los hábitos ni la experiencia de la vida que llenan de sentido las mejores fórmulas teológicas de cualquier tradición. Y sea esto escuchado como una llamada de alerta entusiástica y urgente al amplio mundo de la enseñanza acogida a instituciones de índole confesional. En ellas, que no ignoran en modo alguno, oficialmente al menos, que existen los misterios, es donde la libertad de pensamiento y el ensanchamiento gozoso y necesario de la razón deberían promoverse e incluso darse ya con más pujanza.

El gran asunto prudencial es la atención activa y constante a lo real, que comporta como consecuencia primera no confundir jamás a un ser humano con un sujeto de ingeniería posible. Si yo no me equivoco respecto del misterio básico de la existencia, inmediatamente trasladaré a los demás la condición de portadores no ya de enigmas sino de misterios. Por más protocolos de toda índole que exija el trato entre humanos, yo no olvidaré nunca que el otro es una persona, o sea, repito, un ser *capax dei et possibilis diabolus*.

Pero este estadio no es el descubrimiento, mejor dicho, la revelación de la alteridad completa del otro ser humano. Como ha puesto en el centro de la discusión ética Levinas -dice que esto es sencillamente traducir el Talmud a la *lingua franca* de hoy, pero resulta coincidir con Kant y con la médula santa de la tradición cristiana-, esa plenitud de la alteridad del otro humano solo se abre en la conciencia casi increíble de su *santidad*, o sea, de que él merece siempre en el fondo el sacrificio de mi propio interés, hasta el sacrificio de mi permanencia en esta vida, y ello aunque no haya avanzado yo aún mucho por los caminos de la Filosofía previos a esta tremenda *revelación*.

Si el misterio inicial es la muerte, solo porque un segundo misterio se revele desde la autoridad del maestro exterior -y acogiéndolo el maestro íntimo, más yo que yo mismo: *imago dei* que posibilita mi *capacitas dei*- será siquiera concebible que la muerte se retire a un segundo plano y que su meditación ceda el paso a la urgencia del amor práctico al otro. No de cualquier amor sino de esta forma purísima, radicalmente no egoísta, que, sin duda, es imposible de convertir en hábito sin estropearla en rutina.

El misterio de la muerte opera en nuestra existencia entera y, por tanto, también en nuestros modos de estar referidos a la verdad y la realidad, una formidable *epojé*. Aún es mayor la que el respeto infinito a la alteridad santa del otro ser humano exige. A una primera forma de Filosofía le sucede esta segunda, radicalizada, en que ya no es la pasión atónita ante el misterio del ser individual en el tiempo y en la tensión por la paz, sino la santidad misteriosa la que impone sus reglas y hasta su tiempo propio.

De la soledad de la investigación metafísica se pasa a lo dialógico de esta transformación ética de la metafísica. Si ya respecto de la primera metafísica (Kierkegaard la llama irónicamente justo *prima philosophia*, para conceder la mayor importancia a la *secunda philosophia*, a la hecha tras la revelación de lo santo ajeno) es apenas concebible ajustarla dentro

de los marcos de la Universidad -repito: es, sin embargo, imprescindible hacerlo de alguna prudente manera-, dígaseme si no es mucho más inconcebible, directamente imposible, hacer algo así con la segunda metafísica. Pero también se nota que, si no se logra en ninguna medida, la formación de una persona será barbarie. Aunque nada pueda reemplazar en un aula a la revelación directa y libre de este segundo misterio. Habrá que hablar del respeto infinito a la persona como si pudiera entender este lenguaje quien no vivió la revelación de la *cosa misma*, o la consecuencia será que trataremos de moral con tanta superficialidad que la Guerra, o sea, la ausencia de la paz, barrerá nuestra vida cuando alcance otra cumbre de su violencia siempre amenazante.

La prudencia se eleva como por encima de sí misma (y por cierto que por encima del texto de Aristóteles) cuando manda hacer lo que hay que hacer aunque haya que morir por ello, y no hacer lo que no debe ser hecho, aunque haya que morir por ello. Y este hacer y este omitir están esencialmente referidos al daño al otro.

No hemos traspasado con esto las fronteras de la Filosofía. Queríamos estar a la altura de este socratismo, puerta de la verdad de los grandes misterios. Pero es que si la muerte es inolvidable, la maravillosa constancia de vernos rodeados por el enigma de la otra persona, convertido ahora en el misterio de su santidad intocable, tiende a volvernos poco sensibles al dato. ¡La revelación es abrumadoramente abundante! La culpa, cuya honda experiencia seguramente fue el preliminar más claro de la manifestación del segundo misterio, se reitera ahora, y ahora es mucho más culpa y más violenta, una vez que hemos entrado en el nuevo ámbito de la ética. El miedo a los demás, que tanto tuvo que ver con el egoísmo y con el error siempre, regresa como un mal sueño persistente.

Y con esto no hemos agotado, ni mucho menos, el ámbito del misterio. En realidad, solo la desgracia y el milagro redentor del perdón nos llevan al centro mismo de la exploración metafísica y la realización de las virtudes intelectuales, solo que ahora en mezcla que yo no sabría discernir con las que la tradición cristiana llamó virtudes teológicas. El dominio del perdón es lo que esta tradición llama preferentemente *gracia*, aunque es desde ahí desde donde por fin se comprende que todo es misterio y todo también gracia, don superlativo que jamás se termina de acoger. O que el ser humano es *aventura*, en el sentido no teológico que quiere dar a esta expresión en nuestros días Claude Romano -a mi modo de ver, sin previa exploración delicada de la variedad secuencial de los misterios reales y las complejidades maravillosas de los fenómenos que se entrelazan con el movimiento de esta secuencia, a la vez libre y dada desde fuera, desde arriba, desde Infinito -y no desde Todo-.

Vayamos brevemente al último tema de este ensayo: cómo enseñar Filosofía en la Universidad.

4. LA FILOSOFÍA QUE CABE EN LA UNIVERSIDAD QUE SIGUE SIENDO POSIBLE. Lo adecuado a las cosas mismas sería regresar a formas más antiguas de

maestría, ante todo: un solo profesor debería enseñar la disciplina entera tal y como la concibe él, como ocurría en las escuelas helenísticas y ha seguido ocurriendo en el fondo siempre, mientras la universidad alemana ha mantenido su esencia. Varias cátedras diferentes, como en la Salamanca del Siglo de Oro, presentarían una sorprendente variedad de vías a la Filosofía (Nominales, Durando, Santo Tomás...). Y un docente universitario de Filosofía tendría que poder atender a todas las partes básicas de algo así como un sistema de la sabiduría.

En correspondencia, se precisa de alumnos inquietos, que buscan a su maestro, como aquellos peregrinos medievales que iban a oír a Abelardo en París a riesgo de sus vidas. O como los viejos estudiantes alemanes que aún yo mismo he conocido, y que no tomaban sus grados hasta haber recorrido medio mundo escuchando a unos y otros, y siempre con el propio problema mayor en la mochila y el magín.

Estos maestros abrirían sus cursos a la discusión constantemente, puesto que la Filosofía es de naturaleza dialógica aún por más razones que las que llevo evocadas. Un pensamiento que no está vivo, interrogante, pidiendo réplica y haciéndose en ese momento mismo, no es de veras pensamiento filosófico; y un oyente que solo apunta y pide que se le repita una parrafada que no anotó bien, sencillamente no es ni siquiera un oyente. Yo encontraba perfecto el esquema alemán de mi primera juventud: el profesor desarrolla *ex cathedra* -aunque en aquellas aulas no hubiera sillón ninguno para él- una lección que escribe día a día para sus alumnos y cuyo tema ha escogido él mismo -y es suficientemente amplio como para ayudar a la formación integral en Filosofía de alguien que no dispone para oír cursos de más de cinco o seis años-; y mantiene luego dos seminarios: uno de lectura de textos, introductorio; otro, de investigación. Si yo digo que mis maestros, por ejemplo, han sido Juan Miguel Palacios, Gerhard Funke, Walter Nicolai y Juan Martín Velasco, cuando solo uno de ellos tuvo la responsabilidad de corregirme algún examen, es precisamente porque, de entre tantos otros, ellos son los elegidos por la cabeza y el corazón para absorber doctrina críticamente; y la lista de mis demás maestros ya solo se amplía con la retahíla de los nombres clásicos, desde Platón a Levinas, o sea, de los autores de libros con los que no pude discutir más que, quizá, con mucha buena fortuna, una tarde.

Como en aquel mismo sistema alemán de antaño, nadie podría doctorarse en Filosofía si no estudiaba además dos otras facultades; y ya dentro de alguna de ellas, no cabría graduarse escogiendo, por seguir poniendo el ejemplo personal, a Aristóteles y Platón, sino, en todo caso, a Platón y a Tucídides.

No soy un nostálgico sino alguien que tuvo la experiencia gozosa de algunas instituciones ideales, que soñó con revitalizarlas en su propio país -cuando supo que esas mismas habían vivido parecidamente y con entusiasmo en su decrepita universidad madrileña antes de la Guerra Civil- y que no ve, en este sentido, hoy a su alrededor más que un fracaso de orden político y pedagógico. Porque si hay algo de lo que nos estamos

alejando es de los modelos que acabo de recordar. Y no se me diga que es a causa de que pasamos a otro que es el implantado desde antiguo en Oxford y Cambridge, porque las diferencias, aunque ahora no sea cuestión de enumerarlas, resultan sencillamente abismales. Aparte de que, en cualquier caso, yo veo que hacen gran ventaja a estos tipos ingleses los que antes alabé.

Vengamos, en fin, a la solución práctica, acomodaticia, no del todo impracticable desde la situación actual de la historia de la Universidad, puesto que la utopía es la utopía y, de realizarse en alguna medida, seguramente no podrá ser dentro del marco institucional de la Universidad del próximo futuro. Y de ello hay modestísimas primicias existentes ya en algunas ciudades: Escuelas de Filosofía -no de esoterismo y mistificaciones varias-, Centros de Humanidades -no solo volcados en las disciplinas terapéuticas de bajo vuelo y baja estofa que se demandan tanto-...

El aprendizaje elemental de la Filosofía no puede de ninguna manera hacerse como lo creen nuestros planes de estudio y sus guías “docentes” (¡vaya término absurdo!). No puede un estudiante estar conociendo a Anaximandro en Historia de la Filosofía a la vez que traba relaciones -necesariamente de bastante enemistad, por cierto- con Karl Popper en Teoría del Conocimiento, con Martin Buber en Antropología Filosófica y quizá con Schelling en Filosofía de la Naturaleza; y a todo esto, sin saber ni palabra de griego ni de alemán. Menos aún cabe estudiar simultáneamente Historia de la Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Medieval -y sobre ello no quiero ni empezar a hacer sarcasmos, porque, de fáciles y tremendos que son, sacaría mis peores aspectos anímicos a relucir-.

Para la introducción auténtica en la Filosofía se precisa la comprensión pensante de su arco histórico, y esto no es posible más que leyendo, con alto grado de rigor y la consiguiente cantidad de paciencia y holgura temporal, a los autores principales en sus textos más significativos. Y, por supuesto, sin tener más que una única “asignatura” en cada cuatrimestre. La lectura real de un autor es ya la acogida en el propio espíritu de un sistema entero de la sabiduría; y la serie histórica, incluso con sus retrocesos escandalosos, tiene el poder de un argumento complejísimo que se despliega ante maestros y alumnos. Porque se aprende Filosofía en la medida en que se entiende hasta qué notabilísimo punto un sistema histórico responde a todo lo enigmático y misterioso de la realidad, hasta descubrir que en el interior de esa fuerza hay aún muchas debilidades. Solo cuando esto se hace patente, necesita el alma pasar a nuevas doctrinas, que siempre tratarán de la múltiple tarea que es hacer avanzar la teoría de un maestro, descargarla de sus posibles incoherencias, acoger en ella cuantos fenómenos lo permitan y, por fin, pensar *la sombra misma del maestro*, en la feliz expresión de Merleau-Ponty: o sea, lo impensado por ese maestro y que, sin embargo, sustenta cuanto él dijo pero retro trayéndolo a un horizonte más abierto, más cercano a la hiperdonación que es la realidad.

Aún es más eficaz combinar, a la manera en que lo hacían aún en mi juventud las cátedras alemanas, *lecciones* -en las que sólo se escucha- y *seminarios* -en los que todo es diálogo, por lo menos en principio-.

El enigma político restante es si habrá alguna gran institución del Estado o de las Iglesias que se anime a sostener financieramente una Universidad que siga las líneas aquí bosquejadas, y, sobre todo, en el corazón de ella, una Facultad de Filosofía en que se experimente con las ideas y los proyectos en el ambiente de completa y pacífica libertad que doy por supuesto como aire vital y *alma mater* de la ideal *alma mater* de las personas del futuro. Mi propia posición, puesto que soy miembro muy fiel de la Iglesia Católica, es que ella está esencialmente interesada en tal empresa, porque la Filosofía no tiene en una universidad católica la función de suministrar los precisos conceptos que quiera manejar luego la Teología, sino la de presentar a esta la realidad y el pensamiento tal y como son ellos mismos. En definitiva, la Filosofía procura contar a la Teología la Creación, para que la Teología sepa deletrear su Redención.

Y paz con todos, porque el privilegio de la edad provectora es disfrutar de ocasiones en que se la invita a decir la verdad -en vez de lo que ocurre en otras edades más difíciles y ásperas de la vida, en que se dice la verdad quizá también contra toda conveniencia, pero además en ausencia de toda invitación-.



INTENCIONES INCIERTAS I

LA PERFORMANCE COMO ACTO EDUCATIVO

MARÍA VIDAGAÑ¹⁵³

Departamento de Expresión Musical, Plástica y Corporal
Universidad de Zaragoza

Fecha de recepción: 13-06-2018

Fecha de aceptación: 09-07-2018

Resumen: Este texto trata de analizar las posibles conexiones mentales, físicas y poéticas que se pueden establecer a partir de la performance *Intenciones Inciertas I* realizada en el marco del MIL Festival (Festival de Arte, Música y Literatura) en Teruel el 8 de junio de 2018. Se entienden estas conexiones como potenciadoras de la ampliación de la percepción individual y, en consecuencia, como acto educativo.

Abstract: *This text tries to analyze the different mental, physical and poetic connections that can be established from the performance titled Uncertain Intentions I realized within the framework of the MIL Festival (Festival of Art, Music and Literature) in Teruel on June 8, 2018. These connections are understood as enhancers of the expansion of individual perception and, consequently, as an educational act.*

Palabras clave: Performance, arte de acción, educación informal, educación basada en las artes

Key words: *Performance, action art, informal education, art-based education.*

En primer lugar, quiero describir, muy brevemente, la acción *Intenciones Inciertas I*, que realicé el 8 de junio de 2018 en el marco del Mil Festival¹⁵⁴ (Festival de Música, Arte y Literatura) en la ciudad de Teruel. *Intenciones Inciertas I* consistió en permanecer en el ascensor público (imagen 1) que hay al lado de La Escalinata neo-mudéjar en Teruel durante el tiempo necesario para realizar la lectura en voz alta del libro *Caminar*¹⁵⁵ de Henry David Thoreau.

¹⁵³ María Vidagañ es artista y profesora en el Departamento de Expresión Musical, Plástica y Corporal de la Universidad de Zaragoza.

¹⁵⁴ <http://www.milfestival.com/>

¹⁵⁵ H.D. THOREAU, *Caminar*, trad. de F. Romero, Ardora, Madrid, 2001.

La partitura de la performance era muy sencilla: sentarme en un taburete dentro del ascensor y leer en voz alta a los usuarios que entraran el libro *Caminar* de Thoreau (imagen 2). Después de su lectura completa, abandonar el ascensor. La intención de esta acción, como bien indica su título, era incierta. Sin embargo, sí pretendía establecer diversas conexiones. Conexiones mentales, físicas e incluso poéticas. A su vez, estas categorías de conexiones se podrían dividir en dos planos distintos. El primer plano se refiere a las conexiones mentales, físicas y poéticas que yo como creadora establezco, tanto en el proceso de creación como en el tiempo que dura la acción, y en sus posteriores reverberaciones mentales desde el recuerdo. El segundo plano contiene las conexiones, de nuevo, mentales, físicas y poéticas que establece el usuario del ascensor al percibir la acción.



Imagen 1. El ascensor
Fuente: elaboración propia

En este texto pretendo exponer una enumeración de estas posibles conexiones con la finalidad de analizar desde diversas perspectivas la acción *Intenciones Inciertas I*.

PRIMERA CONEXIÓN: MOVIMIENTO. El ascensor donde realicé la acción está situado justo al lado de La Escalinata neo-mudéjar en Teruel. Por lo tanto, si decidimos salvar el desnivel existente entre los jardines de la estación de tren y la zona del Óvalo, en el centro de la ciudad, tenemos dos opciones. Una opción sería subir La Escalinata a pie y la otra consiste en utilizar el ascensor público. Realizar la lectura de *Caminar* dentro del ascensor supone activar un juego de opuestos entre la idea de movimiento horizontal (caminar) frente a la idea de movimiento vertical (elevarse automáticamente).



Imagen 2. Leyendo *Caminar* de H. D. Thoreau en el Ascensor.

Fuente: elaboración propia

SEGUNDA CONEXIÓN: TIEMPO. Un ascensor es un lugar pensado para permanecer un breve, diría que brevísimo, espacio de tiempo. El tiempo suficiente para salvar un desnivel físico. Sería algo así como un salto, como un instante decisivo¹⁵⁶. Permanecer durante hora y media en un habitáculo diseñado para habitar unos segundos supone una ruptura

¹⁵⁶ H. CARTIER-BRESSON, *Fotografiar del natural*, trad. de N. Pujol, Gustavo Gili, Barcelona, 2003.

conceptual desde el ámbito de la utilidad. Entraríamos, entonces, en el campo de lo poético¹⁵⁷.

Al mismo tiempo, enfrentar la opción de elegir utilizar el ascensor, instalado en 2003, frente a subir La Escalinata construida en 1920 también establece un diálogo temporal en el usuario que a su vez se conecta con el tiempo-espacio desde el que nos habla Henry David Thoreau: 1862, Estados Unidos.

TERCERA CONEXIÓN: SORPRESA. Realizar una performance en el espacio público supone introducir un elemento ajeno a la lógica cotidiana: “la experiencia espacial será siempre una experiencia significativa en la que resulta posible introducir discontinuidades ajenas al itinerario preescrito, es decir, se puede alterar la trama y abrirla al arbitrio del ser humano¹⁵⁸”. En el caso de *Intenciones Inciertas I*, supone la alteración de lo esperado en el trayecto cotidiano.

Posiblemente, la mayoría de los usuarios del ascensor público que se encontraron *Intenciones Inciertas I*, repite este trayecto diariamente para desplazarse de su casa al trabajo o para ir a la estación de trenes. Por este motivo, la alteración de la lógica cotidiana supone un acto de sorpresa y, por tanto, de experiencia significativa.

CUARTA CONEXIÓN: LA PRESENCIA DEL CUERPO. En el ascensor donde realicé la acción existe una pantalla audiovisual en la que constantemente se emiten publicidad y noticias nacionales e internacionales. Mientras la gente permaneció en el ascensor, podía enterarse de que en la India hubo un accidente de tráfico que causó 20 muertos debido a que una vaca había cruzado la carretera y no quisieron atropellarla o que un champú tiene unas propiedades refrescantes increíbles o un sinfín de otras cosas más. Realmente, estamos totalmente habituados a la presencia de los medios audiovisuales emitiendo todo tipo de manifestaciones sonoras y visuales en las que, como espectadores, participan dos de nuestros cinco sentidos: la vista y el oído. Esto no nos causa ningún tipo de perturbación. Por el contrario, la presencia de un cuerpo emitiendo sonido dentro del ascensor causa enrarecimiento e incomodidad. Frente a la activación de únicamente dos sentidos (vista y oído), la presencia física de un cuerpo activa los cinco sentidos y, no sé muy bien por qué, se establece un campo energético que activa de algún modo nuestra percepción y, al mismo tiempo, nuestra reacción.

QUINTA CONEXIÓN: TRANSCENDENCIA. Mientras estaba realizando la acción, en un momento, entró una señora de aproximadamente setenta años. En

¹⁵⁷ N. ORDINE, *La utilidad de lo inútil*, trad. de J. Bayod, Acantilado, Barcelona, 2013.

¹⁵⁸ J. ALBARRÁN y R. BENÉITEZ, 'Performance, escritura y espacio público en la construcción de la ciudad democrática', *Arte, Individuo y Sociedad*, 30(2) (2018), pp. 329-341.

ese momento preciso, casualmente, yo estaba leyendo el siguiente párrafo en voz alta:

Me maravilla que hacia esa hora o, digamos, entre las cuatro y las cinco, demasiado tarde para los periódicos de la mañana y demasiado pronto para los vespertinos, no se escuche por toda la calle una explosión general, que esparza a los cuatro vientos una legión de ideas y chifladuras anticuadas y domésticas para renovar el aire... ¡y al diablo con todo!

No sé cómo lo soportan las mujeres, que están aún más recluidas en casa que los hombres; aunque tengo motivos para sospechar que la mayor parte de ellas no lo *soporta* en absoluto. Cuando, en verano, a primera hora de la tarde, nos sacudimos el polvo de la ciudad de los faldones del traje, pasando raudos ante esas casas de fachada perfectamente dóricas o góticas, mi acompañante me susurra que lo más probable es que a esas horas todos sus ocupantes estén acostados. Es entonces cuando aprecio la belleza y la gloria de la arquitectura, que nunca se recoge, sino que permanece siempre erguida, velando a los que dormitan.¹⁵⁹

La señora, inicialmente me miraba temerosa, no sabía muy bien qué estaba sucediendo en ese espacio tan reducido. Pero justo cuando se detuvo a escuchar aquello que estaba leyendo, cambió radicalmente de actitud. Su cara se transformó y, al mismo tiempo que sonreía, agitaba la cabeza de arriba abajo repetidas veces, en un acto de afirmación, de conformidad total con aquellas palabras que Thoreau había escrito en 1862. Se estableció un escenario de conexión trans-espacial y trans-temporal entre el pensamiento latente de la señora y las palabras de Thoreau que yo ponía de manifiesto a través de la lectura. Se produjo un momento que me atrevería a denominar como trascendente. Algo semejante a lo que dice Borriaud que sucede con la acción *Turkish Jokes* de Jens Haaning¹⁶⁰:

Cuando Jens Haaning difunde por altoparlante historias chistosas en turco en una plaza de Copenhague produce en el momento una micro-comunidad -los inmigrantes se unen en una risa colectiva que invierte su situación de exiliados- que se forma en relación con la obra y en ella misma.¹⁶¹

SEXTA CONEXIÓN: REVERBERACIONES FUTURAS. En esta sexta y última conexión, he decidido incluir todas las demás conexiones que cada usuario del ascensor pudo establecer al escuchar el libro *Caminar* de Thoreau, escrito en 1861, mientras se elevaban en el ascensor en Teruel un viernes 8 de junio de 2018. Para este complicado intento de incluirlas en un solo apartado, me voy ayudar de una cita de Rancier:

¹⁵⁹ H.D. THOREAU, *Caminar*, trad. de F. Romero, Ardora, Madrid, 2001, p. 12

¹⁶⁰ J. HANNING, *Hello my name is Jens Haaning*. Les Presses Du Reel, 2003

¹⁶¹ N. BORRIAUD, *Estética relacional*, trad. de C. Beceyro, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008

El poder común a los espectadores no reside en su calidad de miembros de un cuerpo colectivo o en alguna forma específica de interactividad. Es el poder que tiene cada uno o cada una de traducir a su manera lo que él o ella percibe, de ligarlo a la aventura intelectual singular que los hace semejantes a cualquier otro en la medida en que dicha aventura no se parece a ninguna otra. Ese poder común de la igualdad de las inteligencias vincula a los individuos, les hace intercambiar sus aventuras intelectuales, en la medida en que los mantiene separados los unos de los otros, igualmente capaces de utilizar el poder de todos para trazar sus propios caminos (...) En ese poder de asociar y de disociar reside precisamente la emancipación del espectador, es decir, la emancipación de cada uno de nosotros como espectador. Ser espectador no es la condición pasiva que tendríamos que transformar en actividad. Es nuestra situación normal. Aprendemos y enseñamos, actuamos y conocemos también como espectadores que ligan en todo momento lo que ven con lo que han visto y dicho, hecho y soñado.¹⁶²

¹⁶² J. RANCIÈRE, *El espectador emancipado*, trad. de A. Dillon, Bordes/Manatial, Buenos Aires, 2010, p. 22.



SOBRE LA CRÍTICA INMANENTE Y SU JUSTIFICACIÓN HISTÓRICA

UN DIÁLOGO CON LA OBRA *EL LUGAR DE LA CRÍTICA. TEORÍA CRÍTICA, HERMENÉUTICA Y EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA INTRAHISTÓRICA* DE JOSÉ MANUEL ROMERO (BIBLIOTECA NUEVA, 2016)

JUAN CARLOS LAGO BORNSTEIN¹⁶³

Fecha de recepción: 20-12-2016

Fecha de aceptación: 03-03-2017

Resumen: Este artículo surgió como una revisión de la obra de José Manuel Romero, *El Lugar de la crítica*, pero su crítica se convirtió en un diálogo basado en los enfoques de los autores de la Escuela de Frankfurt y los enfoques de la hermenéutica o el enfoque de la filosofía de la liberación. Pero, además, de acuerdo con este trabajo, proponemos nuevas interpretaciones y llevamos a cabo nuestro propio análisis crítico participando en un enriquecedor diálogo sobre la sociedad capitalista posmoderna y sobre el papel de la crítica en el momento presente.

Abstract: *This paper emerged as a review of the work of José Manuel Romero, El Lugar de la crítica, but its criticism became a dialogue based on the approaches of the authors of the Frankfurt School and the approaches of Hermeneutics or the approach of the philosophy of liberation but, in addition, in line with this work, we suggest new interpretations and carry out our own critical analysis by participating in an enriching dialogue on postmodern capitalist society and on the role of criticism in the present moment.*

¹⁶³ Juan Carlos Lago Bornstein es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense y profesor Titular de la Universidad de Alcalá. Miembro fundador del Centro de Filosofía para Niños, ha estado vinculado desde sus inicios en la promoción y desarrollo del Proyecto de FpN tanto en España como en países latinoamericanos. Ha sido director de varios proyectos de promoción de la Educación Multicultural en Bolivia y en México. Además es colaborador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Con respecto a sus publicaciones cuenta con varios libros y capítulos de libros publicados entre los que destacan: *Ciudadanos de sociedades democráticas* México, Ed. Progreso, 2009, *Democracia como un estilo de vida: una propuesta educativa*. Ed. Siglo XXI, 2009 *Redescribiendo la Comunidad de Investigación. Pensamiento complejo y exclusión social*. Ediciones de la Torre, 2006. y “Éducation à la consommation : De la Démocratie à la Consummocratie” en *Enseigner et penser l'éducation à la consommation*. Les Presses de l' Université Laval, Quebec 2013

Email : juanclago@gmail.com

Palabras clave: Teoría Crítica, Hermenéutica, Trascendencia intrahistórica y Crítica inmanente.

Keywords: *Critical Theory, Hermeneutics, Intrahistorical Transcendence and Immanent Criticism.*

El texto que tienen entre sus manos debería ser una reseña. Es decir, se planteó como una crítica o reseña de la obra con el fin de presentarla y de divulgarla en los ámbitos académicos. Pero tras la lectura de la obra de José Manuel Romero, *El Lugar de la crítica*¹⁶⁴, vislumbré que no se trata solo de un texto interesante y enriquecedor que realiza un buen trabajo de análisis y comentario de la historia de la Teoría Crítica y de su “lugar” actual, a partir del diálogo entre los planteamientos de los autores de la Escuela de Frankfurt y los planteamientos de la Hermenéutica o del enfoque de la filosofía de la liberación. Esta fue solo la primera impresión, pues la verdadera riqueza no está solo en este trabajo analítico y crítico: más interesante y enriquecedor es que, al hilo de esa exposición y comentarios, vaya desgranando una serie de nuevas ideas e interpretaciones, realizando así su propio análisis crítico de la sociedad capitalista post-posmoderna e invitando al lector a participar en un diálogo, tal y como veremos a continuación, que nos enriquece y nos abre un sinfín de posibilidades para explorar la cuestión de la crítica y su papel en el momento actual.

88

En este sentido, es altamente valorable la recuperación y actualización que realiza de la Teoría Crítica en su versión inmanente, a partir de una propuesta que emerge del diálogo con interlocutores de la valía y riqueza de Heidegger, Gadamer, Zubiri y Ellacuría, en respuesta a los planteamientos posmodernos que nos colocan en una situación de invalidez y atonía ante los retos sociales que nos plantea la sociedad capitalista actual. No se trata, por tanto, solo de un ejercicio académico, que en parte lo es, sino que, además y sobre todo, es un ejercicio de reflexión y cuestionamiento que nos provoca y motiva para no contentarnos con lo depositado y lo aceptado y para invitarnos a participar en el debate ya iniciado, favoreciendo que el espíritu crítico y cuestionador no se restrinja al ámbito cerrado de la academia, si no que se abra a la propia sociedad y a la vida cotidiana.

A este respecto, y ya desde su excelente introducción al texto, José Manuel Romero afirma que:

nos encontramos justo en ese momento de inflexión: el momento en que estamos a punto de asistir a cómo los discursos gubernamentales sueltan de una vez por todas el lastre representado por tales principios, considerados explícitamente hasta hace poco como válidos por *todos*. (...). Esta nueva situación afecta naturalmente a la posibilidad y alcance de la crítica social. Si el discurso gubernamental y el de las élites en general se desvincula de la vieja promesa institucional de bienestar y de una mejora del nivel y de la calidad de vida de la población, en cuanto que incompatible con las coacciones sistémicas económicas que ponen en

¹⁶⁴ JOSÉ MANUEL ROMERO, *El lugar de la crítica. Teoría Crítica, Hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

peligro la posición competitiva o la supervivencia misma de la economía nacional, ¿a qué debe apelar la crítica? ¿Puede seguir apelando a unos derechos y promesas institucionales de las que el propio establishment públicamente se está desvinculando a todas luces y a las que explícitamente ha dejado de apoyar, más allá de las apelaciones claramente retóricas, y por ello carentes de todo poder de convicción, realizadas en los periodos electorales?¹⁶⁵

En *El lugar de la crítica*, para poder ir analizando y revisando críticamente el papel y el lugar de la crítica, José Manuel Romero se centra en el análisis de la justificación normativa de la misma para así, por ejemplo, poder llevar a cabo el análisis crítico de los sistemas de poder y autoridad y de la administración de lo público o el gobierno. Análisis que se materializa ejemplarmente y con toda claridad en la crítica que hace al planteamiento de Habermas, quien los considera como subsistemas al margen de los mundos de vida y de la racionalidad comunicativa o del planteamiento de Honneth, contrario a Habermas, considerando que estos dos ámbitos del poder (la autoridad y la administración o gerencia de lo público) no son autónomos o independientes de la realidad social, sino que son el resultado de las luchas por el reconocimiento. En su obra Romero, para poder ir analizando y revisando críticamente el papel y el lugar de la crítica, se centra en la cuestión de la justificación normativa de la misma, cuestión fundamental de cara al análisis crítico de los ámbitos económico o político. Para tratar dicha cuestión Romero se confronta con el planteamiento de Habermas, quien considera lo económico y lo político estatal como subsistemas al margen de los mundos de vida y de la racionalidad comunicativa y con el planteamiento de Honneth, contrario a Habermas, que considera que estos dos ámbitos del poder (la economía y la administración estatal) no son autónomos o independientes de la realidad social, sino que son el resultado de las luchas por el reconocimiento. Es importante tener en cuenta cómo el análisis realizado por Romero de los planteamientos de Habermas y de Honneth, con respecto a la economía y la administración estatal, nos sirve de recurso o de instrumento crítico para poder interpretar los cambios sociales y entender de una manera más crítica y rigurosa a la sociedad actual y, sobre todo, al capitalismo moderno o post-posmoderno en que vivimos. Así defiende Romero que:

la crisis se ha convertido en un factor determinante de la situación de la que parte la actividad crítica, en cuanto sacudimiento de la propia existencia a causa de una conmoción estructural, sistémica (...) que afecta directamente y de un modo concreto y palpable a todas las dimensiones de la vida y pone en cuestión la propia continuidad de la existencia de amplios colectivos que creían tener estabilizada su posición social. La crisis ha pasado de ser sólo un concepto al que recurría el discurso político dominante para legitimar políticas económicas de choque favorecedoras del capital a convertirse, además (...), en una experiencia compartida por la amplia mayoría de conmoción de la propia existencia en un grado tal que, por un lado, parece percibirse la protesta y la crítica como algo a lo que se tiene derecho en cuanto que ciudadano y, por otro, parece haberse diluido el *miedo* a las represalias y al castigo policial por la protesta y la crítica abiertas, en un contexto en que se experimenta que

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

no se tiene mucho más que perder.¹⁶⁶

Pero, por muy necesario y urgente que sea realizar esta respuesta crítica y esta reclamación y exigencia de reconocimiento, más urgente, necesario y fundamental es perfilar, afinar y actualizar las herramientas conceptuales que vamos a utilizar en dicha crítica y lucha por transformar la sociedad. De ahí que aclare Romero que

el presente trabajo no pretende realizar un ejercicio de crítica de la sociedad, ni va a esbozar una teoría social que permita realizar una crítica de lo existente. Nuestra tarea se piensa más bien como un ejercicio de clarificación y de autorreflexión.” (p. 19)

En este sentido, especifica que

lo que se pretende aquí es colaborar en la reflexión acerca del sustento filosófico-normativo de la crítica social, es decir, sobre su legitimidad y la justificación de su pretensión de validez. Se aspira, en definitiva, a realizar una aportación a la clarificación filosófica de una labor en marcha, de una serie de esfuerzos en acción en el espacio social, de procesos que en su debilidad, fragmentación y a menudo desmoralización, son reales.¹⁶⁷

Pretender reseñar todas las propuestas de revisión crítica que realiza Romero me llevaría a presentar una copia resumida de la obra, y para ello mejor leer el original. Sin embargo, sí que me gustaría retomar algunas de las propuestas de revisión crítica formuladas por Romero y comentar los resultados que aporta y las sugerencias críticas para ampliar la investigación.

En este sentido, al analizar y reflexionar sobre los planteamientos del último Habermas, en los que se trata la cuestión de la facticidad y de una interpretación sistémica de los mundos de la economía, o del mercado y sus normas de funcionamiento, y del mundo del poder, de la administración o la gerencia de lo público, podemos comprender el planteamiento que se da al margen de los mundos de vida y de la racionalidad comunicativa, lo cual implica que la libertad del mercado y el funcionamiento de la administración del Estado se diseñan como al margen de los mundos de vida y del sometimiento al orden político y social definido por la racionalidad comunicativa. A este respecto, las explicaciones de José Manuel Romero nos permiten comprender, por ejemplo, el hecho de que Estados Modernos basados en dichos principios (la ley del mercado y el sistema burocrático de la administración) sean capaces de funcionar durante meses e incluso más de un año, como en el caso de Bélgica, sin que la ausencia de un gobierno electo paralice a la sociedad. Al plantear estos dos sistemas (el mercado y la administración) como al margen de los principios normativos que se derivan de los mundos de vida y de la racionalidad comunicativa ¿no sería esta la razón de que siga funcionando independiente o autónomamente? Además, la consecuencia de la autonomía de los subsistemas afirmada por Habermas es más perversa aún: implica que las exigencias de reproducción del capital y la exigencia del mantenimiento de la tasa de beneficio del capital son exigencias sistémicas y no tienen carácter político. Son exigencias

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

derivadas de la necesidad de reproducir materialmente sociedades complejas como la sociedad moderna, cuya infraestructura (desde un punto de vista histórico-evolutivo) es y sólo puede ser capitalista. Todo ello blinda al capitalismo de una crítica radical, dejando sólo margen para una crítica reformista que aspira a un capitalismo que conserve sus ventajas y elimine su lado problemático (es decir, una forma de crítica o bien abiertamente utópica, pues lo que pretende es ontológicamente imposible o bien reproductora del sistema).

Es interesante resaltar también la interpretación que realiza José Manuel Romero de los planteamientos de Honneth en relación al reconocimiento social conquistado mediante el reconocimiento salarial como indicador del valor y de la aportación a la sociedad (criterio que reemplaza al concepto de la solidaridad como explicación del logro del reconocimiento social tal y como lo planteaba Honneth en un principio), de manera que tendríamos dos clases o prototipos de agentes que intervienen a la hora de establecer el reconocimiento social: los asalariados o trabajadores, por un lado, y los empresarios o propietarios o accionistas, por el otro. Pero a la hora de realizar ese análisis y de diagnosticar el estado del modelo actual del capitalismo y de las sociedades modernas, ¿no habría que considerar una tercera clase o agente como sería el caso de los directivos y ejecutivos? Es decir, asalariados, en cuanto que reciben un sueldo por su desempeño y un reconocimiento salarial alto (y muchas veces desorbitado) por su aportación al funcionamiento de la sociedad. Es decir, el salario es el criterio de reconocimiento social y laboral y, a mayor salario, mayor reconocimiento social y, por lo tanto, aumento del sueldo o mayor reconocimiento salarial como resultado de ese reconocimiento social. Pero, al mismo tiempo, no son simples asalariados pues, a la hora de realizarse el reconocimiento social, son los propios directivos los que establecen los acuerdos y los elementos distintivos del reconocimiento social y los que gestionan el poder económico y las normas del mercado, marcando así los criterios de validez del reconocimiento social y salarial. De ahí que no podremos plantear la lucha por el reconocimiento que lleva a cabo el trabajador en el mismo sentido o con los mismos criterios con que lo plantearíamos en el directivo o ejecutivo. Este fenómeno es fundamental hoy en día porque explica la distribución de poder tanto en el mundo económico (por encima del propietario o accionista están los directivos y ejecutivos) como en el administrativo (pues la capacidad de manejar el presupuesto estatal está limitado por las decisiones o medidas de actuación por parte de las grandes empresas transnacionales y sus directivos). Esto explica también por qué la crítica no alcanza con la necesaria radicalidad esta situación actual donde se da una manifiesta falta de redistribución de la riqueza y una aceptación del *status quo* existente.

En este sentido, me llama la atención, en la página 200 y siguientes, cuando José Manuel Romero plantea la aportación de Honneth a la conceptualización de la teoría crítica, cómo este análisis nos lleva, de nuevo, a cuestionarnos la validez que tiene hoy en día las tesis de Honneth. Es decir: ¿hasta qué punto el planteamiento de Honneth acerca de la libertad social en el mundo capitalista y de la empresa, sobre la responsabilidad y el compromiso y, principalmente, sobre los criterios de reconocimiento tanto de los trabajadores como de los directivos y empresarios, remite o responde a la situación actual y a la realidad social y laboral dentro de la sociedad capitalista? Y, sobre todo, me pregunto si es un planteamiento útil para llevar a cabo la crítica social y ayudar a transformar dicha realidad.

Por otra parte José Manuel Romero nos advierte de que a la hora de plantear el análisis de la realidad social deberíamos ser conscientes de que el análisis de Habermas o de Honneth está aplicado a la actual sociedad moderna occidental (caracterizada por el neoliberalismo y un cierto estado del bienestar) y no a cualquier sociedad actual, como las que no pertenecen plenamente a la categoría de sociedad moderna y occidental, tal y como sería el caso del mundo latinoamericano. En este sentido, es de agradecer la invitación al debate que realiza incorporando una voz latinoamericana de gran relevancia, como es el caso de Ellacuría, y plantear qué supondría la Filosofía de la Liberación y la Filosofía desde la marginalidad latinoamericana a la hora de plantear los criterios del cuestionamiento y la crítica social. A este respecto, habría que preguntarse si la propuesta de Honneth y Habermas, que en las sociedades modernas y occidentales actuales podría permitirnos fundamentar los criterios de validez de la crítica desde los propios criterios de esa sociedad, serán válidos asimismo en otras sociedades que no respondan a los parámetros modernos y occidentales, como es el caso de los países islámicos y los países orientales que rechazan el modo de vida occidental y los valores o la manera de interpretar la realidad propia de Occidente. En este sentido, es muy esclarecedor el análisis realizado por Romero de la defensa en la sociedad occidental de unos criterios de validez inmanentes pero que, al final, se termina concibiéndolos como extrapolables a toda sociedad actual, y de cómo esta defensa de los criterios normativos occidentales es interpretada por otras sociedades, como la Comunidad Islámica o Umma, como la imposición de unos valores concretos de una sociedad específica que transforma sus criterios inmanentes de validación normativa en cuasi trascendentales, siendo esta la crítica que se puede hacer al eurocentrismo de Habermas y Honneth

Una sugerencia que podríamos hacer es que, al elegir a los participantes a nuevos diálogos, se cuente con autores de otras áreas de la filosofía, como el segundo Wittgenstein y la filosofía del Giro Pragmático, o con G. H. Wright y el enfoque de las ciencias sociales desde este giro, o con Rorty y su versión del Neopragmatismo. También podría incorporarse, desde la tradición de la filosofía española, además de los ya participantes Zubiri y Ellacuría, a autores muy representativos de nuestra filosofía como son Unamuno y Ortega.

Por ejemplo, al plantear la cuestión del perspectivismo podemos acudir a textos de Ortega, sobre todo cuando el planteamiento orteguiano es deudor de la noción nietzscheana de perspectiva. Este nuevo interlocutor permitirá introducir en el debate enfoques diversos; no solo el histórico sino también el psicológico, el gnoseológico, el estético y, cómo no, el ontológico.

En el mismo sentido, a la hora de introducir un concepto como el de intrahistoria, la intervención de Miguel de Unamuno y su concepto de intrahistoria permitirá abrir un debate sobre el sentido interno del devenir histórico como fluir de acontecimientos que constituyen el magma de nuestra identidad, postulando una construcción del yo y del cuestionamiento de la realidad que es fiel a esa corriente inmanente de la intrahistoria, pero que se proyecta al futuro como haz de posibilidades. Partamos de una primera afirmación:

Todo cuanto se repita que hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intrahistórica más bien que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente, todo será poca.

e insiste:

Queda otro paso más en esta comprensión y es buscar la razón de ser del "presente momento histórico", no en el pasado, sino en "el presente total intrahistórico", ver en las causas de los hechos históricos revelaciones de la sustancia de ellos, que es su causa eterna.¹⁶⁸

Para Unamuno no existe un único concepto de historia, sino que hay dos historias dialécticamente constituidas; la historia manifiesta y visible y la historia latente y oculta, la intrahistoria. En Unamuno la dialéctica no se da entre lo intrahistórico de un pueblo y la intrahistoria de otro pueblo, puesto que, siendo la intrahistoria la sustancia de la historia, y frente a lo particular y diferencial de los hechos o acontecimientos históricos, lo intrahistórico es lo común y compartido, es decir, supone compartir un mismo flujo o caudal histórico y social. Por estas razones, la dialéctica se da entre la intrahistoria y la historia, siendo la primera la sustancia de la segunda y de la cual se nutre.

En este mundo de los silenciosos, en este fondo del mar, debajo de la historia, es donde vive la verdadera tradición, la eterna, en el presente, no en el pasado, muerto para siempre y enterrado en fosas muertas. En el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna, en las entrañas del mar, no en los tímpanos del pasado, que al querer darles vida se derriten, revertiendo sus aguas al mar. Así como la tradición es la sustancia de la historia, la eternidad lo es del tiempo; la historia es la forma de la tradición, como el tiempo la de la eternidad. Y buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad en el pasado, en la muerte, buscar la eternidad de la muerte. La tradición vive en el fondo del presente, es su sustancia; la tradición hace posible la ciencia, mejor dicho, la ciencia misma es tradición (...) La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma.¹⁶⁹

93

¿Cómo debemos de entender la tradición eterna? Tal vez como una tradición asentada o fundamentada en esa corriente intrahistórica y que, relacionada dialécticamente con lo histórico inmanente, se proyecta más allá de los límites de lo dado plasmando, como tradición eterna, lo trascendente intrahistórico entendido como aquello que, dentro de lo histórico-intramundano, apunta más allá de los límites definidos por las relaciones sociales, económicas y políticas establecidas. Se trata de una trascendencia dentro de la historia, proyectándose hacia el futuro en esa corriente profunda de la intrahistoria, hacia formaciones sociales nuevas y más justas, hacia modos novedosos y más adecuados de organizar lo social.

Como vemos, esta propuesta de Romero nos invita a abrir el debate a otros autores y corrientes, tal y como podría ser desarrollar un debate imaginario acudiendo a nuestra tradición española e invitando, como acabo de hacer, a don Miguel de Unamuno no solo para retomar su concepto de intrahistoria, sino para discutir sobre otras cuestiones como pueden ser el papel de los sentimientos y de las emociones, del dolor y la compasión, etc. a la hora de aplicar la crítica inmanente.

¹⁶⁸ MIGUEL DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998, p. 55.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 51-52

Pero no solo la invitación de autores españoles enriquecería el debate sino que, asimismo, cruzar las intervenciones con otros participantes supondría nuevas vías de análisis y crítica. En este sentido, a la hora de hablar de la memoria y el olvido, tal vez podríamos echar en falta que, en ese diálogo que se realiza entre la Teoría Crítica y la Hermenéutica, nos preguntemos qué puede aportar la Hermenéutica a la reconceptualización de la crítica. Sin embargo José Manuel Romero opta por reivindicar el modo en que en la tradición de la Teoría Crítica, sobre todo a partir de la aportación de Walter Benjamin, se ha afrontado la cuestión de la memoria y el olvido en el plano socio-político, tal y como lo presenta en el libro *Hacia una hermenéutica dialéctica*.

Con respecto a Ellacuría y Zubiri me gustaría resaltar lo que aportan a este debate al plantear la importancia del desarrollo de las capacidades necesarias para afrontar esa utopía de los desheredados y lograr, a través de la crítica, hacer real los cambios necesarios para alcanzar lo deseado, es decir, recuperar la misión liberadora y emancipadora de la crítica. Esto supone poner en relación la transformación de uno mismo mediante la autorrealización y esta autorrealización mediante la transformación del entorno social y natural. Planteamiento que puede conectarse con el concepto de *cura* o *cuidado* en Heidegger, entendido como un pensamiento que no solo nos transforma (el cuidado de sí) sino que actúa sobre el entorno y el medio ambiente (procura preocuparse por y ocuparse de).

Retomar la noción de *Sorge* o *cuidado* en Heidegger conlleva plantear la crítica, no solo desde la conciencia, sino también desde la acción del cuidado e incorporar así la dimensión histórica no solo desde el pasado sino también desde la apertura al futuro, es decir, reforzando la posibilidad de transformación de la realidad, sobre todo social, desde la noción del cuidado y la “procura” (*fursorge*) que tiene un componente temporal y, por lo tanto, histórico.

En este sentido, en la página 125 se plantea la cuestión de la historicidad de los conceptos, y se podría hacer una lectura más hermenéutica de este planteamiento en cuanto que el significado de los conceptos va siendo modificado, enriquecido o desvirtuado según pasan las experiencias y van cambiando las prácticas sociales que subyacen a esos conceptos y el uso que de ellos hagamos en diferentes contextos sociales o juegos de lenguaje. Esta cuestión podría ser planteada desde un punto de vista histórico, eje vertical, como plantea Gadamer, y desde una perspectiva social, eje horizontal, tal y como plantean Wittgenstein y G. H. von Wright. Al incorporar a estos autores podremos complementar el enfoque diacrónico del historicismo gadameriano con el enfoque sincrónico social de los juegos del lenguaje, logrando una crítica más enriquecedora y ajustada a la realidad actual. En este sentido, sorprende un poco que solo encontremos en la página 211 una cita de Wittgenstein y los aires de familia, máxime si tenemos en cuenta cómo puede este enfoque clarificar conceptos o temas tales como el de la tradición y las distintas formas de vida que pueden dialogar o debatir entre sí. Por ejemplo, en relación a la cuestión de la tradición, en la página 152, al plantear la diversidad de situaciones hermenéuticas dentro de una sociedad que generan diferentes tradiciones, podríamos interpretarlo y complementarlo con los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Es decir, complementaríamos un eje vertical, diacrónico o histórico (línea que une el pasado y el presente proyectándose sobre el futuro) con uno horizontal, sincrónico y social (en la que se dan las diferentes

situaciones hermenéuticas o los diferentes juegos de lenguaje y los aires de familia). O en la página 219, cuando Romero nos dice que la crítica inmanente se basa en unos conceptos generalmente compartidos, conceptos como el de democracia, libertad, tolerancia, etc. Y aunque aparentemente compartimos el uso de unos términos, tal vez no los usamos en el mismo sentido, con la misma intención o significado. De hecho podemos fijarnos en la anécdota de cómo se entiende la votación y elección democrática de los cargos en las comunidades indígenas Chamulas (Estado de Chiapas, en México), en las que cuando llega el momento de elegir a los alcaldes se reúnen todas las autoridades tradicionales (mayordomos y alféreces) y eligen a los nuevos cargos de alcaldes, presidente municipal y demás autoridades. Se elige a los candidatos a mano alzada en la asamblea comunitaria y se da la orden a todos los miembros de la comunidad de que, el día de las elecciones cuando llegue el momento de la votación democrática, voten por los cargos elegidos a mano alzada en la asamblea comunitaria previa. Normalmente suelen ser elegidos con un 100% de votos. En conclusión, tenemos el mismo concepto de “votación democrática” y dos prácticas sociales bien distintas.

Siguiendo con la revisión crítica del texto de José Manuel Romero, se echa de menos una reflexión acerca de la dimensión emocional, de los sentimientos o la llamada inteligencia emocional, sobre todo desde el punto de vista de la compasión y el sufrimiento, en especial tal y como lo plantea Unamuno, como un mecanismo de reconocimiento y hermanamiento entre los seres humanos, como el establecimiento o reforzamiento de los vínculos sociales.

Por último, yo diría que otro de los méritos que tiene la obra de José Manuel Romero es que nos presenta un relato bien elaborado de la historia de la teoría crítica, de los retos que ha tenido que afrontar y de las diferentes respuestas o soluciones que se han ido aportando, y todo ello estableciendo una pluralidad de diálogos y conversaciones filosóficas. De ahí que sea una narración que abarca un periodo amplio y extenso, pero al presentarlo de una manera bien condensada o compactada, logrando transmitir las ideas más importantes y necesarias para poder seguir el hilo de la historia, nos permite, al mismo tiempo, profundizar en el descubrimiento del relato y en las ideas analizadas y comentadas.

Tal vez la crítica que podría hacerle es justamente la de que, en un ansia de poder decir todo lo que quiere decirnos, a veces el resultado son párrafos muy densos que resultan difíciles de interpretar, es decir, que a veces los árboles son tantos y tan espesos que no nos dejan ver el bosque. La densidad de las ideas demandaría un estilo menos denso, buscando facilitar la lectura y comprensión del hilo argumental que nos va exponiendo.

Pero, al margen de estas puntualizaciones, yo diría que *El lugar de la crítica* es un libro conseguido, que enriquece al lector o la lectora invitándonos a discutir, y a cuestionarnos de una manera rigurosa y bien argumentada, sobre la necesidad y la posibilidad de ejercer la crítica social hoy en día. Es un trabajo que muestra la buena formación y documentación de José Manuel Romero, quien maneja y pone a disposición del lector con soltura y precisión una cantidad enorme de fuentes sustanciales, así como invita a participar al lector en un debate con diversos interlocutores acerca de las preguntas urgentes de hoy en día sobre la posibilidad de llevar adelante la crítica social de la sociedad capitalista actual, acerca de cuáles son los criterios de validez para realizar tal crítica y cómo evitar que la redefinición de la crítica desde parámetros

inmanentes impida construir una crítica realmente útil y transformadora de la propia realidad criticada. Y todo ello se analiza y se discute sin perder de vista ni un instante la pregunta central de estudio ni la tesis a la que se encamina: la importancia de una crítica inmanente sólidamente fundamentada. Por todo ello considero que la obra de José Manuel Romero resultará de enorme interés y utilidad a quien quiera estudiar estas cuestiones y planteárselas con rigor y profundidad para poder situarnos de una manera reflexiva y auténtica en una sociedad capitalista post-posmoderna.

Incluso para quien sea especialista en la Teoría Crítica, la revisión histórica —y su contraste con el momento actual, y en especial los diálogos con autores como Gadamer, Zubiri y Ellacuría— supondrá nuevas vías originales y enriquecedoras de reflexión para afrontar el debate entre trascendentalistas e inmanentistas.

Probablemente para el lector que ya sea conocedor de este debate, la parte más interesante serán sobre todo los apartados 'Crítica y trascendencia' (3.7), 'Tres versiones de la crítica inmanente' (3.8.) y el último capítulo, 'A modo de conclusión: trascendencia en la inmanencia', donde José Manuel Romero expone y defiende con solidez y rigor su propuesta con respecto a la Teoría Crítica y el planteamiento de la Crítica Inmanente. No son muchos los estudios que articulan de forma tan documentada y productiva los aspectos conceptuales y los aspectos históricos de la actividad crítica con respecto a la propia Teoría Crítica.

Como comentaba al inicio, el libro cobra más interés y tiene más valor cuando no trata tan solo de analizar las posiciones y planteamientos de los diversos autores sino de presentar su propia posición y su análisis crítico de la propia crítica inmanente. Ya no se trata solo de analizar la historia de la Teoría Crítica y sus diversas versiones según los autores y la época, sino que, a partir de dicho análisis y toda la información reunida que ha ido desgranándonos y transmitiéndonos, Romero nos presenta, en el tercer capítulo y en la conclusión, su propia interpretación, desarrolla su propia teoría de la crítica e intenta responder a la pregunta inicial: ¿cuál es el lugar de la crítica hoy en día?

Así, a partir de la situación de la crítica hoy y las diferentes vías de justificación de la normatividad, lo primero que debemos considerar es si es posible volver a plantear o defender una justificación de la Crítica fundamentada en criterios universales y trascendentales o cuasi-trascendentales.

Dado que, según plantea Romero, la opción por una justificación de la crítica desde parámetros trascendentales al estilo kantiano hoy en día y tras los avatares de la posmodernidad, es imposible y no cabe defenderla, abocándonos por tanto a una justificación inmanente de la crítica. Una vez situados en la posición de la crítica inmanente, lo que debemos plantearnos es con qué criterios podemos superar los límites de nuestra propia sociedad y de la institucionalización de los valores afirmados como sustento de las normas o de la normatividad de la crítica, o cómo podemos llevar a cabo la crítica inmanente desde la propia realidad criticada o cuestionada, cómo poder plantear una auto-crítica, sin que se limite uno a reformular o reformar o retocar los mismos, los códigos y normas desde los cuales efectuamos la propia crítica. O, además, cómo podemos hacer efectiva esa crítica y considerar su validez si no se produce un distanciamiento que nos permita juzgar la situación en que nos movemos sin apelar a criterios trascendentales y, por lo tanto, no imbricados en la propia realidad criticada. Para poder responder a estas cuestiones, José Manuel nos

propone una clasificación de los criterios de justificación de la crítica con tres posibles criterios de la crítica inmanente para intentar así evitar tener que recurrir a criterios trascendentales.

A este respecto, me gustaría resaltar el valor y el interés que tiene la aportación de Romero al proponer una clasificación de los diferentes modelos de crítica inmanente basada en los criterios de justificación de la normatividad de la crítica. Esta clasificación le permite interpretar y organizar los diversos planteamientos que se han dado de la crítica inmanente a lo largo de la historia, permitiendo así concluir con una propuesta o invitación a pensar la trascendencia en la inmanencia, como una respuesta ante la desfundamentación de la crítica y la imposibilidad de superar el conflicto inherente al diálogo entre tradiciones y la búsqueda de unos criterios comunes a la hora de realizar la crítica social.

En este sentido, Romero establece que “una primera versión de la crítica inmanente sería aquella que asume como *normativos*, es decir, como válidos, los valores e ideales generalmente aceptados en la sociedad vigente, ya institucionalizados en las sociedades democráticas modernas y que constituyen la base de su legitimidad”. Versión que Romero “denominará *crítica interna*, en tanto que se mantiene en el interior del marco normativo institucionalizado, criticando el modo en que se aplican o realizan aspectos particulares del mismo pero sin ser capaz de cuestionarlo en su normatividad”.¹⁷⁰ Es justamente esta falta de cuestionamiento lo que se critica de este modelo, su carácter reproductor de un *status quo*, conservador y moderado. “Esta forma de crítica inmanente puede derivar fácilmente en una forma de crítica meramente reformista y afirmativa, pues al partir de los valores efectivamente institucionalizados como los parámetros normativos a los que la crítica tiene que remitirse en cuanto tal, dan lugar a una afirmación y reforzamiento del marco institucional vigente.”¹⁷¹ Para Romero, el prototipo de crítico social que se mueve dentro de los parámetros de la crítica interna sería Walzer, “en lo que podríamos calificar de interpretación comunitarista de la misma”.¹⁷²

En una segunda versión, “la crítica inmanente tomaría aquí la forma de una crítica de la ideología que pone de manifiesto la contradicción entre lo que la sociedad pretende ser y lo que de hecho es. La crítica se desarrolla aquí en dos niveles: se denuncia que la realidad social efectiva supone la refutación de los valores e ideales con los que se autopercebe y autolegitima la sociedad” (p. 226) y, por otra parte, “el origen del carácter contradictorio de la realidad social efectiva respecto de los valores vigentes es localizado por la crítica en la propia estructura que sustenta, fundamenta y define a la sociedad existente. La crítica no es sólo crítica de la mala realidad singular, (...), sino que deviene crítica de la *estructura constitutiva* de la sociedad vigente”.¹⁷³ La crítica se transforma, por tanto, en crítica *ideológica*, y como tal la denominará Romero, desde el momento en que se asumen los valores e ideales vigentes como legitimadores de un orden social injusto pero, al mismo tiempo, como conteniendo una promesa lícita en términos político-morales pero ilusoria en el contexto práctico y efectivo de la sociedad dada. De ahí que el autor nos advierta de que “no resulta

¹⁷⁰ JOSÉ MANUEL ROMERO, *El lugar de la crítica. Teoría Crítica, Hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, p. 225.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 223.

¹⁷² *Ibid.*, p. 221.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 226.

quizá evidente que este tipo de crítica pueda devenir *crítica radical*, es decir, una crítica que, en lugar de aplicar los criterios establecidos de valoración de una realidad, los pone en cuestión, es decir, una crítica capaz de cuestionar el marco normativo vigente (...) Pero parece que en este tipo de crítica, el crítico permanece aferrado a la dimensión de promesa incumplida de los valores vigentes, por lo que no se aspira a un cuestionamiento radical de los mismos, sino a su realización adecuada, realización que exige la subversión de la estructura socio-económica”.¹⁷⁴ En este modelo de crítica podríamos ubicar, nos dice Romero, determinados planteamientos de Marx, Horkheimer y Adorno y, como referente latino, de Ellacuría.

Por último, buscando superar las contradicciones y el doble reto con que se encuentra el crítico social (por un lado, la carencia de apoyo para cuestionar las instituciones vigentes y para remodelar la estructura social o para permitir una crítica y práctica política únicamente reformista y, por otro lado, la actitud *cínica* mantenida por la élite política y amplias capas de la población con respecto a los valores e ideales asumidos por la sociedad y adoptando una visión cruda y descarnada de la estructura social) José Manuel Romero propone una tercera visión de la crítica inmanente que representa para él el modelo más adecuado.

Una tercera versión de la crítica inmanente —propone Romero— sería aquella que cuestiona la realidad vigente en virtud de las *posibilidades históricas* alumbrables en la sociedad de cara al establecimiento de un ordenamiento justo de la sociedad (...) La crítica se presenta aquí como crítica de la sociedad que confronta la sociedad vigente con las posibilidades históricas explicitables en ella misma.¹⁷⁵

98

Pero no se trata de cualquiera de sus posibilidades históricas, sino de aquellas que se presenten como aglutinadoras de voluntades y compromisos, seleccionando aquellas consideradas como más justas y anheladas por la inmensa mayoría de las personas o, trascendiendo la realidad inmanente, por el ser humano en cuanto perteneciente al género humano o humanidad (reintroduciendo, como será su conclusión final, la cuestión de la trascendencia).

Claro que esta apuesta por un enfoque divergente de la reivindicación teórica y política de la utopía conlleva sus dificultades, como el propio José Manuel Romero resalta al preguntarse:

¿Cómo se definen y quién define tales posibilidades, a partir de las cuales el régimen social vigente queda desfundamentado (...)? Yo no diría que las posibilidades históricas de la sociedad vigente, desde las que tal sociedad aparece como carente de legitimidad, sean alumbrables sólo desde el marco normativo vigente y ya institucionalizado en dicha sociedad, plano en que permanecen, aunque con una valoración diferente del mismo, las otras versiones de la crítica inmanente. Un principio como el de la garantía de la satisfacción de las necesidades fundamentales, que puede entenderse que es compartido, al menos tácitamente, por amplios grupos sociales, no aparece públicamente como un valor o ideal definidor de la sociedad vigente (...). Es un principio que resulta como tal incompatible con una sociedad, como la capitalista moderna, basada en la

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 227

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.229

ganancia privada, en el rendimiento laboral y en el consumo mediado por la compra de mercancías.¹⁷⁶

Sin embargo, es un principio, como decía antes, asumido y defendido (en cuanto principio que debe organizar la vida económico-social) como válido por parte de significativos colectivos sociales, más o menos coordinados y organizados.

Así, en la página 215, cuando plantea la búsqueda de criterios diferentes, capaces de ser asumidos con un carácter necesario o universal por el ser humano y ser definidos a partir del planteamiento de una serie de necesidades básicas, como podrían ser la alimentación, el cobijo y cuidado cognitivo y emotivo, la seguridad o protección, etc., podríamos releerlos desde perspectivas marxistas apelando a la distinción entre necesidades básicas fisiológicas (que son universales, pues las tiene el ser humano en cuanto ser vivo o animal) y las necesidades espirituales o de orden cultural (que tienen un carácter histórico y son satisfechas mediante la lucha de clases y la conquista de unos derechos y mejoras en la condiciones de vida). Ya el propio Marx estableció una vía al argumentar que

para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente. Los progresos en el organismo del trabajo ganan este tiempo.¹⁷⁷

99

La falta de reconocimiento de estos dos tipos de necesidades, y la reducción de las mismas al aspecto fisiológico o natural, ignorando o menospreciando el reconocimiento de las necesidades espirituales, culturales y sociales, es lo que conduce al ser humano a los estados de alienación y opresión.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.¹⁷⁸

Para finalizar, yo diría que hay que tener en cuenta que en las dos dimensiones en que se plasma la inmanencia de la crítica inmanente, (los parámetros normativos en que se fundamenta y la capacidad de alimentar nuevas posibilidades de acción en la praxis desde la herencia recibida) entra en consideración su pretensión de trascendencia respecto a lo inmanente. Afirma Romero que

todo se juega en si los principios normativos que la impulsan son interpretados o no a partir del nivel de capacitación subjetiva y objetiva socialmente alcanzado y en si las posibilidades que alumbra en la realidad social a partir de tal principio de posibilidad son realizables o no en el marco definido por la incesante reproducción de las relaciones sociales

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.229

¹⁷⁷ KARL MARX, *Manuscritos Económica y Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 61.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 10971

existentes.¹⁷⁹

De ahí que concluya su propuesta de vinculación entre la trascendencia y la inmanencia postulando que

habría por tanto un componente de trascendencia en el ámbito de lo normativo y un componente de trascendencia en el plano de la realidad económico-social, lo cual se plasmaría en la existencia de antagonismos, podríamos decir, en un sentido figurado (y no lógico), de contradicciones en ambos planos. El componente trascendente de cada uno de estos planos genera contradicciones en el interior de cada uno de ellos: ésta es la base de una crítica inmanente radical.¹⁸⁰

Estas contradicciones son las que alimentan a la crítica y favorecen el cuestionamiento y la reinterpretación hermenéutica a partir del conflicto de significados y la tensión entre los diferentes juegos de lenguaje con sus correspondientes formas de vida o tradiciones y situaciones hermenéuticas. En definitiva, creo que, como dice Arias Arana,

necesitamos a los otros para ser más y mejor nosotros mismos. A los otros con los que compartimos un sentido común [o unos parámetros normativos inmanentes] para saber quiénes somos o, en otras palabras, para construir nuestra identidad situada, y a los otros que nos sacan de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, [que nos presentan una interpretación ajena a nuestra realidad, trascendente] para saber quiénes queremos ser, esto es, construir nuestra identidad como proyecto.¹⁸¹

100

Por ello no puede finalizar José Manuel Romero su trabajo sin retomar de nuevo la cuestión central de la validez de una crítica inmanente que se limite a reafirmar los principios y los parámetros normativos no solo de la propia crítica sino también de las normas sociales, sus principios, creencias y valores que se reconocen en una comunidad o sociedad. Es decir, ¿hasta qué punto una crítica inmanente que se reduzca a afirmar o reforzar el modo de vida y la estructura social y poder es realmente una crítica? O, planteado de otra manera, ¿podemos considerar una crítica realmente una crítica si simplemente se reduce a refrendar y validar unos criterios de enjuiciamiento, de cuestionamiento, de análisis, realizados desde o con los propios parámetros críticos que tenemos que criticar? Dicho popularmente, “no se puede ser juez y parte”. Por lo tanto, la cuestión inmediata que se plantea es: una crítica inmanente que tenga estas características, que se auto-funde o auto-justifique, ¿sigue siendo una verdadera crítica? ¿Sigue siendo una crítica cuando no pone en cuestión los propios parámetros normativos en que se ampara para realizar su crítica? Es por ello que tal vez sea necesario plantear un distanciamiento o una mirada externa que nos permitan analizar y valorar sin caer en una autoafirmación. Pero, ¿no supone esto reclamar un cierto transcendentalismo? Estas y otras cuestiones similares son las que se nos plantean con la lectura del libro de José Manuel Romero, enriquecedora obra que nos provoca, cuestiona, agita y nos fuerza a repensar también nuestros propios parámetros normativos, nuestros principios

¹⁷⁹ JOSÉ MANUEL ROMERO, *El lugar de la crítica*, p. 240.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 240-241.

¹⁸¹ I. ARIAS ARANA, “Moldeados para la contingencia, destinados a la comprensión”, *Praxis Filosófica Nueva serie*, 26 (2008/1), p. 212.

interpretativos y valorativos.



PERDONAR LO IM-POSIBLE

ORIGEN O FIN DE LA HISTORIA DEL PERDÓN

JAVIER CASTELLOTE LILLO

Fecha de recepción: 26-12-2016
Fecha de aceptación: 23-02-2017

Resumen: Este artículo trata de reflexionar sobre si es posible perdonar lo imperdonable. Tras los *Konzentrationslager* ya no sólo fue cuestionada la posibilidad de la poesía, sino también la del perdón. No obstante, Jacques Derrida, a partir de la noción de «acontecimiento» (*Ereignis*), se pregunta si el perdón encuentra su verdadero origen, y no su fin, tras los campos de concentración nazis. Por otra parte, Vladimir Jankélévitch, a partir de su libro *El perdón* y de la correspondencia con el joven alemán Wiard Raveling (entre 1980 y 1981), habla del muro infranqueable de una generación que vivió en su propia piel el sufrimiento y el dolor de los *campos*; sólo las siguientes generaciones podrán hacer ese trabajo de duelo y de perdón gracias al paso del tiempo.

102

Abstract: *This article tries to reflect on the possibility of forgiving the unforgivable. After the Konzentrationslager, not only the possibility of poetry was questioned, but also the possibility of forgiveness. However, Jacques Derrida, considering the «event» notion (Ereignis), wonders if after de Nazi concentration camps forgiveness finds its true origin instead of its end. On the other hand, Vladimir Jankélévitch, in his book The forgiveness and the correspondence with the young German Wiard Raveling (between 1980 and 1981), talks about the insurmountable wall of a generation that lived in his own skin the suffering and the pain of camps; only the next generations could accomplish the task of mourning and forgiving over time.*

Palabras clave: perdonar, acontecimiento, origen, fin, generación.

Keywords: *to forgive, event, origin, end, generation.*

I. PERDONAR LO IM-POSIBLE. No puede reprocharse nada a la víctima que dice que, tras los campos nazis de la muerte, la historia del perdón ha llegado a su fin. Después de aquella herida, toda intención de cancelar lo ocurrido resulta un insulto a la memoria y un peligro para la *repetición*. Y si pensamos un poco en el perdón, en esa palabra que alguna cosa quiere decir cuando la nombramos, caeremos en una suerte de ausencia de juicio para con la víctima, más allá de si ésta decidió optar o por el resentimiento, o por la escritura o por el silencio. Vladimir Jankélévitch,

en su obra *Lo imprescriptible*, habla de un perdón que, si aconteciera, sería inmoral. El filósofo y musicólogo francés sabe bien que perdonar no es lo mismo que olvidar, pero, en cierto sentido, teme que, tras el perdón, el olvido esté más cerca de hacerse realidad. Para él el perdón no es necesario, o más todavía, lo que hace falta es no perdonar. Pero no debemos llevarnos a engaño. Tras esta reflexión no hay una ingenuidad simplona. Jankélévitch sabe del potencial del perdón, pero como precisó en su libro: “El perdón es tan fuerte como el mal, pero el mal es tan fuerte como el perdón.”¹⁸² Es importante pararse en esta analogía que realiza entre el perdón y el mal, dos realidades en teoría tan apartadas la una de la otra que, por su misma lejanía, llegan a tocarse y, aún más, a identificarse. Para el filósofo francés, en resumen, perdonar los campos nazis de la muerte es, ante todo, *imposible*.

Tendremos que pararnos a pensar qué queremos decir con el adjetivo sustantivizado *lo im-posible*, y en concreto para nuestro tema, la imposibilidad del perdón. Los campos de exterminio nazi fueron tan terroríficos que, de alguna manera, hicieron *torcer* al lenguaje, que mostró su propia debilidad: la imposibilidad de llegar a decir realmente la *herida* que se vivió en los Lager. Las palabras no llegan a decir lo que quieren decir, encuentran, prontamente, el tapujo. Los *campos* también pusieron fin a toda posibilidad de representación, mataron aquello que hacía posible que una representación tuviese sentido (una tesis que defiende Jean-Luc Nancy en *La representación prohibida*). No borró, eso sí, aunque era su firme propósito con la *solución final*, lo que iba a ser el *testimonio*. El testimonio, que vivió en primera persona aquello que cuenta, narra lo que ocurrió para que no se olvide el pasado y, todavía más, para que la herida, la historia de aquello que ocurrió, no cicatrice y caiga en una suerte de superación. Simultáneamente, el testimonio necesita contar, sacar fuera de sí la realidad concreta del mal que ha vivido en su propia carne, necesita mitigar la angustia objetivándola en las palabras, al mismo tiempo que hace un trabajo de no olvido. El que vivió los campos de concentración se encuentra con ese *ser pasado que no pasa*, con lo *impasable*. Dicho esto, *lo imposible* del perdón señala que ahí donde el crimen se hizo inexpiable, aquello que está más allá de toda medida y consideración humana, no cabe ninguna posibilidad para un perdón. ¿Cómo perdonar lo *irreparable*? Que una cosa sea irreparable significa que no volverá al mismo estado que estaba antes de ser dañado, a pesar de que se tomen todas las medidas posibles, no habrá vuelta a atrás y nada se podrá borrar de la propia piel. Como dijimos antes, *es un ser pasado que nunca pasa*. ¿Qué es lo que hace, entonces, imposible el perdón? Lo irreparable del dolor pasado, esa tortura y sufrimiento que, por sobrepasar el límite de lo concebible, no deja ninguna posibilidad para aceptar la solicitud del perdón. Aquello que por ser algo tan monstruoso, tan indecible, la cuestión no pasa ya por el perdonar, sino,

¹⁸² J. DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, trad. D. S. Garrocho, Avarigani, Madrid, 2015, pp. 22.

tal vez, por otra cosa. Ya es tarde. La historia del perdón muestra su fin en los campos de la muerte.

O tal vez no. Jacques Derrida, en su libro *Perdonar lo Imperdonable y lo Imprescriptible* apunta a que la historia del perdón, si bien podría tener su fin en los *Lager*, también podría ser el comienzo y la posibilidad verdadera del perdón. Jacques Derrida confía en un impulso, un llamamiento al perdón, a dar el perdón incluso a la persona que no lo solicita, incluso más, a la que no se arrepiente. El filósofo de la deconstrucción no es ciego ante la legitimidad de la cólera de Jankélévitch, ni mucho menos, pero sabe que el filósofo francés se deja arrastrar, de manera culpable, por la indignación y la furia, aun cuando estas formas de reaccionar sean justas y humanas. Existe, ciertamente, una tensión amarga entre el deseo de dar el perdón, esa ética hiperbólica que exige que el perdón sea aceptado y, por otra, ese acercamiento peligroso al olvido que conllevaría dar el perdón. La tensión, si queremos decirlo de un modo más aproximado, se da entre ese llamamiento a perdonar, esa fuerza-impulso que nos llama a dar el perdón incluso más allá del límite de lo posible (lo irreparable de los campos nazis), y aquél perdón que se sitúa entre los marcos políticos, religiosos y jurídicos, una economía del perdón que se incluye dentro de los límites antropoteológicos. Más allá del límite y más acá del límite, lo irreparable y el llamamiento a perdonar aquello inexpiable. Tal vez, esa culpabilidad venga de ese movimiento que nos llama a perdonar, «no quiero perdonarte, no puedo, pero algo en mí me dice que...».

Sin embargo, y no debemos olvidarlo, viene ante nosotros otra vez *lo imposible*, es decir, aquello que, en nuestro caso, es im-perdonable. Lo anterior no quiere decir que, al final, debemos perdonar, argumentarán algunos con razón. Los llamamientos, las fuerzas o los impulsos pueden ser, como otros tantos, controlados y dirigidos hacia otro lugar, y si es verdad que existe esa ética hiperbólica que perdona más allá del límite, en nuestra situación histórica, tras los campos de la muerte, ya no tiene sentido hablar en esos términos. El impulso o esa llamada que exige que el perdón sea concedido, si es que puede serlo, que nace de una no-localización pero que nos interpela, puede cancelarse con la pura negación. Jacques Derrida, en cambio, no está en sintonía con esta tesis según la cual la historia del perdón encuentra su fin en los campos nazis, en contraste con todo lo que se ha dicho hasta ahora, el filósofo francés apunta que el perdón sólo encuentra su posibilidad cuando está llamado a hacer lo imposible, es decir, a perdonar aquello im-perdonable. En consonancia con este punto de vista, la historia del perdón no llega a su fin (*Ende*) tras los *campos*, sino más bien todo lo contrario: el origen de la historia del perdón verdadero nace después de la experiencia de los *Lager*. Paradójicamente para Derrida, la posibilidad del perdón, si es que puede haberlo, encuentra su *Ursprung* (su origen y, con ello, su salto) tras la *solución final*. Allí donde para uno acaba el perdón, para el otro nace su propia posibilidad.

Avanzando en esta dirección, en la posibilidad de perdonar lo imperdonable, hay que añadir un concepto clave que, sin él, no podría entenderse bien el camino sobre el perdón que sigue el filósofo de la deconstrucción. El perdón se entiende aquí como *acontecimiento*, es decir, como una acción o «algo que pasa» que rompe todas las cadenas causales-necesarias y establece un orden nuevo de cosas. No se trata de profundizar aquí en el *Ereignis* heideggeriano, que se construye a partir de la inteligente lectura que Heidegger hace de Hegel, pero unas notas sobre él ayudarán a acercarnos a su comprensión. El acontecimiento, para entenderlo mejor, no es parecido a un «evento» (traducido en diversas ocasiones así), es, más bien, aquello que tiene lugar, aquello multidireccional que no se sabe hasta dónde se puede extender. No se puede prever lo que acontecerá, pero eso no significa que sea algo *irracional*. Siendo reos de la metáfora, el acontecimiento es algo que hace *temblar* esos fundamentos basados en la experiencia y en la intuición que, con el paso del tiempo, forman una costra firme y consolidada: da cuenta de la emergencia de lo nuevo. El acontecimiento, entendido desde el *Ereignis* heideggeriano, no es asimilable a ninguna dialéctica positiva, escapa a toda justificación o teodicea: no es necesariamente bueno ni malo, hay que estar abierto a él. Es así como podemos aproximarnos al perdón del que habla Derrida, un perdón que, si lo hay, sólo puede perdonar aquello im-perdonable, aquello imposible de perdonar. Un perdón *no esperado y mucho menos imaginado* (de ahí su aproximación al acontecimiento), un gesto que rompa con toda esa historia pretérita del perdón y abra un nuevo camino hacia la consideración de la historia, del crimen, del castigo, del perdón y del Otro; sin dejar de subrayar que perdonar no significa, ni mucho menos, olvidar. En contraste con aquello que se puede perdonar sin dificultad alguna, sin ninguna travesía que provoque una *experiencia real*, el filósofo francés eleva la posibilidad del perdón en lo imperdonable. Perdonar lo perdonable, en cierto sentido, dejaría al perdón sin esa potencia que lo caracteriza y que está perdiendo con su uso circunstancial y, por qué no decirlo, aliviador al que se le está arrinconando.

El acontecimiento y el perdón no pueden entenderse sin la insistencia del tiempo. Sin el pasado, sin ese *ser pasado que nunca pasa*, la problemática del perdón deja de ser clave para la reflexión. La experiencia del perdón, de ser-perdonado, de esa re-conciliación tiene, si puede decirse así, una estructura onto-lógica (no solamente ética o religiosa) de la constitución temporal, la relación con respecto al otro, subjetiva e intersubjetivamente, en tanto que experiencia temporal. Si bien el perdón no puede entenderse sin el tiempo, en tanto que se relaciona con lo inmodificable del pasado, no podemos quedarnos solamente con ese ser-pasado para construir un concepto del «perdón». Para que el perdón acontezca, para que exista una situación en la que nazca, será necesario un evento o un hecho no neutral o imparcial, es decir, un hecho que sea una ofensa, un insulto, una fechoría, un daño o un mal hecho por alguien a otro alguien. Con esto se quiere decir que no es

suficiente con que haya un acontecimiento pasado, incluso aunque sea una desgracia irreversible (como por ejemplo un terremoto): tienen que haber personas, sujetos, que descarguen el mal, el crimen o la fechoría contra otros.

II. LO INFRANQUEABLE DE LA PRIMERA GENERACIÓN Y EL PERDÓN DE LA SEGUNDA. La correspondencia que mantuvieron Vladimir Jankélévitch y un joven alemán, llamado Wiard Raveling, durante los años 1980 y 1981, tras la publicación de *Lo imprescriptible*, es interesante para acercarnos a la problemática del perdón en las distintas generaciones. Raveling, en su primera carta, comienza dolorosamente así:

Yo no he matado judíos. Que haya nacido alemán no es culpa mía, ni tampoco mérito mío. No se me ha pedido permiso [así se encuentra formulada, de entrada, la inmensa cuestión que no debería abandonarnos, la cuestión de la culpabilidad o del perdón según la herencia, la genealogía, la colectividad del *nosotros* y de qué *nosotros*]. Soy absolutamente inocente de los crímenes nazis; pero esto no me consuela demasiado. No tengo la conciencia tranquila [...] y experimento una mezcla de vergüenza, piedad, resignación, tristeza, incredulidad y rebeldía. No duermo siempre bien. Con frecuencia me quedo despierto durante la noche, y pienso, imagino... Tengo pesadillas de las cuales no puedo liberarme. Pienso en ANA FRANK, en AUSCHWITZ, en TODESFUGE y en NOCHE Y NIEBLA: “La muerte es un maestro que viene de Alemania.”^{183, 184}

106

Se desprende de esta carta una culpabilidad sin culpa y, al mismo tiempo, un perdón infinito que se solicita al otro, en este caso, a Jankélévitch. Existe en ella una mezcla de protesta frustrada, un perdón solicitado al otro sin que él mismo tenga ninguna culpa que expiar. Se añade, además, la culpabilidad latente que se manifiesta en las pesadillas, como si el duelo no hubiese tenido fin, un duelo interminable que solicita un perdón por una *falta* no cometida. Tanto la culpabilidad como la escena del perdón y el duelo infinito son inseparables en esta carta dirigida al filósofo francés. Una mala conciencia creada a partir de aquello que escapa a su control. A raíz de esta carta nos percatamos de que existe, efectivamente, un *retorno de un pasado que no pasa* (podríamos llamarlo un consciente-inconsciente colectivo), incluso para aquellos que no vivieron los acontecimientos; el *espíritu* de un pueblo sigue persistiendo, algo ahí sigue latiendo con fuerza, aunque lo generacional vaya pasando tras de sí.

Siguiendo con el curso de la correspondencia, Jankélévitch dice en su respuesta que por fin recibe lo que tanto tiempo han estado esperando,

¹⁸³ *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland.*

¹⁸⁴ J. DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, trad. D. S. Garrocho, Avarigani, Madrid, 2015, pp. 49.

una palabra de comprensión y de simpatía, un acercamiento o un gesto consciente del daño y el mal acontecido. En su respuesta, escribe:

Querido Señor, he quedado emocionado con su carta. He esperado esta carta durante treinta y cinco años. Quiero decir, una carta en la que la atrocidad se asuma plenamente y por alguien que no tiene nada que ver con ello. Es la primera vez que recibo una carta de un alemán, una carta que no sea una carta de autojustificación más o menos disimulada. Aparentemente los filósofos alemanes, «mis colegas» (si es que oso emplear ese término) no tenían nada que decirme, nada que explicar. Su buena conciencia era imperturbable. [Injusticia o ignorancia: como si una carta personalmente dirigida a él fuera la única reparación posible.] —Y de hecho no hay nada más que decir sobre este asunto tan terrible—. No he tenido que hacer grandes esfuerzos para abstraerme de cualquier relación con estos eminentes metafísicos. Solo usted, es usted el primero y sin duda será el último que ha encontrado las palabras necesarias, sin ornamentos políticos ni fórmulas piadosas estereotipadas. Es raro que la generosidad, que la espontaneidad, que una sensibilidad viva no encuentre su lenguaje en las palabras de las que se sirve. Y este es su caso. No hay error posible. Gracias [perdón que se pide: don que llama al reconocimiento].

No, no iré a verle a Alemania. No iré hasta allí. —Soy demasiado viejo para inaugurar esta nueva era. Aunque para mí, de todas maneras, es ya una nueva era. Esperada durante demasiado tiempo. Pero usted es joven, usted no tiene las mismas razones que yo. Usted no tiene que franquear esta barrera infranqueable. Me toca ahora decirle: cuando venga a París, como todos, llame a mi puerta [...] Nos pondremos al piano [...].¹⁸⁵

En efecto, Wiard Raveling fue a encontrarse con él a París. El encuentro, como dice el joven alemán, fue agradable y cordial, pero su anfitrión evitaba sistemáticamente volver sobre esas cuestiones que se intercambiaban en las cartas. Como señaló Jankélévitch, él ya es «demasiado viejo» para vivir una «nueva era», visitar Alemania sería el comienzo de un perdón que, como subrayó en *Lo imprescriptible*, lo considera *imposible* de perdonar. Tal vez sea arriesgado afirmar esto último. Es verdad que los motivos de su rechazo pueden ser más profundos de lo que pensamos. Para él, volver a Alemania sería una suerte de comienzo, un dejar atrás algo que, sin embargo, es *impasable*. Para comprender mejor estos pensamientos uno no puede separarse de lo generacional y del paso del tiempo, «soy demasiado viejo [...]». Llega un momento en que, para comprender verdaderamente lo infranqueable de una generación, uno tiene que haber vivido en ella o, si no, haber estado cerca de ella, escuchando y sintiendo las palabras, las vivencias y los rostros que, a veces, hablan por sí solos.

¹⁸⁵ Ídem, pp. 52.

Tras los campos nazis de la muerte, la visión generacional que emergió tras el fin de las *terribles noches* iba a mirar hacia atrás de un modo diferente, según fueran avanzando y alejándose las sucesivas generaciones, y todavía éstas siguen su curso lógico. La primera generación era la del *sobreviviente*, esa persona que no había llegado al desmoronamiento irreparable del *musulmán*¹⁸⁶ pero que, aun así, sufrió la violencia y la tortura de los *Lager*, era aquél donde su destino se decidía por un sí o por un no. Existían varias diferencias entre el *musulmán* y el preso todavía con voluntad, pero sobre todo una, a saber: el lenguaje. El primero ya había perdido toda humanidad y todo vestigio de dignidad, era un ser no-sintiente que deambulaba por el *Lager* sin articular ninguna palabra. Todos sus compañeros sabían que, pronto, iba a caer. Nadie estaba allí para ofrecerle su hombro. Cada uno tenía que mirar por el suyo y, aunque sí hubo muchos gestos morales dentro de los *campos*, donde una persona se desvivía por otra y luchaba para darle de comer o limpiarle los zapatos, en términos generales, cada uno miraba por su propia supervivencia. El sobreviviente, en cambio, poseía el lenguaje (además de una cierta voluntad, una pequeña pero existente fuerza y, en algunos, una dosis de picardía), y era ese lenguaje el que le iba a permitir dar testimonio, contar lo ocurrido para que las siguientes generaciones supieran del genocidio y sus formas.

El sobreviviente, y más tarde el testimonio que narra, ha vivido los *campos*, sale de ellos y necesita tiempo para empezar a escribir lo que pasó. Muchos sobrevivientes coinciden en que, al salir del campo, primero necesitaban olvidar (hay que recordar el título del libro de Jorge Semprún, *La escritura o la vida*), necesitaban alejarse de aquello *indecible* que acababan de soportar y sufrir y, si bien les contaban a los familiares, todavía era pronto para escribir (por supuesto, hay excepciones, como Primo Levi en *Si esto es un hombre*, escrito entre diciembre de 1945 y enero de 1947). Sólo más tarde, cuando pasaron algunos años, la tarea del duelo y la escritura comenzó su andadura. Es por esto que podemos comprender la *imposibilidad* de imaginar un perdón aceptado por parte de las víctimas sobrevivientes, incluso si los alemanes solicitaran ese perdón con palabras atentas, llenas de comprensión y simpatía. El testigo sobreviviente, en cierto sentido, está en el trauma de lo pasado, todo aquello que vivió está presente en él, como una herida recién surgida donde brota y sale la sangre. Todo el pasado está *actuando* en él. Así, por ejemplo, sobrevivientes con posiciones tan enfrentadas como Primo Levi y Jean Améry dicen, con respecto al perdón, algo muy parecido; el primero no ha perdonado, ni

¹⁸⁶ Se llamaba *Muselmann* a aquellos individuos internados dentro de los campos de concentración que deambulaban como muertos vivientes, a ellos ya les había llegado la muerte por anticipado, eran un cuerpo biológico que iba arrastrándose por las obligaciones del campo, pero con la mirada vacía y la voluntad muerta. Se sabía de antemano que, tarde o temprano, iban a sucumbir. Para Primo Levi, los *musulmanes* son los verdaderos testigos, pero no pueden ofrecer su testimonio. En este sentido, Giorgio Agamben también tiene su propia tesis en *Lo que queda de Auschwitz*.

piensa perdonar, a ninguno de los culpables, a no ser que demuestre con hechos el haber cobrado conciencia de las culpas y errores del fascismo (esto lo dice treinta años más tarde de la experiencia de los *campos*); el segundo, por otra parte, opta por el resentimiento al darse cuenta de que Alemania no recibirá ningún castigo duradero y que, bien pronto, ayudada por los demás países cercanos, remontará económicamente y moralmente.

Así pues, ante la objeción de aquellos que decían que Alemania ya había pagado con creces todo el mal que había provocado, asegurando que su pueblo ya no guardaba ningún rencor al judío, como si lo pasado hubiese sido un «accidente laboral»¹⁸⁷ de la historia alemana, incluso llamando al olvido y a dejar de molestar y remover las conciencias de algo ya pasado y asimilado para ellos, el sobreviviente se topa ante un *muro infranqueable* que hace imposible cualquier tipo de misericordia, cualquier llamamiento a aceptar un perdón no solicitado. Como apunta Jankélévitch en *Lo imprescriptible*, han esperado mucho tiempo en recibir una palabra llena de cercanía y simpatía plena, consciente de la vida dañada del otro, pero apenas ha llegado un gesto, sólo en una ocasión, la carta de Wiard Raveling. La correspondencia entre el filósofo francés y el joven alemán acoge dos discursos, «dos axiomáticas contradictorias», como señaló Derrida ya que, por una parte, en ellas se percibe el proceso de la historia, de esa historia que continúa y que pasa de una generación a otra, aquella que realiza un trabajo de memoria y de duelo sobre aquello que es *imposible* en ese momento, pero que podrá tornarse *posible* en el futuro: el perdón. Sin embargo, no cabe olvidar que si para Jankélévitch esa barrera sigue siendo infranqueable —para las nuevas generaciones no será así—, es porque *debe y no puede ser de otro modo*. El filósofo francés es consciente de que el perdón y la reconciliación será posible para las nuevas generaciones, ya que todo el trabajo del duelo se habrá, por fin, consagrado, o al menos en parte pero, a la vez, no quiere ese perdón para él, no puede querer eso que quiere y que acepta querer. Sabe que no serán perdones auténticos y sí ilusorios, serán síntomas de un trabajo de duelo, de una terapia del olvido, de una curación que es «re-narcisante» pero, al fin y al cabo, de una reparación y autorreparación de una herida que no quiere que cicatrice.

La gran enseñanza que extraemos de la carta de Jankélévitch, como apunta Derrida, es que aun cuando el perdón sea concedido por las generaciones venideras, en el futuro, ese perdón siempre será, en cierta manera, inauténtico, ilegítimo y equívoco, mezclado con el olvido que nace del propio paso del tiempo. El perdón vendrá confundido con un trabajo de duelo, de una asimilación del mal que, en cierto sentido, a la nueva generación ya no le afecta tanto (no *actúa* tan profundamente sobre ellos), y por eso mismo el perdón se tornará posible. Cabe meditar, aunque no será en este trabajo, si al dar el perdón no comienza un duelo

¹⁸⁷ J. AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, trad. E. Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 146.

propio del perdón, es decir, el duelo de haber perdonado aquello *imperdonable*. El tiempo, al contrario de lo que muchos piensan, olvida pero no cura. Si no hay un proceso de duelo y de su consecuente elaboración, no hay cura, sino olvido que, tarde o temprano, de un modo u otro, retornará. Lo anterior no quiere decir que no valga la pena hablar del perdón. Todo lo contrario. Lo que se dice es que el verdadero perdón sólo puede venir por el camino de lo *imposible*, de perdonar aquello que va más allá del límite de lo humano y lo mensurable, aquello que escapa a todo límite del mal. Ahí donde el perdón se torna *imposible*, nace la posibilidad, «si es que puede haberla», de un acontecimiento del perdón realmente emancipatorio. Dicho esto, deseo dar fuerza al hecho de que no podemos juzgar la posición de Jankélévitch. Debemos suspender el juicio porque él mismo nos demuestra el problema de aquello *infranqueable*, de ese dolor infinito que ya no tiene que ver con el perdonar según él, sino con una tarea de duelo y de memoria. Es ahí, en esa tensión entre la tesis de Derrida y de Jankélévitch, donde se juega realmente la historia del perdón.

Bibliografía

110

- JEAN AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, trad. de Enrique Ocaña, ed. Pre-Textos, Valencia, 2013.
- JACQUES DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, trad. de Diego S. Garrocho, ed. Avarigani, Madrid, 2015.
- VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, ed. Seix Barral, Madrid, 1999.
- PRIMO LEVI, *Si esto es un hombre*, trad. de Pilar Gómez Bedate, ed. Austral, Barcelona, 2013.
- SIMON WIESENTHAL, *Los límites del perdón: dilemas éticos y racionales de una decisión*, trad. de Carlos Ossés, ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1998.



COMUNIDAD UTÓPICA Y DESOBEDIENCIA CIVIL UNA REVISIÓN DE THOREAU

ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ

Fecha de recepción: 20-11-2016
Fecha de aceptación: 07-01-2017

Resumen: Contamos con la figura de la comunidad utópica como alternativa a la tópica al menos desde la *República* de Platón. Quizá desde la expulsión del paraíso. En el siglo XIX, siguiendo en parte la obra de Thomas Moro y en parte la refundación constante del Nuevo Mundo, se llevaron a cabo en Estados Unidos una serie de experimentos basados en la constitución de comunidades alternativas a la institucional. Su intención era noble pero acabaron desmantelándose por sí mismas. Como resistencia a la pérdida de individualidad que estas (como la institucional) representan, Emerson, Thoreau, etc. mantuvieron la pauta socrática de que la única ciudadanía del filósofo está en los cielos, de que todo lo bueno es salvaje y libre.

Abstract: *We can count on the presence of the figure of the utopian community as an alternative to the standard topical one since, at least, Plato's Republic. Maybe since the expulsion from paradise. In the nineteenth century, following on one hand the work of Thomas More and on the other the constant refounding of the New World, a series of experiments based on the constitution of alternative communities to the institutional one took place in the United States. Their intention was noble but these communities ended up dismantling themselves. As a resistance to the loss of individuality that these (as the institutional) represent, Emerson, Thoreau, etc. maintained the Socratic pattern that the philosopher's only citizenship is in heaven, that all good things are wild and free.*

Palabras clave: comunidad, utopía, filosofía, Emerson, Thoreau

Keywords: *community, utopia, philosophy, Emerson, Thoreau*

En 1825, Frances “Fanny” Wright, con ayuda del Marqués de Lafayette, que había luchado con George Washington en la Guerra de Independencia, fundó la comunidad utópica de Nashoba, en Shelby, Tennessee —que apenas un año después abandonaría temporalmente para colaborar en el nuevo proyecto de New Harmony—, con el propósito de preparar a los esclavos, mediante una educación literaria y el aprendizaje de la agricultura —lo que se anticipaba en cierto modo a la

alternativa del Ferrocarril Subterráneo que duraría hasta el fin de la Guerra de Secesión—, para que pudieran comprar su libertad y ser trasladados a las colonias independientes de Liberia y Haití.¹⁸⁸ La completa ausencia de iniciativa y “la habilidad del gobierno para apartarse del camino”, que Henry David Thoreau denunciaría en un contexto parecido casi un cuarto de siglo después, resultaban incompatibles, ante la extensión premeditada de la esclavitud y, más tarde, de la acción ilegal de la guerra de México, con el amplio margen de libertad y el acontecimiento definitivo de la educación que implicaría, con idéntica determinación, lo que ha pasado a conocerse como desobediencia civil: “La única obligación —escribió Thoreau— que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que considero correcto”. En ese sentido, “solo pueden obligarme quienes obedecen a una ley superior a la que yo obedezco”.¹⁸⁹ A fin de abolir para siempre la esclavitud en los Estados del sur, el experimento de Nashoba serviría de precedente para la rebautizada comunidad utópica de New Harmony, fundada por el socialista inglés Rowert Owen, empresario de éxito en Manchester y amigo de Fanny Wright, con quien editaría la revista *New Harmony Gazette*, publicada más adelante en Nueva York con el nombre de *Free Inquirer*. Siguiendo el ejemplo de los Shakers, establecidos asimismo desde Manchester en New Lebanon, Nueva York, con Ann Lee a la cabeza, Owen compraría en 1825 el pueblo de Harmony, Indiana, a George Rapp por 135.000 dólares, recibiendo del famoso *Boatload of Knowledge*, que partía desde Pennsylvania, la mayor migración intelectual en la historia de la América Colonial. El 4 de julio, coincidiendo con la celebración del aniversario de la Declaración de Independencia —un acto de reivindicación que Thoreau repitió deliberadamente al trasladarse a Walden en esa misma fecha—, Owen, que llegó a crear la Institución Smithsonian y fue miembro de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos, acabaría publicando la Declaración de Independencia Mental, según la cual el hombre es libre de lo que el propio Owen consideraba la trinidad de males —la propiedad privada, el matrimonio de conveniencia y la religión tradicional—, en respuesta a la condición miserable de la existencia humana que su contemporáneo Charles Dickens ponía de manifiesto permanentemente en sus obras. De acuerdo con el principio de la Ilustración basado en la crítica de la razón, que en la práctica se consideraría el propio hecho de la revolución industrial en Inglaterra, o en América el mito de la tierra prometida —lo que, sin embargo, ponía negativamente de relieve, en palabras de Thoreau, que el gobierno “no mantiene el país libre, no consolida el oeste, no educa”—, la expansión territorial de la frontera acabaría siendo, en una muestra de viejo imperialismo, la expresión más fiel a la iniciativa de un Nuevo

¹⁸⁸ FRANCES MILTON TROLLOPE, *Domestic Manners of the Americans*, Whittaker, Treacher & Co., Londres, 1832.

¹⁸⁹ ‘Desobediencia civil’, en *Vida civilizada. Escritos sobre desobediencia civil*, ed. de A. Lastra, trad. de A. Fernández Díez y J. M^a Jiménez Caballero, In itinere, Universidad de Oviedo, 2012.

Mundo Moral, que tenía su inspiración en el libro homónimo de Owen, *The Book of the New Moral World*, donde denunciaba la equivocación de consecuencias catastróficas del Viejo Mundo y abogaba por un estado espiritual en el hombre en el que la caridad y el afecto habrían de beber del propio interés y la felicidad.

En 1863, tan solo tres días antes de la Proclama de Emancipación que pondría fin a la esclavitud para siempre, curiosamente el presidente de los Estados Unidos en ese momento, Abraham Lincoln, recibiría una serie de cartas escritas y dirigidas por Owen con el título de *La política de la emancipación*, una política que se basaba en el control utilitarista de la naturaleza como medio para formar o, más bien, reformar solapadamente el carácter del individuo. En el Prospecto de la colonia que se publicaría en el segundo número de *New Harmony Gazette*, se indicaba claramente que “ningún hombre forma su propio carácter, ya sea mental o físicamente”, y que “el individualismo desmerece en gran parte el conjunto de la felicidad humana”.¹⁹⁰ A diferencia del trascendentalismo de Ralph Waldo Emerson o Thoreau, inspirado originalmente en la recepción americana del idealismo kantiano y dirigido a un mundo cada vez más amplio de lectores con el carácter reservado de la escritura de ensayo, la experiencia de New Harmony se caracterizaría por haber logrado una igualdad histórica entre hombres y mujeres, a cambio de la exclusión definitiva de la figura de Dios de la vida ordinaria, lo que permitía inevitablemente un libre intercambio entre dinero y bienes. En la comunidad de New Harmony, de la que después se haría cargo William Maclure, que acabaría fundando la primera biblioteca pública del país en Indiana, se fundaron también las primeras escuelas públicas de los Estados Unidos, según el modelo de la pedagogía social de Pestalozzi. Thoreau sería, como Pestalozzi, un lector atento de Rousseau, como se podría observar en sus escritos sobre la naturaleza.¹⁹¹

En pleno surgimiento de las reformas sociales en los Estados Unidos, el Club Trascendental, conocido al principio como Club Hedge o Aesthetic Club, se había presentado, tan solo un año antes del Pánico del 37, como un modo de protesta visionaria que, no solo reflejado en las obras de Emerson y Thoreau, anticiparía la teoría del pragmatismo americano, en respuesta al clima intelectual sin definir de América, que el rector de la Universidad de Harvard, Josiah Quincy, habría de crear

¹⁹⁰ *The New-Harmony Gazette*, vol. 1, N° 2, 8 de octubre de 1825. Véanse también ROBERT OWEN, *New View of Society*, Londres, 1818 (*Nueva visión de la sociedad*, trad. de Rubén Mattini, Hacer, Barcelona, 1982); *The Disseminator of Useful Knowledge*, ed. de William Maclure, New Harmony, Indiana, vol. I, N° 10, 21 de mayo de 1828.

¹⁹¹ Los escritos naturales de Thoreau describen sus viajes en torno a Concord y muestran lo que él mismo llamaría el “pensamiento salvaje”. Al principio de *Frutos salvajes*, que Thoreau consideraba la mejor introducción a su obra, se dirigía personalmente a “la naturaleza, la absoluta libertad y lo salvaje, en contraste con una sociedad y una cultura meramente civiles”. Véase H. D. THOREAU, *Wild Fruits: Thoreau's Rediscovered Last Manuscript*, ed. de Bradley P. Dean, W. W. Norton & Company, New York, 2001. Con el título de *Pensamiento salvaje*, Página indómita publicará en breve una antología de estos escritos.

entonces partiendo de un modelo de estudio del pasado que menoscababa las fuentes modernas. El 8 septiembre de 1836 se reunirían por primera vez Henry Hedge, George Putnam, Emerson y George Ripley, a los que se sumarían más adelante Margaret Fuller, Bronson Alcott, Theodor Parker y Orestes Brownson, junto a otros miembros no tan frecuentes, pero no por ello menos significativos y competentes, como William Ellery Channing, Thoreau, Edward Taylor y Walt Whitman, con el propósito de discutir una serie de tópicos de la época como, por ejemplo, “El genio americano”, “La educación de la humanidad”, “¿La especie avanza más que el individuo?”, “¿Cuál es la esencia de la religión, distinta de la moralidad?” o “El panteísmo”. Sin embargo, la idea de Hedge para socavar el pensamiento predominante adolecería de la ambigüedad misma del espíritu de la época, que recordaba la ansiedad implícita en la cultura, por lo que de una forma escasa e improductiva del pensamiento el hado se convertiría —como Emerson escribió un año después en su ensayo sobre ‘El escolar americano’, pronunciado en la conferencia de graduación de Thoreau en la Universidad de Harvard— en una muestra más elevada del pensamiento llevado hasta sus últimas consecuencias: pensar es, o debería ser, efectivamente, obrar. El filósofo adoptaría al principio una especie de moral provisional o partiría, desde luego, de una experiencia a priori. En los primeros ensayos de Thoreau, la deuda con Emerson sería más evidente: la imagen recurrente de “la circunferencia”, “el sol”, “el disco lunar”, “el gran círculo”, “el centro del sistema” o de “un lugar central” haría referencia a la compensación como parte de la ley natural, una ley según la cual, contraponiendo la libertad y la sociedad civil, se trata de considerar al hombre “un habitante, o una parte esencial de la naturaleza, antes que un miembro de la sociedad”. En ‘Círculos’, Emerson escribiría: “El ojo es el primer círculo; el horizonte que forma es el segundo y por toda la naturaleza esa figura primaria se repite sin fin”.¹⁹² En ‘Desobediencia civil’ es más notable la prueba de relectura a la que Thoreau sometía su propia escritura. De hecho, Thoreau aprendería a escribir, por decirlo así, leyendo a Emerson. Emerson dijo sobre Thoreau: “Leyéndolo, encuentro el mismo pensamiento, el mismo espíritu que hay en mí, pero él da un paso más allá e ilustra con imágenes excelentes lo que yo podría verbalizar con una soñolienta generalidad”.¹⁹³

La revolución pacífica que Thoreau desarrollaría con el concepto de desobediencia civil, y que quedaría tan impregnada en la conducta de la vida de pensadores como Tolstói y Gandhi, respondía a la necesidad urgente de reformar la sociedad y no al individuo, una fórmula o expresión provinciana que el trascendentalismo americano pondría de moda con el fin de institucionalizar la democracia en las relaciones sociales y que, más allá de una nueva reforma social, requería tanto la separación del gobierno como la división del individuo a través de un

¹⁹² EMERSON, *Ensayos*, trad. de J. Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2014, pp. 105-107, 245-248.

¹⁹³ Entrada de 1863 en el Diario FOR, en RALPH WALDO EMERSON, *Diarios*, ed. de A. Lastra y F. Vidagany, Ápeiron ediciones, Madrid, 2015.

ejercicio de conciencia, como sugería Thoreau, según el cual se debería reconocer, en última instancia, que la revolución americana no había tenido lugar.¹⁹⁴ La ansiedad de la influencia de Thoreau se apreciaría en la *Satyagraha* de Gandhi, o su firme búsqueda de la verdad, que se referiría a una vida de carácter filosófico en la que la resistencia pasiva y la no violencia, como se puede leer en *Todos los hombres son hermanos* de Gandhi, conviven en la religión del Estado y aspiran al bien común como objeto de la libertad de conciencia, lo que llevaría a cuestionar indirectamente el papel de la filosofía en la ciudad o la profesión de la filosofía política, desde la perspectiva específica de la colonización o el extranjero. La *Ahimsa* o no violencia de Gandhi requería una conducta interminable y una paciencia infinita, que obligaría a negar conscientemente la existencia del mal o la injusticia para combatirla. Con esa perspectiva, la objeción de conciencia que estaría implícita en el autoperfeccionamiento moral que defendía Tolstói por ejemplo en *Resurrección*, como un medio para transformar la sociedad y no al individuo, tenía su origen en la revolución pacífica de Jesucristo y acabaría por convertirse, con el trasfondo de los socialismos revolucionarios del siglo XX, en un ataque contra el poder del Estado y sistema establecido, atribuyendo a la resistencia pasiva una cualidad eminentemente activa. La impronta de la desobediencia civil de Thoreau sería innegable al tratar de ver en la libertad de la ley el principio fundamental de la resistencia. Sócrates fue el primero en defender que sería mejor recibir una injusticia que cometerla. “Cuando el ciudadano ha negado su adhesión —observó Thoreau— y el funcionario ha renunciado a su cargo, la revolución se lleva a cabo”. Una acción basada en principios constituiría, efectivamente, la única forma legítima de la justicia y, a la vez, la verdadera definición de la revolución. De este modo, la libertad que la ley proporcionaba al individuo no resultaría más importante que la medida en la que el individuo pudiera actuar para favorecer las leyes, de acuerdo con el orden anterior:

Aunque admitamos que los americanos se han liberado de un tirano político, siguen siendo esclavos de un tirano económico y moral. Ahora que la república —la *res publica*— se ha establecido, es hora de atender a la *res privata* —la condición privada— para que, como el Senado romano mandó a sus cónsules, *ne quid res-privata detrimenti caperet*, la condición *privada* no sufra deterioro.¹⁹⁵

Si el individuo debía ser la fuente del poder político, entonces la promesa de un Estado “realmente libre e ilustrado” tendría que ver, invirtiendo el orden de la realidad, con la crítica de la razón más que con

¹⁹⁴ El propio Whitman corroboraría esta impresión de Thoreau años más tarde, como se puede ver en sus *Perspectivas democráticas* (Capitán Swing, Madrid, 2013). Véase también A. FERNÁNDEZ DÍEZ, ‘Perspectivas democráticas’, en *Revista de Libros de la Torre del Virrey*, L’Elia, No.5, 2015/1 (online).

¹⁹⁵ Véase en esta edición ‘Una vida sin principio’. Véase también *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, ed. de A. Lastra, Tecnos, Madrid, 2012.

la razón de la crítica, con la actualidad del presente más que con el presente actual. La condición privada del individuo consistiría en una búsqueda permanente de la verdad, en la experiencia de lo correcto o de la justicia, la filosofía que Thoreau aprendería de Sócrates y que es “admirable profesarla porque una vez fue admirable vivirla”.¹⁹⁶ Sin embargo, podría decirse que la desobediencia civil, por extraño que parezca, no se debe necesariamente a la ciudad, sino que presupone con razón los límites de la ciudadanía. Thoreau se dirigía a lo más antiguo del hombre, tal vez la humanidad, como Sócrates se encomendaría al *daimon*. La distancia establecida entre la ley y el súbdito, entre el gobernante y el gobernado, exigiría atender al curso moral de los acontecimientos en lugar de tratar de quebrantar la ley. A diferencia de Thoreau, Sócrates nunca abandonaría la ciudad, sino que sería asesinado por la democracia ateniense. La incompatibilidad entre la filosofía y la democracia pondría de manifiesto la existencia de una ley moral superior por la experiencia genuina que contenía. La obediencia a la ley no nace de la convicción. En el diálogo de Platón Sócrates adoptaría incluso la posición del extranjero para reafirmar la constitución de las leyes. Disponer de la convicción para atender a los asuntos de la ciudad sería una manera de vivir deliberadamente. La sustitución de la norma de la conveniencia por la ética de la convicción no es, sin embargo, una de las claves del pensamiento de Thoreau. Una lectura atenta de las páginas escogidas de Thoreau es la que corresponde, en primera instancia, al *pathos* de la distancia. De este modo, cuando el 7 de septiembre de 1962, con motivo del centenario de la muerte de Thoreau, Martin Luther King recordaba, en la publicación del número de otoño de *The Massachusetts Review*, el legado de Thoreau como una “protesta creativa”, su pasión y su elocuencia servirían para reconocer a la vez en el texto de ‘Desobediencia civil’ una deuda de gratitud afín al experimento que probablemente sería el más democrático de la modernidad, una vida deliberada fuera de los límites de la ciudad o, de acuerdo con Whitman, el espíritu de la democracia profética, de la que Whitman sabía que era su portavoz oficial en América, entendida como el retorno al estado de naturaleza anterior a la Fundación americana. En este sentido, la comparación de John Brown con Jesucristo, cuya violencia nunca se vería transformada por la gracia ni justificada por la salvación, es grandilocuente y adolecería de los límites de la escritura de Thoreau tan bien como el poder central de la lectura reservada de las obras de Carlyle. Como sucede con la escritura, uno será libre en la medida en que haga que los demás también sean libres. La deliberación y la reserva de la escritura surgen, como ha subrayado Stanley Cavell, del hecho de la propia resistencia de las palabras, una tendencia a resistir que omitiría el plural para dar paso a la primera persona. De este modo, el “terrible esoterismo” de la escritura de Thoreau sería sintomático, en cierto modo, de la ausencia de lectores inteligentes

¹⁹⁶ Véase H. D. THOREAU, *Walden*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2013⁸, p. 71.

de Thoreau. Si Thoreau no escribía para ser leído o escribía solo para sí mismo es algo que enfrentaría al lector de Thoreau al trabajo impuesto por el propio Thoreau para “preservar sus palabras” con el compromiso de no repetir “su deseo enloquecido de dañarlas y negarlas”.¹⁹⁷ Entonces la Biblia enseñaría desde el principio que las palabras son anteriores a la relación entre el padre y el hijo, así como a la relación entre el padre y el hijo con las propias palabras. El hecho de no disponer de lectores inteligentes sería un motivo de la reivindicación de la voz filosófica. Si la protesta debe transformarse o aspirar a ser una promesa es algo que dependería del porvenir de la democracia o la filosofía en América. Thoreau dijo que anhelamos realidad.

Cuando Emerson abandonó su ministerio en la Iglesia Unitaria de Boston, Ripley pondría en práctica, partiendo de la poesía de la intuición por la que Emerson trataría de restablecer la relación original con el universo, el Instituto Brook Farm de Agricultura y Educación, más conocido como la comunidad utópica de Brook Farm, en West Roxbury, Massachusetts. Inspirada en el ideal trascendentalista de una comunión genuina con la naturaleza, del que Thoreau sería el paradigma en la historia de los Estados Unidos —“el más americano de todos”, con palabras de Emerson—, Brook Farm estaría en activo entre 1841 y 1847, recibiendo miles de visitas al año. Una de sus visitantes habituales, Margaret Fuller, fundadora y editora de la revista *The Dial*, el órgano de expresión trascendentalista por antonomasia donde Thoreau publicaría varios ensayos y poemas, escribiría sobre la comunidad: “Allí no tiene lugar la pasión por los grotescos fenómenos de la libertad, sino la disposición para estudiar y disfrutar de la libertad de la ley”. Y más adelante: “El magnífico desarrollo mental y del carácter que se observa en muchos aspectos me persuade de que el estado de las cosas permite que el escultor del alma realice un estudio preciso”.¹⁹⁸ La comunidad de Brook Farm, cuyo modo de vida Thoreau rechazaría con el mismo ímpetu que Emerson, en referencia al carácter notablemente individual de los acontecimientos que tenían lugar allí, surgiría, en palabras de Ripley, para “asegurar una unión más natural entre el trabajo intelectual y manual de la que ahora existe; para garantizar una libertad mental superior; para preparar una sociedad de personas liberales, inteligentes y cultas, cuyas relaciones permitan llevar una vida más sencilla y saludable que en medio de la presión de nuestras competitivas instituciones”. En un principio a favor del proyecto de Ripley, Emerson se negaría a trasladarse a Brook Farm debido a que “tiene poco que ofrecerme que no pueda obtener solo con resolución”, y publicaría su ensayo sobre ‘El trascendentalista’, en el que decía: “El materialista insiste en los hechos, en la historia, en la fuerza

¹⁹⁷ STANLEY CAVELL, *Los sentidos de Walden*, trad. de A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2011, pp. 20-21.

¹⁹⁸ GEORGE WILLIS COOKE, ‘Brook Farm’, en *The New England Magazine*, vol. XXIII, N° 4, diciembre de 1897, pp. 391-408. El documento oficial sobre Brook Farm es la colección escrita por JOHN T. CODMAN, *Brook Farm, Historic and Personal Memoirs 1840-1891*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1894.

de las circunstancias y en los deseos animales del hombre; el idealista en el poder del pensamiento y de la voluntad, en la inspiración, en el milagro, en la cultura individual”. Y más adelante: “Es más sencillo depender de uno mismo”.¹⁹⁹ En 1842, a raíz de la muerte de John, el hermano de Thoreau, nuestro autor trabaría amistad con Nathaniel Hawthorne. Durante su estancia en Brook Farm, el propio Hawthorne escribió y publicó *Blithedale Romance* para promocionar la vida en la comunidad, pero la crítica acabaría siendo desfavorable respecto al tono de sus descripciones ilusorias que no correspondían a la realidad del sentido común, olvidadas como un mero ejercicio de ficción sin valor histórico. En un sentido histórico o tradicional, socialismo y comunismo eran palabras poco conocidas entonces en Nueva Inglaterra, donde se tenía la costumbre de hablar de asociación respondiendo a la necesidad y al creciente aumento de la cooperación industrial, a fin de ejercer de la manera más eficaz posible un individualismo ilimitado, que incluiría por primera vez la libertad de la mujer para votar y ocupar altos cargos. Desde librepensadores hasta católicos devotos, la mayoría de los miembros, partidarios y visitantes de Brook Farm estaba formada, sin embargo, por unitarios o predicadores universales que seguirían la estela de Swedenborg, cuyas obras se leían y estudiaban con admiración y entusiasmo, mientras que Theodore Parker y William Ellery Channing pronunciaban sus sermones. En 1845, Brook Farm pasaría a ser una falange fourierista que, por medio de la publicación semanal del periódico *Harbinger*, trataría de divulgar principalmente las ideas socialistas de Fourier, hasta que en 1847 Channing terminaría por reformarla con el nuevo nombre de la Unión Religiosa de Asociacionistas, poniendo fin al experimento utópico.

En 1848, John Humphrey Noyes, licenciado por la facultad de teología de la Universidad de Yale y poco después incapacitado como predicador por la misma universidad y señalado públicamente como hereje, fundaría en un gesto de protesta la comunidad utópica de Oneida en Nueva York, con el propósito de dar solución a su visión de la crítica mutua, el matrimonio complejo y la continencia masculina, que ya había mostrado antes en la Asociación Putney, donde establecería los principios del “verdadero comunismo” que se deducía supuestamente de la lectura del libro de los Hechos de los apóstoles.²⁰⁰ Sin embargo, el interés por cultivar la inteligencia o estar familiarizado con toda la literatura y el conocimiento, equiparando la actividad intelectual con el trabajo físico o corporal, como intentarían hacer en Brook Farm —desde un principio Thoreau puso énfasis en *Walden* en recordar que se ganaba la vida con el trabajo de sus propias manos, una facultad ligada a la imaginación que tenía que ver más con el cuidado de sí mismo que con la virtud o el conocimiento—, ocultaba la grandeza o poesía de la vida que dejaba

¹⁹⁹ R. W. EMERSON, ‘El trascendentalista’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 239, 240.

²⁰⁰ Véase Hechos 2: 44-45.

entrever la satisfacción de una vida vivida con reserva y deliberación, como también debían ser leídos los libros, más allá de la firme resolución de la naturaleza salvaje y de la expectativa de la vida civilizada, a la que Thoreau regresaría al fin después de escribir *Walden* en Walden, cuando podríamos decir que había cumplido aparentemente con todas sus expectativas.²⁰¹ En contraposición al perfeccionismo moral con el que Cavell caracterizaría el pensamiento de Emerson y Thoreau, y en el que la exposición al debate público parecería tener la última palabra, el perfeccionismo de Noyes, por el contrario, tenía su origen en la creencia de la “perfecta santidad”, o el perfeccionismo divino, que llegaría a experimentar en una vida cristiana sin pecado a fin de “dar testimonio de que ningún hombre puede pecar y ser cristiano al mismo tiempo”. Como estudiante díscolo y precoz, Noyes no tardaría en publicar *The perfectionist*, donde declarararía en uno de los primeros números de la revista la existencia del nuevo matrimonio del cielo y la tierra, poniendo fin literalmente a un extenso período de tiranía familiar a través de la doctrina del amor libre, que se traduciría efectivamente en el matrimonio polígamo al estilo de los mormones de Joseph Smith, como quedaría recogido en el *Diary Journal of Oneida Community*, así como en el *Handbook of the Oneida Community*, donde los hombres eran considerados “verdaderos soldados”, cada uno de ellos casado simultáneamente con todas las mujeres, bajo un severo control de la natalidad, y las mujeres debían firmar un documento según el cual “no nos pertenecemos en ningún aspecto, sino que pertenecemos en primer lugar a Dios y en segundo lugar al señor Noyes como verdadero representante de Dios”.²⁰²

En 1849, después de que los mormones fueran expulsados de Nauvoo, Illinois, e iniciaran su Larga Marcha hacia Utah, los socialistas franceses seguidores de Étienne Cabet, desencantados con la vieja aristocracia de privilegios, ocuparían pacíficamente sus tierras y, en la estela de las revoluciones europeas, fundarían la comunidad utópica de Icaria, donde Cabet se había autoproclamado “absoluto gobernador y director del experimento” para un primer período de una década, dispuestos a reemplazar “el viejo mundo por uno nuevo, el reino de Satán o el mal por el reino de Dios o el bien, el hábito y el prejuicio por la experiencia de los tiempos pasados, y la monarquía por el republicanismo”, como Cabet dejaría rigurosa e incondicionalmente constatado en *Voyage in Icarie*, donde partía de la *Utopía* de Tomás Moro y el romanticismo de Rousseau y Owen, y cuyo idealismo influiría en gran medida en otros reformadores como Karl Marx, a fin de concebir

²⁰¹ H. D. THOREAU, *Walden*, pp. 61, 98-100, 251, 252; la alusión a la lectura se encuentra en el capítulo ‘Leer’.

²⁰² *Handbook of the Oneida Community 1867-1871*, Oneida, New York, 1871. Véase también LEONARD BERNSTEIN, ‘The Ideas of John Humphrey Noyes, Perfectionist’, en *American Quarterly*, Vol. 5, No. 2 (Summer, 1953), pp. 157-165; ERNEST R. SANDEEN, ‘John Humphrey Noyes as the New Adam’, en *Church History*, Vol. 40, No. 1 (Mar., 1971), pp. 82-90.

el plan de la fundación de Icaria, probablemente la que sería la comunidad utópica más admirada a ambos lados del Atlántico, como “una verdadera segunda tierra prometida, un nuevo paraíso terrenal”. No sería hasta 1852, en *Colony or Republic of Icaria in the United States of America*, cuando Cabot, miembro del grupo de la Carbonería —uno de los movimientos revolucionarios que culminarían en el *Risorgimento* italiano, fundado por el propio marqués de Lafayette—, reconocería públicamente su conversión al comunismo, exhortando a los icarianos de toda Europa y América y mostrando su devoción por “la causa del pueblo y la humanidad”, en un intento por atraer a quienes sean capaces de “consentir libre y voluntariamente en poner todos nuestros bienes en común para el triunfo de nuestro sistema de fraternidad, de igualdad y de libertad, de democracia y republicanism”, y por divulgar sus ideas utópicas en el periódico *Le populaire*, publicado para la clase media francesa, y *Le Village*, dirigido en cambio al campesinado, cuyo manera de vivir en Icaria se prestaría a la división del trabajo en las finanzas, la agricultura, la industria y la educación.²⁰³

Thoreau escribió en *Walden* que “pertenecemos a la comunidad”, donde empezaría diciendo que “ahora soy de nuevo un residente en la vida civilizada”. Al advertir la economía de la vida civilizada o la comunidad en *Walden*, Thoreau hacía referencia, al margen de toda ideología o falsa apariencia que le había llevado a instalarse en Walden, traspasando los límites de la ciudad, a la experiencia del “reformador sentimental” o el arquitecto, que resulta en el fondo un imitador del creador o Dios. A diferencia de la cabaña en la que viviría en Walden —donde el propio Thoreau describió en *Walden* la economía privada del hogar, confesando que tenía un silla para la soledad, dos para la amistad y tres para la compañía—, una casa construida en función de los ornamentos, sin atender al interior ni al exterior de la estructura, sería como una vida vivida superficialmente, como la vista desde la orilla de la laguna de Walden, es decir, ausente de la “veracidad inconsciente y nobleza” que soportan tanto la honradez como la belleza. En contraposición, el mundo inconsciente de la política, por definición, no soporta el verdadero conocimiento que podría soportar la amistad trascendentalista.²⁰⁴ En la actualidad, situado entre el político y el conferenciante y, para bien o para mal, mucho más afín al intelectual de hoy en día de lo que pudiera parecer, el reformador sería susceptible de cambiar el curso de los acontecimientos políticos o mejorar convenientemente la raza política, “la gran molleja de la creación”, reconociendo en la experiencia, como Thoreau le reprochaba al reformador en su ensayo ‘Reforma y reformadores’, que el pensamiento

²⁰³ E. CABOT, *Voyage en Icarie*, Au bureau du Populaire, París, 1848; *Constitution of the Icarian Community*, Icarian Printing Establishment, Nauvoo, Illinois, 1854; *Colony or Republic of Icaria in the United States of America*, **Icarian Printing Office, Nauvoo, Illinois, 1852, p. 19.**

²⁰⁴ Véase ‘Amistad’, trad. de A. Lastra, en *Lecturas sobre la amistad*, ed. de M. Ballester, SFRM/UCAM, 2004.

no solo conduce por sí a la acción, sino que la acción no implica necesariamente el pensamiento, al menos en la práctica corriente. Pero ¿cómo se podría hacer realidad el pensamiento conforme al orden y la expresión que requería? ¿Cuál sería el objeto de ese fin? Llevar el pensamiento hasta sus últimas consecuencias, o ser consecuentes o pragmáticos desde el primer momento, exige pensar no en la acción, sino más bien en las consecuencias de la acción, al mismo tiempo que pensar en las consecuencias de la acción obliga a entender el propio pensamiento como la experiencia a priori que conllevaría la existencia de Dios y de la que se deducirían el resto de principios. Como demostraría la mayoría de las reformas sociales de la época, la experiencia era hasta cierto punto más productiva que el pensamiento, aunque incondicionalmente irrealizable sin él. “Somos provincianos —observaría Thoreau en ‘Vida sin principio’— porque no encontramos en casa nuestros modelos, no adoramos la verdad, sino el reflejo de la verdad, y una dedicación exclusiva a los negocios y el comercio, las fábricas y la agricultura, que son solo medios y no el fin, nos ha pervertido y limitado”. La provincia del pensamiento, por decirlo así, podría ser perfectamente el hábito de una vida semiconsciente, una vida sin principio o la vida civilizada sin Walden ni *Walden*, el verdadero experimento utópico de la modernidad. “Sin duda —escribió Thoreau en ‘Economía’, el primer capítulo de *Walden*, anticipando el principio de una vida buena de acuerdo con la sucesión deliberada de los capítulos del libro— otro podría también pensar por mí, pero no es deseable que lo haga hasta el punto de evitar que piense por mí mismo”. A fin de adquirir el verdadero conocimiento que la amistad trascendentalista tenía que enseñar, no bastaba con ser semiconsciente o dar por hecho la confianza en uno mismo, sino que “solo amanece el día para el que estamos despiertos”, como decían las últimas palabras de *Walden*. En consecuencia, para leer *Walden* habríamos de estar despiertos, es decir, al principio de *Walden*, en el capítulo sobre la ‘Economía’ de Thoreau, bajo la exigencia de volver a pensar en los términos de la economía o la filosofía o releendo *Walden* desde el principio o tal vez solo su primer capítulo ‘Economía’, en una búsqueda permanente de la continuidad entre la naturaleza y el hado, entre la experiencia ordinaria y el perfeccionismo moral, entre el conocimiento de uno mismo y la lectura deliberada, con tal de saldar una deuda de gratitud por haber residido en Walden sin haber estado en Walden ni haber escrito *Walden* o haber abandonado la vida civilizada, como en un experimento dentro de otro experimento o cargando con una vida ajena como una doble personalidad, o precisamente por no haber escrito *Walden* y ahora conocer Walden, como lectores eupépticos y no dispépticos.

ESPERAR LA MUERTE: LA AGONÍA DE LA INACCIÓN

ISMAEL BAROUDY²⁰⁵

Fecha de recepción: 03-12-2016

Fecha de aceptación: 15-01-2017

Resumen: La decadencia de la creencia religiosa en el siglo XIX produjo un periodo de inestabilidad, junto al intento por encontrar un sistema filosófico que pudiera realizar las aspiraciones de los que aún creían en la esencia de la perfectibilidad del hombre. Para llevar a cabo esa idea, novelistas, dramaturgos y filósofos se esforzaron por mostrar de la manera más realista posible la condición y naturaleza humana existentes. En esta investigación, considero que O’Neill, Camus y Beckett encuentran que la cruz del enigma de la inacción para la salvación permanece de manera exclusiva con los condenados para finalmente ofrecer una solución perfecta a la miseria del hombre moderno.

Abstract: *With the decay of religious belief in the Nineteenth Century came a period of instability and an attempt to find a philosophical system that could fulfill the aspirations of those who still believed in the essential perfectibility of man. In order to fulfill an idea as such, novelists, dramatists and philosophers strove to show, as realistically as possible, the existing condition and nature of man. The researcher in this regard asserts that O’Neil, Camus and Beckett all find that the crux of enigma of inaction for salvation remains exclusively with the condemned to eventually work it out to come up with a perfect solution for the wretchedness of the modern man.*

Palabras clave: incapacidad, agonía, muerte, esperanza, salvación

Key words: *inability, agony, dead, hope, salvation.*

En la novela *Los hermanos Karamazov* de Feodor Dostoievski hay una breve sección que se ocupa de este tema, que sería un motivo recurrente en la mayor parte de la literatura occidental del siglo XX y, por cierto, la

²⁰⁵ Ismail Baroudy es graduado en Literatura Inglesa por la Universidad de Theran, doctorado en Lingüística Aplicada y TEFL por la U. M. A., India, y postdoctorado en Lingüística Aplicada por la Universidad de Warsaw, Polonia. Ha sido Profesor Asociado del Departamento de Inglés en la Universidad Shahid Chamran de Ahzaz, en Khuzestan, Irán. Sus principales áreas de interés son la literatura comparada, la literatura europea y americana, el desarrollo de las competencias lingüísticas y de material, los test lingüísticos (especialmente el diseño de test de opción múltiple), la ESP y la enseñanza y aprendizaje a distancia.

idea predominante de las tres obras que se abordan en este texto. Dostoiévski relata una historia, ‘El gran inquisidor’, a través de los ojos de Iván. El gran inquisidor es un viejo cardenal, un jefe de la Santa Inquisición que ha llegado a conocer la condición humana y actúa como velador. Cristo viene a la tierra del gran inquisidor para ofrecer esperanza y salvación a la gente, como había hecho hace muchos años a través de su muerte, pero los tiempos han cambiado. El inquisidor le explica que su verdad y pureza eran demasiado difíciles de seguir para el hombre común y que, en su lugar, (el cardenal) les ha ofrecido una vida que solo necesita satisfacer las necesidades, sueños y vicios diarios. El inquisidor le pregunta a Jesús: “¿Has olvidado que el hombre prefiere la paz, e incluso la muerte, antes que la libertad de elección en el conocimiento del bien y del mal? No hay nada que resulte más seductor que la libertad de conciencia para el hombre, aunque sea la mayor causa de sufrimiento”.²⁰⁶ Después el inquisidor le dice su solución a Cristo: “Hemos corregido tu obra y la hemos basado en el milagro, el misterio y la autoridad. Y los hombres se han regocijado al verse conducidos de nuevo como un rebaño y libres, por fin, en sus corazones del terrible don que tanto sufrimiento les ha causado... ¿No hemos amado a la humanidad, reconociendo sumisamente su flaqueza, aliviando su carga con amor y permitiendo que pecara su débil naturaleza, con tal de que nos pida permiso?”.²⁰⁷ El gran inquisidor rechaza a Cristo y le prohíbe volver bajo pena de muerte. Aunque Iván empezaba a mostrar los efectos de un espíritu nihilista, Dostoiévski no anticipa del todo el curso que sigue.

Eugene O’Neil teje una trama similar en *Llega el hombre de hielo*. Esta vez la escena transcurre en un sucio bar, la última parada para los que esperan la muerte. La clientela está esperando a que Hickey, tal como ha hecho durante muchos años, refresque sus quimeras y reafirme su adoración al alcohol. Hubo un tiempo en que cada uno de los personajes llevaba una vida de acción y aventura, pero ahora el bar se ha convertido por varias razones en un retiro para ellos y en una molienda para las viejas historias, las bromas desgastadas y las mofas. Pese a toda esa palabrería, el apoyo mutuo que se prestan sirve para conservar sus ilusiones en la vida. En lugar del alcohol Hickey les ofrece al final la salvación y la paz bajo la apariencia del conocimiento de sí mismo y del fin del autoengaño. En una escena de gran tensión que recuerda a ‘La última cena’, Hickey dice que les ayudará en su camino hacia esta meta, pero ahora Hickey habrá de superar la filosofía del absurdo que ha comenzado a cobrarse su precio en el hombre. Larry Slade, un intelectual ex-anarquista, ejemplifica esta posición: “¡Todo lo que sé es que estoy enfermo de la vida! ¡Estoy acabado! ¡Me he olvidado de mí mismo! Me he ahogado y contentado en el fondo de una botella. Honor o deshonor, fe o traición no son para mí sino opuestos de la misma estupidez que rige la vida y al final se pudren en el polvo de la misma tumba. Todas las cosas me resultan las mismas bromas sin sentido que me sonrían desde la única calavera de la muerte (Hamlet). Así que marchaos. Estáis perdiendo el aliento”.²⁰⁸ Lo que no le molesta a Hickey debido a que cree que puede ver a través de este argumento y clasificarlo como una muestra de racionalización de la inacción. “Después de libraros de la maldita culpa que hace que os mintáis a vosotros mismos con que sois algo que no sois, y el

²⁰⁶ F. DOSTOYEVSKY, *The Brothers Karamazov*, Airmont Publish Company Pearson, Canada, 1966, p. 230.

²⁰⁷ *Ídem*, p. 232.

²⁰⁸ E. O’NEIL, *The Iceman Cometh*, A Vantage Book, EEUU., 1967, p. 128.

remordimiento que os molesta y hace que os ocultéis detrás de vuestras fatales quimeras sobre el mañana, os encontrareis en un día en el que no existe el ayer ni el mañana por el que preocuparse. No os importará un comino lo que sois nunca más”.²⁰⁹ Hickey no tiene éxito al destrozarse sus quimeras, sino que para su horror encuentra a la gente hundida e incapaz de arreglárselas más tiempo con su existencia, incluso con la ayuda del alcohol. Solo después de esto descubren que Hickey obtuvo la paz y la salvación por haber asesinado a su esposa, que era la causa de su propia agonía basada en el autoengaño y la inacción. Además, ahora Hickey se había impuesto a sí mismo una condena de muerte, lo que de aquí en adelante le diferenciaba de los que tenían que afrontar la rutina diaria de una vida vacía, desprovista de esperanza, expectativas y un sueño reparador. Estupefactos, se sentaron juntos y de mala gana a esperar la muerte.

Al final, O’Neil permite que sus personajes se agarren a la única esperanza que poseen. Todos están de acuerdo en que Hickey estaba loco y no podía haber sido responsable de los acontecimientos de la pasada noche. De esta manera, una vez más pueden erigir a través del apoyo mutuo su ilusión del palacio de cristal. No obstante, la obra de O’Neil no es una condena del conocimiento de sí mismo; más bien resulta un conmovedor retrato de las vidas perdidas que no sufren más la agonía de la inacción. Se trata de un estudio de los hombres que han perdido la habilidad para decidir y actuar por sí solos, pero al mismo tiempo entiende la futilidad de empujar la roca de Sísifo montaña arriba, de modo que se encuentra en la corriente principal del pensamiento del siglo XX.

En *El extranjero*, Albert Camus realiza un estudio similar, pero esta vez desde el punto de vista de Meursault, un joven e insatisfecho argelino que, igual que Hickey, también ha asesinado a un ser humano. Para Meursault existe una diferencia y es que decía que la única razón de su “crimen” es que el sol era demasiado caluroso. Es juzgado y condenado por su crimen, pero no porque ha asesinado a un hombre, sino por revelar a la sociedad actual su propia hipocresía y desilusión consigo misma. Meursault es un extranjero para la sociedad, no cree en sus sueños de amor, Dios y el más allá. Su única guía es lo que siente de verdad, sin pretensión. Después de ser condenado a muerte, un juez va a visitarle para convencerle de cuál es el “verdadero” camino, pero Meursault, incluso ante la muerte, es sincero consigo mismo. “Y, sin embargo, ninguna de sus certezas valía una sola hebra del cabello de una mujer. Viviendo así, como un cadáver, ni siquiera podía estar seguro de estar vivo. Parecía como si mis manos estuvieran vacías. En realidad estaba seguro de mí mismo, seguro de todo, mucho más seguro que él; seguro de mi vida actual y de la muerte próxima. Eso, sin duda, era todo lo que poseía, pero al menos era una certeza a la que podía hincarle el diente, igual que si me hubiera hincado el diente a mí”.²¹⁰ A pesar del hecho de que Meursault es demasiado impasible, tiene pasión por la vida, por las pequeñas cosas que llenan la vida cada día. En prisión aprende la abundancia de la existencia a través de la privación. “Así aprendí que, incluso después de la experiencia de un solo día del hombre del mundo exterior, podía vivir cien años en prisión”.²¹¹ Meursault ha aprendido a superar los absurdos temores que atormentaban a Larry Slade: “Con la muerte tan

²⁰⁹ *Ídem*, p. 148.

²¹⁰ A. CAMUS, *The Outsider*, Penguin Modern Classics, Harmondsworth, England, 1972, p. 118.

²¹¹ *Ídem*, p. 81.

cerca. Madre debe haberse sentido como alguien al borde de la libertad, preparado para empezar la vida de nuevo. Fue como si ese gran ataque de ira me hubiera limpiado y vaciado de esperanza, contemplando el cielo oscuro repleto de sus señales y estrellas, la benigna indiferencia del universo. Para sentirlo como yo, de un modo tan fraternal, me hizo darme cuenta de que yo había sido feliz y de que todavía era feliz”²¹². No se trata de que la muerte está tan cerca que lleva a que Meursault tenga conocimiento de ello. Meursault sabe que todos los hombres morirán en algún momento en el futuro, aunque también ha recibido el “ahora” en el que actuar y disfrutar su existencia. Hickey puede actuar libremente porque sabe que su muerte está cerca; Meursault actúa libremente porque sabe que existe la muerte. La sociedad burguesa en la que viven los dos no tolera sus revelaciones, su honestidad y su reciente libertad, por lo que deben morir o ser declarados locos. De esta manera, aunque los dos representan a “Cristo”, son etiquetados con odio como Anticristos.

La obra de O’Neil trataba objetivamente con todos los personajes. La novela de Camus utilizaba a Meursault como un espejo de la verdad para la sociedad y, como tal, el lector se sumergía personalmente en el ser de Meursault. La tercera obra, *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett, examina las vidas de la gente que espera. Se ha discutido mucho sobre el significado de Godot. ¿Quién es Godot? Se trata de algo inmaterial. En este texto Godot será Dios. En cualquier caso, Vladimir y Estragon están esperando a que aparezca alguien que dé significado a su vida. Hay un pasaje en el que se escucha un grito de ayuda de otro ser humano y Vladimir dice: “¡No perdamos el tiempo en el discurso ocioso! ¡Hagamos algo mientras hay oportunidad! No somos necesitados cada día, ni siquiera somos necesitados personalmente. Otros conocerán el caso igual de bien, si no mejor. Se dirigían a toda la humanidad, ¡esos gritos en busca de ayuda siguen sonando en nuestros oídos! Pero en este lugar, en este momento del tiempo, nosotros somos toda la humanidad, nos guste o no. ¡Hagamos la mayor parte antes de que sea demasiado tarde! ¡Representemos dignamente por una vez la nauseabunda progenie a la que el cruel hado nos ha consignado! ¿Qué decís? Es verdad que, cuando sopesamos con los brazos cruzados los pros y los contras, no restamos crédito a nuestra especie. El tigre se dispone a ayudar a sus congéneres sin pensarlo o bien se escabulle en la profundidad de los matorrales. Pero esa no es la cuestión. La cuestión es qué estamos haciendo aquí. Y somos bendecidos en esto, conocemos la respuesta. Sí, en esta inmensa confusión una cosa está clara. Estamos esperando a que venga Godot y el grito de ayuda aún no ha encontrado respuesta”²¹³. Esta inacción e incapacidad para decidir persiste en toda la obra, desde la primera escena hasta la última palabra. Para ellos (y para la humanidad) es necesario que Godot les diga qué se ha de hacer. *Esperando a Godot* revive algunas de las convenciones de las payasadas y la farsa para representar la imposibilidad de una acción con propósito y la parálisis de la aspiración humana. Los dos trágicos payasos ni siquiera son capaces de tomar la decisión de suicidarse:

—Vladimir: “Sí, pero mientras esperando”.

—Estragon: “¿Y si nos colgamos?”

²¹² *Ídem*, p. 120.

²¹³ S. BECKETT, *Waiting for Godot (En attendant Godot, 1952)*, Faber & Faber, London, 1956, pp. 51-52.

- Vladimir*: “Mmmm. Nos provocaría una erección”.
—*Estragon*: (Muy excitado) “¡Una erección!”
—*Vladimir*: “Con todo lo que sigue. Cuando cae, crecen las mandrágoras. Por eso chillan cuando las arrancas. ¿Lo sabías?”
—*Estragon*: “¡Colguémonos inmediatamente?”
—*Vladimir*: “¿De una rama? Yo no confiaría en ello”.
—*Estragon*: “Siempre podemos probar”.
—*Vladimir*: “Adelante”.
—*Estragon*: “Después de ti”.

Siguen razonando y finalmente deciden dejar que Godot tome la decisión por ellos cuando venga. Naturalmente, Godot nunca llega y permanecen allí, días tras día, enclaustrados en su aburrimiento debido a esta débil esperanza de salvación. Igual que Larry y Meursault, Vladimir comprende la condición de la vida humana. “A horcajadas de una tumba y un nacimiento difícil. Abajo en el agujero, lentamente, el enterrador se pone los fórceps. Tenemos tiempo para envejecer. El aire está lleno de nuestros gritos. (Él escucha.) Pero el hábito es un gran amortiguador”.²¹⁴ Beckett es más pesimista que O’Neil o Camus; no deja que sus personajes escapen del apuro agitando su puño ante la muerte. Para ellos, como para la mayoría de la humanidad, la vida es una serie de días repetitivos en que las acciones se convierten en habituales, en que unas personas apoyan las ilusiones de las otras, en que la verdad se vuelve odiosa y la muerte se convierte en una liberación de la esclavitud, del sufrimiento, de la pérdida de la esperanza y de la agonía de la incapacidad para ser libre.

126

Estas tres obras han tratado de mostrar que la decisión para la salvación del hombre —desde la gran extensión del tiempo a que ha sido condenado por el hecho de su nacimiento hasta su muerte— estriba en sus propias manos y no en una nube que no existe en ninguna otra parte salvo en la imaginación.

Traducción de Antonio Fernández Díez

²¹⁴ *Ídem*, pp. 58-59.



ARISTÓTELES Y KOLNAI SOBRE LAS DIMENSIONES ESPACIALES Y TEMPORALES DEL MIEDO Y LA REPUGNANCIA

ALESSANDRA FUSSI

Fecha de recepción: 01-05-2016

Fecha de aceptación: 10-06-2016

Resumen: este trabajo tiene por objeto la discusión de los conceptos de repugnancia y miedo en la obra de Kolnai. La repugnancia plantea problemas cognitivos distintos al miedo, a pesar de que algunos pensadores los hayan considerado esencialmente iguales. Me centraré primero en el contraste entre el miedo y la repugnancia desde el punto de vista de sus objetos emocionales y explicaré por qué Kolnai piensa que los objetos intencionales del miedo son dos, mientras que la repugnancia tiene solo un objeto intencional. En segundo lugar, examinaré la noción de proximidad, la cual define el objeto de la repugnancia frente al objeto del miedo según Kolnai. En tercer lugar, analizaré la apropiación crítica de Kolnai del análisis freudiano de la repugnancia. En la parte final del trabajo examinaré la hipótesis de que la categoría de la excesiva proximidad, que expresa la relación sujeto-objeto, podría aplicarse también a la constitución material del objeto.

Abstract: *this paper aims to discuss the concepts of disgust and fear in Kolnai's work. Disgust lays out cognitive matters different from fear, in spite of some thinkers have considered them identical. I will first concentrate on the contrast between fear and disgust from the point of view of their intentional objects and explain why Kolnai thinks that the intentional objects of fear are two, while disgust has only one intentional object. Secondly, I will examine the notion of proximity which defines the object of disgust in contrast with the object of fear according to Kolnai. Thirdly, I will analyze Kolnai's critical appropriation of the Freudian analysis of disgust. In the final part of the paper I will examine the hypothesis that the category of excessive proximity, which expresses the subject-object relationship, may apply also to the object's material constitution.*

Palabras clave: Kolnai, repugnancia, miedo.

Keywords: *Kolnai, disgust, fear.*

Oí una vez una historia a la que me atengo como prueba. Es ésta: Leoncio, hijo de Aglayón, subía al Pireo por la parte exterior del muro del norte cuando advirtió unos cadáveres que estaban echados por tierra al lado del verdugo. Comenzó entonces a sentir deseos de verlos, pero al mismo tiempo le repugnaba y se retraía; y así estuvo luchando y cubriéndose el rostro hasta que, vencido de su apetencia, abrió enteramente los ojos y, corriendo hacia los muertos, dijo: ‘ahí lo tenéis, malditos, saciaos del hermoso espectáculo’.²¹⁵

1. INTRODUCCIÓN. La repugnancia es una emoción particularmente interesante desde el punto de vista de la relación entre las respuestas materiales y cognitivas, así como desde la perspectiva de una diferenciación entre componentes naturales y culturales. Los aspectos corporales en la repugnancia son tan prominentes que uno está tentado a confundirlo con meras reacciones involuntarias tales como la náusea o una alarmante revulsión. Algunos han argumentado que la repugnancia es esencialmente una “emoción natural”.²¹⁶

En su ensayo de 1929 Kolnai, al dedicar un análisis muy fino al fenómeno corporal de la repugnancia, argumentaba que es tan cognitivamente rica como otras emociones reactivas complejas tales como el miedo, el odio y el desprecio; pertenece tanto a las actitudes naturales y corporales como a las culturales, éticas y políticas reactivas.²¹⁷ A diferencia de Miller, quien mantenía que la repugnancia es una forma de miedo,²¹⁸ Kolnai pensaba que el miedo y la repugnancia se asemejan en que pertenecen a actitudes reactivas y defensivas, pero defendía que son emociones distintas. En este trabajo examinaré sus argumentos con vistas a un análisis diferencial de la repugnancia y el miedo.

Me centraré primero en el contraste entre el miedo y la repugnancia desde el punto de vista de sus objetos emocionales y explicaré por qué Kolnai piensa que los objetos intencionales del miedo son dos (desde el objeto amenazador hasta el sujeto y su situación existencial), mientras que la repugnancia tiene solo un objeto intencional (el sujeto permanece

²¹⁵ PLATÓN, *República*, 439e-440a, trad. de Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

²¹⁶ Por ejemplo, Ekman y Griffiths observaron de forma independiente que sus expresiones corporales permanecen constantes a lo largo de las culturas y afirmaban que su componente cognitivo es mínimo.

²¹⁷ A. KOLNAI, “Der Ekel,” en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por E. Husserl, Vol. 10, Max Niemeyer, Halle and Saale, 1929 (reimpreso en 1974); versión inglesa: A. KOLNAI, *On Disgust*, editado y con una introducción de B. Smith and C. Korsmeyer, Open Court, Chicago and La Salle, IL 2004. Además de la traducción inglesa de “Der Ekel”, *On Disgust* contiene también el texto revisado de un seminario que Kolnai dio en Londres en 1969-1970, en respuesta a David Wiggins.

²¹⁸ W. I. MILLER, *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1997.

en el trasfondo mientras que se centra la atención en el objeto y sus cualidades sensoriales específicas). En segundo lugar, examinaré la noción de proximidad (y sus cualidades relacionadas de no-autocontenerse e intrusión), la cual define el objeto de la repugnancia frente al objeto del miedo según Kolnai. En este contexto, dibujaré una tesis paralela a la de Kolnai concerniente a la proximidad flagrante del objeto repugnante y la tesis de Aristóteles de que el peligro que causa el miedo debe ser inminente pero no con una urgencia demasiado cercana. Sin una distancia mínima con respecto al peligro percibido, el sujeto no tendrá esperanza de seguridad y, Aristóteles argumenta, sin esperanza no puede haber miedo.

En tercer lugar, analizaré la apropiación crítica de Kolnai del análisis freudiano de la repugnancia, a saber, la tesis de que, a diferencia del miedo, la repugnancia es una emoción ambivalente que, además de rechazo, implica una fascinación hacia su objeto que raya el deseo. El objeto repugnante aparece demasiado cerca. Sin embargo, su excesiva proximidad no está producida por el objeto. Más bien, resulta de la imaginación del sujeto y de una postura ambivalente. La excesiva proximidad describe la relación entre el sujeto y el objeto como se figura en la imaginación del sujeto.

En la parte final del trabajo examinaré la hipótesis de que la categoría de la excesiva proximidad, que expresa la relación sujeto-objeto, podría aplicarse también a la constitución material del objeto. La proximidad en este sentido caracteriza el declive fluido de la materia descompuesta: el espacio entre las partes desaparece progresivamente. Las partes, estando cada vez más cerca la una de la otra, se mezclan la una con la otra, y la estructura interna del objeto es progresivamente disuelta resultando una cosa viscosa, sin forma. La excesiva proximidad de la materia *dentro del* objeto nos recuerda nuestra afinidad con el mundo biológico y su proceso de transformación continuo. Nuestra respuesta ambivalente al objeto repugnante está finalmente enraizada en el reconocimiento de nuestra afinidad con él así como en nuestro retroceso desde lo que sentimos como una negación de nuestra identidad.

2. MODALIDADES INTENCIONALES. Tanto la repugnancia como el miedo evalúan negativamente objetos y situaciones a las que responden, forzándonos a apartarnos de ellos. Si creemos que la motivación primaria de la aversión en la repugnancia es evitar la contaminación, podemos concluir que la repugnancia es una forma especializada del miedo, a saber, la evaluación de un objeto como peligroso *qua* contaminante.

Esta es de hecho la concepción defendida por Miller:

Repugnancia nombra un síndrome en que todos estos términos (por ejemplo, asqueroso, revulsivo, etcétera) tienen su papel adecuado. Todos ellos expresan un sentido fuerte de aversión a algo percibido como peligroso debido a su poder de contaminar, infectar o polucionar por proximidad, contacto o

ingestión. Todos sugieren la propiedad, pero no la necesidad, de estar acompañado de náusea o mareo, o de un ansia de retroceder y temblar de miedo.²¹⁹

Miller considera la repugnancia en términos de su función. La repugnancia reconoce el peligro en la forma de la contaminación o contagio, y nos insta a evitar objetos asociados con ellos. Desde esta perspectiva, la repugnancia parece ser una forma de miedo. A diferencia de Miller, Kolnai, quien se centra en la fenomenología de las dos emociones, a pesar de reconocer sus funciones defensivas resalta su diferencia centrándose en su respectiva relación con el objeto intencional.

Las emociones difieren entre sí con respecto a sus diferentes tipos de objetos intencionales y las modalidades diferentes por las que están relacionadas con ellos. Los objetos intencionales pueden pertenecer a la clase de los individuos, pueden estar constituidos por eventos, o ser constelaciones de cualidades o características. Kolnai observa que, mientras que el miedo parece estar orientado hacia situaciones o concatenaciones causales de eventos, el odio se centra principalmente en individuos; y la repugnancia recurre al aspecto cualitativo de las cosas, a cómo se presentan.²²⁰

Con respecto al rango de su objeto (*Gegenstandsbereich*), la repugnancia está dirigida hacia materias orgánicas y biológicas. Más específicamente, implica una reacción sensorial a objetos putrefactos o descompuestos, o a una materia biológica asociada con la impureza y la contaminación. Los excrementos y las secreciones corporales (sudor, saliva, semen, menstruación), así como un tipo de suciedad de origen orgánico, los cuerpos descompuestos, heridas abiertas, insectos pululantes que se retuercen, y todo lo que de algún modo evoca el hecho de que nuestro cuerpo puede ser desmembrado, deformado, emitir líquidos y perder su individualidad pertenece al rango de la repugnancia.²²¹

El mismo rango de objetos puede también desencadenar miedo, pero solo si el foco se pone en el aspecto del peligro, por ejemplo, como es señalado por Miller, sobre el riesgo de contaminación. Sin embargo, la repugnancia en sí misma no es primariamente sobre el peligro, mientras que por otro lado el miedo no tiene como foco primario el mundo orgánico. La diferencia entre la materia orgánica e inorgánica, central para la repugnancia, no es relevante para el miedo: “La repugnancia no está nunca relacionada con la materia inorgánica o no-biológica, una restricción que no se aplica ni al miedo ni al desagrado”.²²²

3. LAS CONDICIONES ESPACIALES Y TEMPORALES DEL MIEDO: ARISTÓTELES Y KOLNAI. Las emociones difieren entre sí con respecto al modo en que

²¹⁹ W. I. MILLER, *The Anatomy of Disgust*, ed. cit., p. 2.

²²⁰ A. KOLNAI, *The Standard Modes of Aversion*, ed. cit., p. 96.

²²¹ A. KOLNAI, *Disgust*, ed. cit., p. 30.

²²² A. KOLNAI, *Disgust*, ed. cit., p. 30.

evalúan el objeto sobre el que nos hacen centrarnos. Existe una diferencia entre objetos concretos y objetos formales. Por ejemplo, podemos distinguir objetos concretos del miedo –un león escapado del zoo, el diagnóstico de una enfermedad seria, el enemigo acercándose a la ciudad– de su objeto formal. Lo que el león, el diagnóstico médico y el enemigo que se acerca tienen en común es el que el miedo los evalúa como peligrosos. El objeto formal del miedo es el peligro.

Si volvemos a la definición dada por Aristóteles, encontramos al peligro como un objeto formal, con mayores especificaciones que son también relevantes a la luz del propio análisis de Kolnai. El miedo, mantiene Aristóteles, es “un tipo de dolor y agitación derivado de la imaginación de un futuro mal destructivo o doloroso”.²²³ El pensamiento de que alguien o algo pueden causarnos dolor o daño no da miedo si lo que imaginamos no es un tipo mayor de mal. Anticipar el pequeño perjuicio o mínimo dolor puede preocuparnos pero no realmente asustarnos. Es más, incluso si creemos que algo realmente malo podría pasarnos, no vamos a asustarnos si podemos imaginar que el evento tendrá lugar solo en un muy lejano futuro.

Para ser transportados al miedo, debemos sentir que no es demasiada la distancia entre nuestra situación espacio-temporal y la del objeto, persona o evento que representa el peligro:

No todos los males producen miedo –sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe–, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén a punto de suceder. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa²²⁴.

Tanto el miedo como la repugnancia provoca que nos distanciamos de ciertos tipos de objetos, pero, como veremos mejor más adelante, mientras que el miedo nos hace centrarnos en las consecuencias que la proximidad de un cierto objeto podría tener sobre nuestra seguridad, la repugnancia nos hace enfocarnos en la proximidad en sí misma y en sus cualidades perceptuales.

Centrémonos primero en el miedo. Escapar, interponer una distancia entre uno mismo y el peligro puede tener un significado concreto –literalmente salir corriendo– pero puede también indicar una distancia metafórica: podemos intentar escapar de algunos objetos peligrosos eliminándonos a nosotros mismos de su esfera de influencia.

Este punto clarifica la tesis de Kolnai que declaré arriba, a saber, que el miedo puede estar destinado a un objeto concreto, pero también a

²²³ G. A. KENNEDY, *Aristotle: On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, Oxford University Press, Oxford, 1991, 1382a21-22.

²²⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1382a22-27, trad. de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999, pp. 334-335.

una situación, o a una cadena causal de eventos. Si tengo miedo de ser calumniado por alguien motivado por envidia, el miedo me hace centrarme en la cadena causal que conecta a la gente que me importa, el potencial calumniador y su envidia. Cada enlace de esta red puede ser significativo, para determinar el miedo mostrando que en verdad el peligro no está próximo o no es suficiente serio, o, si el riesgo está confirmado, para ayudar a construir una estrategia de salida.

El descubrimiento de que el peligro no es serio podría ser resultado de persuadirme de que la red de gente implicada no es relevante (son meros conocidos, o gente que me conoce y me respeta lo suficiente para no estar influida); o yo podría llegar a creer que la persona en cuestión sería bien consciente de que calumniarme no le traería ninguna ventaja – con suerte, desistiría de hacerme daño si pensara que podría quedar mal en el proceso; o, finalmente, yo podría concluir que ella no es después de todo envidiosa sino que solo se conduce por la emulación. Si, sin embargo, el peligro me parece concreto, podría querer empezar a planear medidas de intervención temprana. Dependiendo de la intensidad de mi miedo y del grado de enemistad que atribuya al otro, esto podría tener como resultado mi intento de provocar miedo en el potencial calumniador y de asegurar la confianza en mis potenciales aliados.

El ejemplo del que he informado no se origina en los escritos de Aristóteles o de Kolnai, sino que sencillamente creo que se encuentra en la línea del espíritu de ambos. Aristóteles, quien, como hemos visto, desde la definición misma del miedo afirma su íntima conexión con el peligro (la tesis es reiterada: “esto es el peligro: una aproximación a algo que causa miedo”²²⁵), no centra su argumento en peligros naturales, o en el miedo de objetos particulares (el lobo, la serpiente), sino en el miedo que surge del mal que los seres humanos pueden hacerse los unos a los otros. Esto puede ser debido al hecho de que habla del miedo en la *Retórica* (quiere clarificar el papel que las emociones juegan en los tribunales de justicia o en las deliberaciones políticas). Es más, los peligros naturales más aterradores (los terremotos, por ejemplo) no son predecibles. Caemos víctimas de ellos sin ser capaces de estar preparados en ningún sentido. Por otro lado, el miedo social nos prepara para la acción al llamar la atención sobre peligros que están próximos a nosotros en el espacio y el tiempo. Advirtiéndonos de que cierta persona está cerca de nosotros, o se acerca rápido, el miedo nos hace percibirlo o percibirla como una amenaza. Desde el punto de vista temporal, el miedo crea un puente entre el pasado y el futuro. Por ejemplo, como observa Aristóteles, pone nuestra atención en aquellos que cometieron injusticias en el pasado, así como en aquellos que, de manera correcta o incorrecta, pensaron que sufrieron injusticia en nuestras manos. Percibir esas acciones en términos del miedo significa imaginarlas dentro de una narrativa con un pasado, un presente y un futuro. Aquellos que sufrieron injusticia y aquellos que cometieron injusticia empiezan a formar parte de nuestra narrativa porque

²²⁵ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1382a31-32.

a través del miedo podemos imaginar sus deseos de hacernos daño: el primero porque puede que ellos, alternativamente, tengan miedo de nuestra represalia; el último porque pueden estar buscando venganza.²²⁶

Los ejemplos de Aristóteles conciernen principalmente a formas de aflicción generadas por relaciones sociales caracterizadas por el desbalance de poder y por una inclinación común a aprovecharse de ello: cuando alguien que puede ganar a costa de lastimar a otro tiene el deseo y los medios para hacerlo se convierte en objeto adecuado del miedo. El miedo nos hace centrarnos no solo en el impacto que acciones pasadas pueden tener en futuras decisiones, sino también en la transitividad que se mantiene dentro de las relaciones de poder. Podría no ser directamente consciente de que alguien es peligroso, pero si sé que una persona más poderosa que yo tiene miedo de él empezaré a tener miedo también. Lo mismo es verdad de alguien que intenta dañar a gente que es más débil que yo. Él podría no ser una amenaza para mí en el presente, pero el miedo me hace considerar que nuestro relativo poder puede cambiar: él puede siempre hacerse más fuerte. Aquellos que a primera vista parecen pequeños e insignificantes, visto a través de las lentes del miedo, se convierten en más fuertes y amenazantes, porque son insertados en una narrativa que entiende el poder en sus formas transitiva y transitoria. La red de relaciones de poder en su marco presente es proyectada por el miedo en posibles futuros escenarios donde las acciones pasadas y las motivaciones presentes hacen aparecer nuevas motivaciones y medios alternativos para realizarlos.

Aristóteles no se centra solo en las causas objetivas del miedo, sino también en sus condiciones subjetivas. Discute las emociones, las clases de caracteres, las circunstancias sociales y los estadios de nuestra vida que nos hacen inclinarnos a percibir intensamente nuestra vulnerabilidad. Sin la conciencia de que otros nos pueden hacer daño, y sin darnos cuenta de que estamos expuestos a la pérdida, daños y la mala suerte, seríamos en realidad incapaces de sentir el dolor y agitarnos por el miedo:

Si el miedo se produce acompañado de un cierto presentimiento de que se va a sufrir una afección destructiva, es claro entonces que, entre los que creen que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo, y que tampoco [se teme] a las cosas, personas y momentos que se piensa no pueden provocarlo. Por consiguiente, es forzoso que tengan miedo quienes creen que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos [que pueden provocarlo]; y temerán estas cosas y en este momento.²²⁷

Si uno necesita considerarse expuesto al sufrimiento para sentir miedo, dos tipos de personas tenderán a ser inmune a esta emoción. Aristóteles menciona en primer lugar a aquellos que, habiendo sido bendecidos con la buena fortuna, terminan convirtiéndose en demasiado

²²⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1382b9-12.

²²⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1382b29-32.

arrogantes para preservar el sentido de su propia vulnerabilidad. La segunda categoría consiste en gente que cree que ya ha sufrido demasiado y ya no tiene ninguna perspectiva de futuro:

[Para sentir miedo] es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos (*ho gar phobos bouleutikous poiei*), mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas.²²⁸

Debido a su habilidad, por un lado, de valorar la vulnerabilidad propia, y, por otro lado, de evaluar los riesgos implicados en una red compleja de interacciones sociales, para Aristóteles el miedo es una emoción altamente cognitiva. No resalta sus aspectos irracionales. Más bien, enfatiza la continuidad con la razón. El miedo nos conduce a decisiones razonadas, nos hace “*bouleutikous*”. Una condición necesaria para que esto pase, sin embargo, es que haya esperanza todavía.

Aristóteles considera el miedo y la confianza como opuestos. Incluso, en el centro de ambos radica la esperanza. El miedo no es, como uno podría suponer, lo opuesto de la confianza porque esta última entraña una esperanza de superar el peligro que falta en el primero. La esperanza regula tanto el miedo como la confianza, pero varía en su fuerza. Cuando la esperanza está bajo mínimos el peligro aparece inminente y ruinoso, cuando la esperanza es más fuerte y peligrosa es introducida en el trasfondo y la seguridad parece estar a mano. La aparente proximidad del peligro es inversamente proporcional al incremento de la esperanza, mientras la aparente proximidad de seguridad es directamente proporcional al incremento de la esperanza. Porque la esperanza está siempre en juego en el miedo y la confianza, y porque varía en grados, la proximidad y la distancia con respecto al peligro y la seguridad son trazos fundamentales en la fenomenología del miedo y la confianza. A esto se debe que las dos emociones parezcan funcionar según las reglas de la óptica.

El miedo no solo trata de proteger al individuo del daño, sino que también protege su *psyche* del trauma de la impotencia de hacer frente al miedo y al dolor. El peligro debe estar lo suficiente cerca y ser lo suficiente serio para imponerse en nuestra atención (como hemos visto, la gente no tiene miedo de la muerte porque la ve desde la distancia), pero lo suficiente lejos para darnos espacio mental a imaginar una vía de salida.²²⁹ Aristóteles llama *deinon* a lo que no solo da miedo sino que es espantoso, y hace tal cosa para prever lo que se podría llamar el funcionamiento normal del miedo. Haciendo frente al *deinon*, las

²²⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1383a5-8.

²²⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1383a16-20, ed. cit.: “La confianza [*tharsos*] es lo contrario del temor y, lo que causa confianza de lo que provoca temor, de modo que ella es una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor. Da confianza, así pues, el que las desgracias estén lejos y los medios de salvación cerca”.

reacciones usuales se suspenden, y deja a la mente incapaz de reaccionar. Como Aristóteles hace notar al citar en el ejemplo de Amasis, en los casos traumáticos la respuesta emocional apropiada puede ser retrasada. Alguien que hasta cierto punto fue machacado por la terrible mala suerte podría ser capaz de expresar sus emociones solo mucho después, en respuesta a situaciones que mantienen una analogía con el evento traumático, pero no inducen a un involucramiento igualmente dramático:

[...] razón por la cual Amasis no lloró por su hijo al que llevaban a la muerte, según cuentan, pero sí por un amigo suyo que pedía limosna: esto es, en efecto, digno de compasión, mientras que aquello otro es terrible.²³⁰

De forma similar a Aristóteles, Kolnai enfatiza el vínculo entre el miedo y el peligro y la relevancia de una mínima distancia espacial y temporal entre el sujeto y el objeto. Esto, como veremos, es un contraste significativo con el modo de proximidad y la cualidad adhesiva del objeto presente en la repugnancia. Es central, y está en contradicción con la repugnancia, la cercana relación entre el miedo y la racionalidad que, de forma similar a Aristóteles, Kolnai encuentra ejemplificada principalmente en la reacción a las amenazas humanas frente a las naturales:

Huir no tiene literalmente el significado de escaparse, viajar a un lugar distante, u ocultarse. Lo que importa no es la proximidad espacial del objeto al que se teme sino que sea real o virtual el agente expuesto a sus impactos. La persona movida por el miedo podría tratar de esquivar el golpe de su perseguidor, estableciendo una barrera protectora, de forma preventiva destruir el agente amenazante o conjunción de fuerzas, neutralizando su poder de hacer daño [...]. Huir, por tanto, podría tomar la forma de evitar un peligro obstructor en lugar de sortear una presencia [...] Su punto radica en el empeño del agente de liberarse de, o guardarse de su posible implicación en, un nexos causal en la maquinaria en la que se ve a sí mismo (o a personas o bienes que aprecia mucho, en cuyo destino está implicado) como una víctima o paciente²³¹.

Kolnai resalta el aspecto cognitivo del miedo no solo con respecto al tipo particular de pensamiento que implementa (siguiendo las cadenas causales de los eventos para evitar un peligro obstructor), sino también a su notable susceptibilidad de ser modificado o calmado por el razonamiento. Tanto en el ensayo de 1929 como en el artículo subsiguiente publicado en *Mind*, Kolnai subraya la permeabilidad del

²³⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1386a20, ed. cit. Sobre el miedo traumático, y la parálisis que podría estar asociada con él, cf. A. Haztimoysis, "Passive Fear", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 13, 4, 2014, pp. 613-623.

²³¹ A. KOLNAI, *The Standard Modes of Aversion*, p. 97

miedo al sistema de creencias al señalar el ejemplo del zoo: con frecuencia muy cercanos a los animales salvajes y feroces, los espectadores no sienten sin embargo miedo. La insurgencia del miedo es bloqueada por la convicción de que la ferocidad que perciben los visitantes no representa un riesgo real, puesto que los animales no pueden escapar de sus jaulas y llegar al público.²³² Por ello, junto a la evaluación del daño potencial encontramos una opinión, una forma de razonar, o una percepción diferente, que niega que el peligro sea real.

Aquí enfatiza también Kolnai la diferencia entre el miedo y la repugnancia. La última está esencialmente atada a las impresiones sensoriales y por tanto permanece principalmente inaccesible al conocimiento, la deliberación y el razonamiento (incluso si sé que lo que veo en mi plato no es una cucaracha, la sopa no puede sino parecerme repugnante).

4. EL MODO ESQUEMÁTICO DEL MIEDO Y LA FASCINACIÓN DE LA REPUGNANCIA POR SU OBJETO. La diferencia entre el miedo y la repugnancia emerge de un modo especial en el análisis de Kolnai cuando el filósofo se centra en un tipo particular de relación existente entre el sujeto y el objeto en las dos emociones. Su tesis fundamental es que *mientras la repugnancia solo tiene un objeto intencional, el miedo tiene dos objetos intencionales distintos* –por un lado, lo que es percibido como peligroso, y por otro lado el sujeto mismo de la experiencia)²³³. El miedo está dirigido primariamente a la situación existencial del sujeto, la *Daseinsanlage*, mientras que la repugnancia se dirige a los aspectos cualitativos del objeto (su ser así, *soseinsart*).²³⁴ Desde el punto de vista del nivel alcanzado por la emoción al condicionar al sujeto (*Zuständlichkeit*), el miedo penetra la totalidad de su existencia, mientras que la repugnancia implica al cuerpo en su sistema periférico. La repugnancia afecta principalmente a la superficie de la piel, a los órganos sensoriales, al sistema digestivo superior, mientras que el miedo implica al sujeto como un todo.²³⁵ Esto se

²³² *Ibid.*, p. 98-99; cfr. *Disgust*, p. 37. Kolnai no se centra en las fobias y otros desórdenes ansiosos en su ensayo.

²³³ A. KOLNAI, *Disgust*, p. 36.

²³⁴ *Ibid.*, p. 44. La terminología y el marco conceptual de Kolnai podrían rememorar aquí a los de *Ser y tiempo*, pero vale la pena recordar que “Der Ekel” fue escrito antes de la aparición del libro de Heidegger. La breve referencia de Kolnai en *Los modos estándar de la aversión* (p. 99) es despectiva: “Los reduccionistas bordados metafísicos de Heidegger (el hombre es solo *Dasein*, *Angst* y *Sorge*), Franklin Roosevelt (la utopía de la libertad del miedo) y Hobbes, de lejos el más sensible de los tres (el más urgente asunto del hombre: crear una seguridad infalible contra la exterminación), podría ser mencionada de paso”.

²³⁵ KOLNAI, “Der Ekel”, p. 120: “Die *Zuständlichkeit*”; traducción castellana “condición del sujeto” (*Disgust*, p. 31). En lo concerniente a la relación entre la repugnancia y el miedo respecto a la condición del sujeto, cf. p. 40 (“Der Ekel”, p. 128), *The Standard Modes of Aversion*, 97-98. Sobre la relación entre intención (*Gegenständlichkeit*) y condición (*Zuständlichkeit*) en un presentación emocional (*Emotionale Präsentation*), cf. TH. NORGAARD,

puede entender mejor si consideramos que el miedo pone en tela de juicio la existencia misma del sujeto:

[...] para cada caso genuino de miedo está de algún modo el sí mismo en su totalidad, o la existencia misma del sí mismo, lo que es poner en cuestión si es la vida misma de uno la que está amenazada, o si es la salvación del alma, el sustento, la posición social o la libertad personal o incluso la inocencia de uno lo que por así decirlo llena o representa el contenido de esto.²³⁶

Kolnai, quien distingue el miedo de una forma de ansiedad incómoda, resalta algo que estaba ya implícito en el análisis aristotélico al que nos hemos referido: la persona agarrada por el miedo siente su experiencia puesta en cuestión; puesto que el miedo trata de un serio peligro, lo que está en riesgo es la vida en sí misma.

Por ello, el miedo es una emoción dinámica, a diferencia de la repugnancia, que se centra solo sobre el objeto. La doble intención presente en el miedo expresa en sí misma el movimiento de la atención del sujeto desde el objeto amenazador hasta el sí mismo, de un modo oscilante que trata de capturar la verdadera extensión del peligro y el posible modo de escapar de él. El sujeto no se centrará por tanto indiferentemente en todas las cualidades características del objeto. Aunque la intensidad de la atención será muy fuerte, su cualidad no será la de la curiosidad general, ni tampoco la de un interés sobre el conocimiento de las particulares esferas de interés. La atención del miedo es altamente selectiva y, por así decirlo, esquemática en la naturaleza. En *Los modos estándar de la aversión* Kolnai asocia la intencionalidad del miedo con una actitud pro instrumental:

Lo que nos interesa sobre el objeto aterrador, terrible o peligroso como tal es solo la amenaza que implica, y por ello hablando propiamente no su naturaleza o valor y falta de valor, no el paisaje de sus características y cualidades. Existe cierta analogía entre el miedo y una actitud pro instrumental como nuestro deseo de un objeto que tratamos de aplicar a un propósito dado, sin estar interesados en ello “por su propio beneficio”. Podría, en consecuencia, decirse que el miedo lleva en ello una intencionalidad puramente circunstancial, unidimensional, por así decirlo, “sin llenar”, como un esqueleto.²³⁷

“Kolnai’s Idea of Emotional Presentation”, en *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, ed. de Z. Balázs y F. Dunlop, Central European University Press, Budapest, 2004, pp. 313-325.

²³⁶ A. KOLNAI, *Disgust*, p. 38.

²³⁷ A. KOLNAI, *The Standard Modes of Aversion*, p. 98.

La repugnancia está mucho más claramente dirigida hacia fuera. Le falta el “flujo hacia atrás intencionalmente dirigido hacia dentro”²³⁸ que Kolnai considera esencial en el miedo. La repugnancia no tiene dos objetos intencionales, sino solo uno: el objeto externo. Lejos de aprehender su objeto esquemáticamente y desde la distancia, como el miedo, la repugnancia se adhiere a ello, y lo observa hasta el último detalle.

En el miedo el objeto peligroso es el mismo mientras la intención se vuelve hacia la salvación del sujeto y sus estrategias de escape. En la repugnancia el sujeto en sí mismo finalmente se convierte en parte del trasfondo del objeto, está perdido en el objeto, absorbido por él. Una suerte de fusión tiene lugar, y las cualidades del objeto repugnante son seguidas en sus contornos y en su materialidad, con adherencia meticulosa al detalle:

Desde el comienzo mismo hay un temblor y un alejamiento del objeto, y náusea, sea real o intencional. Estos fenómenos podría aumentar en intensidad con la presencia continuada del objeto repugnante, y podrían hacerse más oscuros en tono, pero el tipo de intención penetra el objeto, probando y analizándolo, por así decirlo, y llegando a estar inmerso en sus emociones o en su persistencia, a pesar de las dudas esenciales y una reticencia que, podría, por supuesto, también conducir a un cese repentino del contacto con el objeto y de esta manera una desaparición de la repugnancia.²³⁹

Si el miedo nos invita a seguir las cadenas causales que crean el peligro, y, siguiendo a Aristóteles, nos invita a la deliberación, la repugnancia realiza un contacto intuitivo y fusional con su objeto. Por esta razón, la repugnancia entabla con su objeto una relación más rica cognitivamente que el miedo. Si la relación del miedo con su objeto es similar a la actitud que podemos tener hacia una herramienta, la repugnancia adopta una relación desinteresada hacia su objeto, considerándolo interesante en y por sí mismo, de un modo generoso.

5. LA PROXIMIDAD Y AMBIVALENCIA DEL OBJETO. Una característica esencial del objeto de la repugnancia es su condición de *proximidad* con el sujeto. Como hemos visto, para Aristóteles en la experiencia del miedo el peligro es percibido como inminente pero todavía lo suficientemente lejos para permitir una libertad mínima de movimiento. Sin esperanza de escapar al peligro no hay miedo sino solo una forma de terror paralizante.

En la repugnancia es esencial que la percepción localice el objeto “demasiado cerca”. Esto es verdad, observa Kolnai, incluso cuando el objeto no está concretamente ante nosotros, y la repugnancia es provocada por nuestra imaginación. Si producimos un estado como de

²³⁸ A. KOLNAI, *Disgust*, p. 39.

²³⁹ A. Kolnai, *Ibíd.*

fantasía de la repugnancia, estamos obligados a localizar el objeto en proximidad inmediata a nuestros órganos sensitivos, demasiado cerca de nosotros, en una situación de contacto invasivo, pegajoso.²⁴⁰

Se debería recordar, a este respecto, que los órganos sensitivos que tienen prioridad por la repugnancia (en el sentido de que expresan mejor, y sin la necesidad de mayores asociaciones, las características repugnantes del objeto) son los que no permiten la distancia: el gusto, el olfato, el tacto son los sentidos de la proximidad inmediata. Aunque reconoce que todos los sentidos pueden jugar un papel, Kolnai cree que el principal es el sentido del olfato:

Los tipos de olor de repugnancia presentan unidades más sólidas y tienen menos necesidad de apéndices asociativos que otras formaciones repugnantes. A través del sentido del olfato (siempre incluyendo momentos derivados del sentido del gusto, que en parte intensifican, en parte restringen la totalidad) el tracto digestivo superior es afectado del modo más directo, provocando el vómito muchas veces, el momento de la proximidad es más fuertemente aplicado. También a través del órgano del olfato las partículas pequeñas del objeto extraño son incorporadas al sujeto, lo que lleva a una íntima aprehensión del posible objeto desconocido. Es en la intimidad hecha posible por el sentido del olfato donde se ha arraigado su significado primario para la repugnancia [...].²⁴¹

139

Según Kolnai, el sujeto que experimenta repugnancia no está primariamente preocupado por las consecuencias que la excesiva proximidad con el objeto podrían tener (si esta preocupación estuviera presente habría una combinación de repugnancia y miedo)²⁴². A pesar de que la repugnancia, como el miedo, nos mueve a huir, la motivación no debe estar fuera del radio de acción del objeto, sino, más bien, para que uno se distancie de su vecindad perceptual. Molestas no son las consecuencias de un contacto con el objeto, sino el contacto en sí mismo, su posible prolongación, y la intimidad perceptual que el objeto parece forzar sobre nosotros.

Esta tesis rememora las observaciones de Kant concernientes a la repugnancia en la *Crítica del Juicio*. Afirmaba que el arte bello puede efectivamente representar muchas cosas feas, pero no lo que es la repugnancia. En efecto, al representar el objeto repugnante el arte debería reproducir su característica esencial, la cual no es sin embargo propiamente una cualidad del objeto, sino su modo propio particular de relacionarse con el sujeto. Lo que es repugnante se relaciona con nosotros contra nuestra voluntad, forzando su presencia sobre nosotros:

²⁴⁰ A. Kolnai, *On Disgust*, p. 40.

²⁴¹ A. KOLNAI, *On Disgust*, p. 50.

²⁴² A. KOLNAI, *On Disgust*, p. 76.

El arte bello muestra precisamente su excelencia en que describe como bellas cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables. Las furias, enfermedades, devastaciones de la guerra, etcétera, pueden ser descritas como males muy bellamente, y hasta representadas en cuadros; sólo una clase de fealdad no puede ser representada conforme a la naturaleza sin echar por tierra toda satisfacción estética, por lo tanto, toda belleza artística; a saber, la que despierta repugnancia, pues como en esa extraña sensación, que descansa en una pura figuración fantástica, el objeto es representado como si, por decirlo así, nos apremiara para gustarlo, oponiéndonos nosotros a ello con violencia; la representación del objeto por el arte no se distingue ya, en nuestra sensación de la naturaleza, de ese objeto mismo, y entonces no puede ya ser tenida por bella.²⁴³

Reflexionemos sobre el matiz kantiano de la tesis de Kolnai sobre la proximidad. La excesiva cercanía no es una cualidad que pertenezca al objeto (como tener un cierto color, oler mal, o estar hinchado, suave, pringoso, etcétera). Más bien, es una característica que adscribimos a la relación entre el objeto y el sujeto. Su origen está en nuestra imaginación.

El objeto repugnante es representando invariablemente como incómodamente cerca, y sin embargo, Kolnai observa, la intrusión que asociamos a ello no necesariamente surge de su constitución específica. Sin abrazar abiertamente teorías psicoanalíticas sobre la causalidad psíquica (según las cuales la repugnancia surgiría de un deseo una vez presente y después reprimido), Kolnai comparte con el análisis psicoanalítico el reconocimiento de que la ambivalencia es central en la fenomenología de esta emoción.

Desde lo que hemos visto ya hasta aquí, parecería que hay un caso claro de división de roles: por un lado, tenemos un objeto que forzosamente impone su proximidad (como es observado por Kant), mientras que, por otro lado, tenemos una persona que lo rechaza. Sin embargo, hemos visto que la caracterización fenomenológica de la repugnancia no permite un análisis tan sencillo: la persona que es absorbida en el objeto del *Sosein* es tanto repelida como fascinada por él. En la repugnancia no hay no solo aversión hacia el objeto, sino también una peculiar forma de fascinación, que se manifiesta en la inclinación a detenerse en el color, olor, textura, etcétera, del objeto. El modo específico en que el movimiento de revulsión se expresa revela también ambivalencia. En este contexto, una vez más tomando su orientación desde la diferencia con el miedo, Kolnai observa:

Ahora, como se clarificará en el tratamiento de los más sustanciales aspectos de nuestro tema, no solo es una aversión al objeto característico de la repugnancia, sino también a la

²⁴³ I. KANT, *Crítica del juicio* (en *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, Crítica del juicio*), edición de F. Larroyo, Porrúa, México, 1991, p. 282.

superpuesta atracción del sujeto hacia el objeto. Se debería, sin embargo, ver que –como el psicoanálisis podría haber confirmado ya– la intención de vomitar que está implicada en la repugnancia parece verificar esta declaración directamente. De la misma manera que el deseo de huir en desbandada presupone obviamente que el objeto amenazante podría llegar a mi vecindad, o al menos afectarme de alguna manera, también el deseo de vomitar presupone que el objeto detestado pueda de algún modo entrar a mi boca o mi estómago. [...] Asimismo, presupone un posible contacto con el objeto repugnante, un contacto que podría quizá ser provocado solo por mí mismo y en absoluto por ese objeto.²⁴⁴

Aunque podemos fácilmente imaginar que lo que tememos podría acercarse más a nosotros de un modo peligroso, en muchos casos no podemos atribuir a los objetos que nos repugnan la voluntad o la habilidad de meterse en nuestra boca o asaltar nuestra nariz. Si consideramos las muchas cosas repugnantes que pertenecen al reino de la comida, está claro, por tanto, que la idea de un contacto debe empezar con nosotros.

El comentario de Kolnai nos recuerda a una análoga observación de Darwin:

Una mancha de sopa en la barba de un hombre parece repugnante, aunque no hay por supuesto nada de repugnante en la sopa en sí misma. Presumo que esto se sigue de la fuerte asociación en nuestras mentes entre ver la comida, aun si circunstancial, y la idea de comerla.²⁴⁵

Si la razón por la que nos repugna ver la mancha de sopa en la barba de alguien es que no podemos sino pensar en comérsela, entonces el primer impulso hacia un acercamiento trata de nosotros, no del objeto. Nuestra revulsión y la percepción de proximidad excesiva son reacciones subsecuentes. Oscurecen la primera atracción sin, no obstante, ser capaces de neutralizarla por completo.

6. PROXIMIDAD Y AFINIDAD. LA RELACIÓN DE LA REPUGNANCIA CON LA VIDA Y LA MUERTE. Hemos visto hasta ahora que la repugnancia es una emoción ambivalente en que el concepto de proximidad juega un papel fundamental. Podemos preguntar, en este punto, si la proximidad es solo una función de la imaginación reflejada en la relación espacial entre el sujeto y el objeto, o si el concepto de proximidad puede revelar algo esencial también sobre la cualidad sustancial del objeto de la repugnancia en sí misma.

²⁴⁴ A. KOLNAI, *On Disgust*, p. 42-43.

²⁴⁵ CH. DARWIN, *The Expression of The Emotions in Man and Animals, with an Introduction, Afterword, and Commentary by Paul Ekman*, Harper Collins Publishers, London, 1998, p. 255.

¿No es posible reconocer la proximidad excesiva que sentimos que existe entre el sujeto y el objeto repugnante también en la constitución material de los objetos repugnantes? ¿No podemos conceptualizar como proximidad perturbadora en asuntos orgánicos nuestra respuesta sensorial a cualidades como la viscosidad, coalescencia, miasma, excesivo dulzor?

En tales cualidades podemos identificar un rasgo común; a saber, una pérdida de estructura es percibida como pérdida del espacio entre las partes, casi una compactación de las partes de tal modo que se fusionen, dando lugar a una viscosidad sin forma.

Existe una interesante redundancia estructural entre la percepción del objeto repugnante que está demasiado cerca de nosotros, y la percepción de excesiva cercanía de las partes entre ellas en el objeto en sí mismo.

Creo que Kolnai tiene en mente precisamente esta afinidad estructural cuando discute la relación de repugnancia con la vida y la muerte en “Der Ekel”. Aquí sugiere que en la experiencia de la repugnancia nuestros órganos sensitivos nos hacen enfrentarnos a la afinidad material que existe entre nuestra constitución biológica y la del objeto repugnante. El objeto nos recuerda que pertenecemos al mundo orgánico, con su movimiento constante de destrucción y renovación. Lo que es específico en la repugnancia, sin embargo, no es ni la referencia a la transformación creativa como tal, ni a la muerte que espera a todo ser vivo y que por ello estará ahí para nosotros en el futuro, sino, más bien, a la muerte como presente en la vida, es decir, al proceso biológico de descomposición:

La fealdad hace frente a la muerte que parece presentarse ante nosotros en cada objeto repugnante que nos recuerda nuestra propia afinidad con la muerte, nuestra sumisión inevitable a ella, nuestro deseo secreto de morir. Por ello, no nos advierte, como con la calavera y el reloj de arena, de nuestra propia incapacidad existencial de escapar a la muerte [...], sino más bien de nuestra sujeción a la muerte que es esencial a nosotros, del hecho de ser dirigidos hacia la muerte en nuestra vida misma, de nuestra existencia en tanto que creada a partir de un material que está consagrado a la muerte; se podría decir también que estamos ahogados por un material que ya está preparado para la descomposición. El objeto repugnante no sostiene ante nuestros ojos un reloj de arena sino un espejo distorsionador; no nos muestra una calavera en su seca eternidad sino más bien precisamente lo que ya no se asocia al cráneo y es incluso un asunto de descomposición fluida.²⁴⁶

El símbolo de la repugnancia no es la muerte representada por el cráneo, sino la obra de la muerte en lo que está vivo, o la presencia de una

²⁴⁶ A. KOLNAI, *On Disgust*, p. 77-78.

tumefacta vitalidad en lo que está muerto. Una plaga de gusanos, heridas infectadas, cuerpos nauseabundos, hinchados, en descomposición: en tales fenómenos Kolnai ve una vida que corre hacia la muerte, y al mismo tiempo la presencia de una vital exuberancia de un parasitariamente vivir de las cosas muertas. El paroxismo de la vida que percibimos en el objeto repugnante al mismo tiempo traiciona a la vida: es una sobreabundancia (Kolnai habla por ejemplo de alimañas pululantes) que tiende a destruir lo que tiene estructura y a transformarlo en una descomposición fluida. La muerte representada en el cráneo está “limpia”, porque no presenta a los órganos de los sentidos con detalles vívidos la disolución en curso de la identidad de las cosas vivas. La repugnancia, contrariamente, nos recuerda la afinidad que tenemos con el mundo orgánico en el que cada identidad y cada estructura están siendo disueltas, donde no hay espacio vacío y todo parece ser pegado junto y reabsorbido en una suerte de caldo primordial.

La repugnancia no reacciona a la muerte, no al esqueleto, sino más bien al lugar intermedio entre la vida y la muerte, al cuerpo muerto mientras se convierte en parte del ciclo de la vida a través de la putrefacción y la secreción de sustancias. Por ello, el íntimo agarre del ser-así (*Sosein*) revela, en la ambivalencia entre atracción y repulsión, una respuesta emocional a algo que sentimos como íntimamente nuestro y al mismo tiempo como profundamente extraño.

La naturaleza no es solo orden y forma, sino también excesiva vitalidad, una vitalidad que parece caótica, un frenético ajetreo hacia la muerte, y a su vez una multitud de vida sin forma en lo que está muerto.

La proximidad del objeto repugnante a nosotros y la proximidad de las partes del objeto entre ellas mismas pueden ser intolerables. Sin embargo, con una clase de curiosidad que la buena educación llamaría mórbida, encontramos, quizá en su más baja encarnación (Leonte *docet*), el sentido de asombrarse de las cosas del mundo, el deseo de seguir sus contornos, el placer de fusionarse con lo que está allí. La repugnancia, como hemos visto, se relaciona afectivamente con su objeto de un modo mucho más preciso y responsivo que el miedo. Afirma fuertemente nuestra pertenencia a los fenómenos biológicos y al mismo tiempo, en el temblor de la náusea, niega que nuestra existencia pueda estar agotada allí.

Traducción de Víctor Páramo Valero



LEO STRAUSS, *El gusto de Jenofonte. Una introducción a la filosofía*, edición y traducción de Antonio Lastra y Antonio Fernández Díez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018, 214 pp., ISBN 978-84-16938-88-9.

*Lo imposible para la mayoría de los hombres
no es por ello intrínsecamente imposible.*
Leo Strauss, *Sobre la filosofía de la historia de Collingwood*

La cita que encabeza la presente reseña forma parte del libro que nos ocupa, de la penúltima de sus partes, y resume lo que para Strauss era una de las claves del pensamiento filosófico griego, a saber: la consideración de la desigualdad necesaria e intelectual de los hombres. La filosofía desde su inicio se basa en una premisa de desigualdad de las capacidades humanas. Claro ejemplo de ello es el *Critón*, centrado en la discusión de la contraposición entre *los muchos y los pocos* (o uno solo)²⁴⁷. En el texto Sócrates rechaza la opinión de la mayoría (τῆς τῶν πολλῶν δόξης)²⁴⁸ en pos de la voz del “experto” (el filósofo), pero no en cualquier tema, sino en las cosas más elevadas (τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων.)²⁴⁹ Aunque la consideración de experto siempre queda matizada por la idea de que el lugar de la filosofía es la búsqueda de conocimiento y no su posesión. El carácter aporético e inacabado de la filosofía. Así mismo, de las palabras del *Critón*, así como del resto de diálogos platónicos, Strauss deduce que la filosofía busca sustituir la *doxa* que caracteriza a la ciudad y que, por tanto, se vuelve un elemento subversivo para la ciudad²⁵⁰. Ello explica que el tábano Sócrates muriera a manos de una *polis* supuestamente democrática.

144

Esta consideración de la filosofía atraviesa todos los escritos straussianos, también los que aquí nos ocupan: Strauss ve cómo tal consideración de la filosofía vertebrada hasta la última línea de las obras de los grandes filósofos que analiza (Jenofonte, Platón y Rousseau). Esa consideración de la filosofía es también la clave del estudio crítico que Strauss realiza en las reseñas que están incluidas en esta recopilación de

²⁴⁷ *Critón*, 47b 3.

²⁴⁸ *Critón*, 44d 1 y ss.

²⁴⁹ *Critón*, 48a 12-13.

²⁵⁰ A este respecto ver: LEO STRAUSS, ‘¿Qué es la filosofía política?’, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p.89 y LEO STRAUSS, ‘Redención de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss’ en *Sin ciudades no hay filósofos*, trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p.166.

textos. El libro es un análisis crítico, una lectura “entre líneas”, de obras de la filosofía y por eso supone, como indica el título, una clara introducción a la filosofía misma. El primer libro analizado es la *Constitución de los Lacedemonios* de Jenofonte. Aquí se matiza la llamada alabanza de Jenofonte a Esparta y se ve, en realidad, una clara sátira de Esparta o del laconismo ateniense (p.78). La idea guía es la consideración de Jenofonte como un filósofo, a la altura de los grandes de la historia, por lo que para él Esparta y la filosofía son incompatibles (p.79). Cabe destacar en este punto el papel straussiano a la hora de resaltar la propia figura de Jenofonte en el campo de los estudios clásicos. El segundo, parte de un libro de John Wild sobre la teoría platónica del hombre, que le sirve de excusa para, en contraposición, exponer cómo debe ser un acercamiento genuino y serio al filósofo griego. El tercero es un análisis de lo que llama “la intención de Rousseau”, sobre todo a través de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Aquí se pregunta cómo hacer compatible la filosofía en Rousseau (que presupone la desigualdad de capacidades) con la denominación que Rousseau hace de sí mismo como el primer teórico de la democracia. La cuarta parte de la obra que nos ocupa es una reseña de *The idea of History* de Collingwood, donde, de nuevo, su consideración de la filosofía es la guía para la crítica: si la filosofía como tal se revela contra las bases de la ciudad, es “extranjera”, está fuera también por tanto del devenir histórico, es, en tanto que tal, ahistórica. La quinta y última parte de la obra tiene de nuevo latente el carácter ahistórico de la filosofía y ahonda en la consideración de Jenofonte como historiador a través de una obra de W. P. Henry, así como en la problemática de si realmente la historia es la perspectiva idónea para acercarse a las obras del pasado. Para los antiguos, como para Strauss, había una clara superioridad de la tarea filosófica sobre la histórica.

Asimismo Platón y Jenofonte vertebran y están presentes en cada una de las páginas aquí publicadas. El centro, por tanto, es Sócrates, el modo de vida socrático. La filosofía se preocupa por mantener la forma de vida socrática, es decir, la vida examinada por criterios mucho más elevados que los criterios de la moda, de la fama o incluso los criterios de la historia (p. 19). Por eso, el acercamiento del historiador de la filosofía al pasado no es nunca un acercamiento idóneo: debemos acercarnos con filosofía y solo con filosofía a lo que es genuinamente filosófico. La filosofía es y debe ser siempre socrática y tener presente la propia muerte del filósofo, siendo una apología constante del mismo.

La distinción entre los pocos, los filósofos, y los muchos, es una de las claves por las que Strauss habla de la necesidad de una lectura entre líneas, unida, claramente, a la represión y persecución de los filósofos a lo largo de la historia. Esto le lleva a leer a los grandes filósofos, hasta Lessing, con una consideración de la filosofía muy particular, que Strauss no ve en modo alguno alejada de los filósofos sino claramente presente, latente, en estos. Para Strauss, como repite varias veces en el libro, debemos acercarnos a los textos con la pregunta que le guía y no con una

pregunta exterior impuesta por el autor del presente. Frente a Collingwood, considera que la lectura del pasado no debe ser relativa al presente, sino que debe “revivirse” en el presente, pero siempre desde sí misma.

A Strauss, como a los grandes hitos, le rodea una gran pila de escombros, de prejuicios y suposiciones que hacen que el lector se acerque a su rol de comentarista de los grandes clásicos con ideas preconcebidas que merecen ser matizadas. A esta intención sirve el estudio preliminar realizado por Antonio Lastra y Antonio Fernández Díez. Strauss encarna la imagen del filósofo: de aquel que no busca reconocimiento sino la templanza y la moderación. Un filósofo en el sentido clásico de la palabra, justo en un momento de amplio desprestigio de dicha imagen. Es un hombre que se opone a la sofistería e ideología que le rodea y ve cómo la tarea más elevada de la que un ser humano puede ocuparse es la filosofía. Strauss busca la filosofía en sus orígenes y reacciona contra las premisas que habían guiado a todos los estudiosos hasta entonces, el prejuicio de que es posible una vuelta a la filosofía premoderna. Pero para dicho “retorno” (*T’shuvah*)²⁵¹ cambia completamente la vía de acceso a los inicios del pensamiento, a Platón, por considerar inadecuado el neoplatonismo y platonismo tan esencialmente cristiano (no olvidemos que Strauss era judío, aunque nunca sabremos hasta qué punto).

En este sentido, cabe preguntarse ¿por qué la insistencia straussiana en revivir una consideración de la filosofía esencialmente antigua y platónica, y hacer de ello la clave de su lectura de las grandes obras de la filosofía? Para Strauss las grandes problemáticas que rigen los asuntos humanos, las cosas más elevadas, tienen un carácter eterno e inmutable: son las mismas cuando Platón hablaba que hoy en día. Si la filosofía es ahistórica, lo que esencialmente es la filosofía, es siempre lo mismo. Filosofía es, sencillamente, filosofía. Es el gran vocablo que, como se dice en el estudio preliminar, las lenguas románicas y modernas no han sabido digerir: que se transcribió en lugar de traducirse al latín. Y si, como en ocasiones se atribuye, Platón es el inventor de la palabra “filosofía”²⁵², para saber qué es la filosofía no es necesario salir pues del filósofo griego. Tal y como se dice en el estudio preliminar de la obra: “No sería exagerado afirmar que Leo Strauss fue, fundamentalmente, un lector de Platón, de los diálogos platónicos entendidos como una representación dramática del enfrentamiento entre la filosofía y la ciudad” (p.11). La oposición entre los pocos y los muchos del *Critón* no sería pues más que una ejemplificación de dicha problemática entre la filosofía y la ciudad.

Así pues, ya para concluir, cabe señalar el carácter inédito y único del libro que nos ocupa: es una recopilación de textos que Strauss nunca publicó conjuntamente pero que no por ello están desconectados entre sí.

²⁵¹ LEO STRAUSS, ‘¿Progreso o Retorno?’ en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.317

²⁵² Aunque la tradición lo atribuya a Pitágoras (CICERÓN, *Cuestiones Tusculanas*, V, 7-11) considero más fundada y coherente la atribución a Platón, por ser él quien le dio al término el sentido que aún conservamos.

Todos ellos tienen como eje de unión la consideración straussiana de la filosofía, esencialmente clásica y platónica, y suponen un claro ejemplo de la llamada lectura entre líneas straussiana que, de nuevo, tiene en el carácter exotérico de la obra platónica un fundamento esencial. Platón es para Strauss un guía constante que le transporta de una costa a otra del pensamiento.

Alba Marín Garzón



MARÍA DEL CARMEN MOLINA BAREA, *Arte y Deseo: El surrealismo desde la filosofía de Deleuze y Guattari*, Córdoba, UCOPress, 2017. ISBN: 978-84-9927-366-2.

En su libro, María del Carmen Molina Barea (profesora de Filosofía en la Universidad de Córdoba) nos propone un acercamiento distinto al surrealismo, que hasta ahora (y salvo algunas excepciones) se interpretaba desde una lectura condicionada por el psicoanálisis, con lo que a las imágenes inconscientes siempre se las remitía a una carencia o a un complejo situados en la infancia y relacionados con la represión del instinto y con una mala asimilación del complejo edípico. Esta visión nueva consiste en la lectura del surrealismo como expresión del deseo, del inconsciente, como producción *maquinica* que no debe ser interpretada, sino considerada como mera producción del deseo, y que se halla muy próxima a la concepción antiedípica y de multiplicidad del yo de Deleuze y Guattari, como formas de acabar con la pretendida unidad del individuo, en la línea defendida también por Foucault, y con el poder represor de la sociedad, que se sirve de instancias identitarias para coartar el desarrollo del ser humano como ser múltiple en sus devenires rizomáticos. Así, habría que considerar al surrealismo, encarnado en figuras tan importantes como Dalí, Artaud o Buñuel, como un intento de desestructuración, de desistematización del funcionamiento del individuo y de la sociedad a la que pertenece, con el fin de que estos puedan recuperar una verdadera libertad de desarrollo. Esta lectura se aviene muy bien con las concepciones posestructurales y deconstruccionistas de Deleuze y Guattari, como ya hemos mencionado.

La obra se estructura en cinco capítulos a través de los cuales poco a poco se demuestra la relación evidente entre el surrealismo y su función de máquina antiedípica, tal y como la conciben Deleuze y Guattari. El primer capítulo (“Anti-Edipo vs. Edipo: la emergencia del inconsciente maquinico”) nos sitúa en la teoría del psicoanálisis para mostrarnos cómo este en realidad constituyó un logro por su acercamiento al funcionamiento del inconsciente, pero solo para coartar su impulso y reprimirlo mediante el yo, y sobre todo a instancia del ordenamiento social que impone el superyó, como conciencia moral inventada. Además, el psicoanálisis reduce el *ello* o inconsciente a una respuesta al Complejo de Edipo, en el triángulo “padre-madre-yo”, de manera que todo lo irracional e impulsivo reviste una pulsión incestuosa y responde a una mala canalización del Complejo de Castración en la infancia.

Sin embargo, Deleuze y Guattari piensan que se reduce el *ello*, si se lo limita a una mera interpretación dentro del Complejo de Edipo. Es

más, para estos filósofos, la actividad del *ello* se desarrolla libremente, fuera de dicho complejo y creen que Edipo es una idea subjetiva al servicio de la represión. Así, Freud descubre la “productividad deseante”, mas su objetivo es el de encorsetar el inconsciente “enfermo” en interpretaciones prefijadas en un marco estipulado, que casualmente corresponde al de un comportamiento social aceptado. No obstante, para Deleuze y Guattari el deseo es producción libidinal libre, o sea, el deseo no consiste en desear algo como respuesta a una carencia o complejo infantil, sino en “producir deseo sin más”. Para estos autores el deseo no significa nada, es mera máquina deseante, que actúa a través de las síntesis conectiva, disyuntiva y conjuntiva.

Esto implica en la última de estas síntesis la aparición del sujeto “como producto colateral de la actividad deseante” (p. 37). Esto quiere decir, como señala M^a del Carmen Molina, que “no es el deseo el que se desprende de un sujeto ya formado, sino que es el deseo el que conforma al sujeto como tal” (p. 39). Por consiguiente, en palabras de Deleuze y Guattari “no existe un Yo que produce, sino un proceso de Producción del cual el Yo es una especie de producto”.

A pesar de ello, el deseo inconsciente nunca se ve liberado, puesto que es parte de la infraestructura de la sociedad, y al haber un deseo social este se ve reprimido por conjuntos surperyoicos que los autores llaman “máquinas capitalistas”, cuyo objetivo es controlar el inconsciente colectivo mediante la “familia-Estado” y la Iglesia. De ahí que se pueda distinguir un Edipo interno o individual, llamado microfascismo, y un Edipo externo o social, llamado macrofascismo (este se sustenta en el microfascismo para que el poder de dominación externo sea interiorizado).

Una vez realizada esta confrontación de ideas sobre el inconsciente (Freud vs. Deleuze y Guattari), en el capítulo II (“El programa de *L’Anti-Edipe: ¿Cómo liberar el deseo?*”) la autora nos muestra cuáles son las propuestas de Deleuze y Guattari para liberar el inconsciente y aparece la figura del *esquizo* como “entidad subjetiva de carácter mutable y esencialmente *autopoiético*, en la que los autores de *L’Anti-Edipe* localizan la clave positiva y esperanzadora de la liberación deseante” (p. 49). Lo primero que hay que hacer para conseguir el objetivo de la liberación es trazar “líneas de fuga” o “líneas rizomáticas” con el fin de impedir que el deseo libre o rizoma eche raíces y crezca en una sola dirección, ya que el mismo debe regirse por los principios de multiplicidad, de conexión y heterogeneidad, y de ruptura del significante. El rizoma, al estar sometido a constantes variaciones en esas líneas de fuga en las que el yo se hace otro y se diluye, no se somete a la estructura arbórea del deseo socialmente codificado. Por eso, es una antigenealogía. Aquí, aparecen las “mesetas” como zonas donde el deseo cambia de intensidad, como “espacios inconscientes de deseo, creado por los umbrales intensivos que generan las líneas de fuga” (p. 58). La “meseta” conecta las “líneas de fuga” y se convierte en espacio del “nómada”, que es

aquel que se entrega al “devenir-esquizo”, donde se produce una variación identitaria provocada por los afectos.

De Antonin Artaud recogen Deleuze y Guattari la idea del cuerpo sin órganos (CsO) (que consiste en el desmantelamiento del “organismo” del sistema edípico, donde los deseos están organizados según cierto esquema), el cual es un punto de cero intensidad que permite la conexión de las mesetas y por tanto la continuidad de la cadena de deseo. Quien se ha fabricado un CsO es un “esquizo” y este se caracteriza por la fluidez asociativa de ideas, por la libertad de códigos que distorsionan el pensamiento y por la disolución del yo unitario. Así, el “devenir” es dejarse ser otro en la experiencia “nómada”. Por eso, los autores hablan de esquizofrenizar a Edipo en el nivel individual y social mediante “máquinas de guerra”, como colección de máquinas deseantes que esquizofrenizan a máquinas sociales, combatiendo así al Estado y sus derivados. A estas “máquinas de guerra” también se les llama “agenciamientos de enunciación colectiva” y una de las más importantes es el arte, pues este es una indagación rizomática del deseo inconsciente. Deleuze y Guattari hablan de hacer de la vida una obra de arte, de hacerse uno mismo como obra de arte.

En el capítulo III (“El surrealismo anti-edípico”), ya se adentra la autora en el surrealismo para establecer los puntos de contacto entre este y la teoría antiedípica de Deleuze y Guattari. Artaud es quizás, junto con Buñuel, el paradigma del “esquizo” surrealista, dado que por medio de él se establece una equivalencia entre la actitud esquizoide para la liberación del inconsciente y el surrealismo como vía para ejecutarla. En los artistas surrealistas como *machines célibataires* (máquinas célibes) se verifica una alianza entre las máquinas deseantes y el CsO, lo que da como resultado un nuevo tipo de sujeto como residuo del proceso deseante. Y es que el surrealismo, al igual que el psicoanálisis, se acerca al inconsciente, pero mientras este último se acerca al *ello* para edipizarlo, el surrealismo lo hace para liberarlo; esto es, su objetivo es suprimir a Edipo, minar la acción del superyó y extirpar su yugo consciente, que es el yo. Por eso, si en el psicoanálisis el sueño solo sirve para interpretar el inconsciente y codificarlo, para el surrealismo el sueño tiene un valor por sí mismo como producción deseante y, a diferencia del psicoanálisis, no considera que dicho sueño se divida en contenido manifiesto y en contenido latente (que consiste en la interpretación racional del contenido manifiesto). Para los artistas surrealistas el sueño consiste tan solo en contenido manifiesto y les interesa el fenómeno mismo, porque para ellos, igual que para Deleuze y Guattari, el sueño es producción deseante y no deseo reprimido. Aunque Breton tuvo una etapa psicoanalítica que intentó extender sobre el resto del grupo, muchos de los artistas que lo integraban se rebelaron, porque para ellos lo importante era liberar el deseo, pues este no es susceptible de interpretación.

Otra manera de llegar al inconsciente es la hipnosis y en este punto también se diferencian el psicoanálisis y el surrealismo, ya que para el

primero es una herramienta de control del inconsciente y para el segundo un mecanismo para superar el control del pensamiento y disfrutar de dicho inconsciente. También el acto de “asesinar al Padre” adquiere importancia para los surrealistas; no obstante, en ellos adquiere el sentido de acabar con el superyó, con el control de Edipo.

Deleuze y Guattari y los surrealistas coinciden en su ansia de transformar el mundo por la fuerza del deseo, y para ello hay que cambiar y demoler la sociedad tradicional basada en la familia y la Iglesia (estas son un superyó constante que reprime el deseo mediante su edipización) a través del *amour fou* (amor loco), porque este salta por encima de las prescripciones de la sociedad edípica, y por eso su práctica se denomina perversión (homosexualidad, fetichismo, sadismo, masoquismo, etc.). Este ataque se vale del humor negro, la violencia, la amoralidad, la animalidad o el caos anárquico y la locura es el arma más efectiva para restituir el poder del *ello*.

Otra arma surrealista para desdibujar y difuminar el yo es el estado de duermevela, en la que se producen alucinaciones y visiones y donde el inconsciente se presenta en estado consciente. Las variaciones oníricas que se dan en la duermevela permiten a los surrealistas alcanzar un estado, llamado realidad surreal o surrealidad, en el que devienen “filósofos durmientes”. Asimismo, consideran el cine como la mecha capaz de liberar el inconsciente y de expresar dicha liberación. También la histeria interesa a los surrealistas, puesto que contiene implícitamente mecanismos de alteración de la consciencia y de disociación de la identidad.

En el capítulo cuarto (“Las máquinas de guerra del surrealismo”), siguiendo con el surrealismo y su tarea anti-edípica, se enuncian los dispositivos con que este ataca (“máquinas de guerra”) a la sociedad represora del deseo. Estos dispositivos adoptados se pueden denominar “nomadismos” mediante los cuales se libera el deseo y se disuelve el yo mediante su multiplicación. Entre los principales se cuentan el “devenir-otro” (que consiste en un desdoblamiento del yo en una subjetividad fluida y polisémica), el “devenir-andrógino” (que consiste en buscar el opuesto sexual en sí mismo, por lo que se es hombre y mujer alternativamente, pero no los dos a la vez) y los “devenires-urbanos” (también llamados “derivadas” o “paseos de esquizo”), siendo estos últimos, paseos sin rumbo abiertos al acontecer onírico de sucesos poéticos (p. 132). En estos paseos es el “ello” el que improvisa e impulsa a vagar por las calles a los surrealistas para crear “mapas influenciales” basados en estados de ánimo cambiantes, donde las zonas de la ciudad son definidas por las emociones que proporcionan al paseo.

Pero quizás el más importante sea el “devenir-menor de la literatura”. Así, hallaríamos una literatura mayor (corresponde a lengua mayoritaria) y una literatura menor (lengua minoritaria), que no dependen de la calidad del texto, sino del uso de la lengua, pues la literatura menor altera el sentido mayoritario del lenguaje y da al traste

con el discurso unitario y el sujeto enunciador. Esto se logra mediante procesos desarticuladores de la lengua, a la manera de Kafka en sus escritos, como la modificación de los signos de puntuación, la enumeración, los retruécanos, el uso de palabras violentadas y dislocaciones gramaticales. La literatura menor es un “devenir-nómada de la lengua” y siempre es colectiva, política, dado que desterritorializa la misma, la aleja de los enunciados controlados por la concepción edípica dominante (propone una verdadera libertad a la colectividad).

Entre los procesos literarios que integran esta lengua minoritaria y que sirven para desencadenar devenires y originar la descomposición del yo edípico, es muy importante la escritura automática, siendo esta el inconsciente hecho escritura (“devenir-loco de la lengua”). Se la puede definir como escritura sin autor, como escritura maquina que desintegra cualquier intento de identidad unitaria.

Otros métodos empleados por el surrealismo para la multiplicación del yo poético son la escritura a dos manos (entre varias personas), el “cadáver exquisito” (componer textos entre varias personas sin saber lo que ha escrito la anterior) o el haiku. Ya en España, como con los devenires-urbanos, hay precedentes al *cadavre exquis* practicado por los surrealistas franceses a través de las jinojepas y los anaglifos, que ejercitaban los poetas de la residencia de estudiantes en Madrid. Otro precedente se observa en las greguerías de Ramón Gómez de la Serna. Todos ellos son instrumentos minoritarios para la subversión de la lengua: de ahí su importancia.

Después de tan amplio recorrido, la autora se centra en un caso particular de estudio en el último capítulo (“Un caso de estudio: La subjetividad anti-edípica de Luis Buñuel”), por lo que este enumera las estrategias anti-edípicas en su filmografía. El cine de Buñuel supone una revolución onírica, porque emplea procedimientos del sueño (desplazamiento y condensación) y en él se ve reflejado el gusto por fantasear con los ojos abiertos, su interés por la hipnosis y las alucinaciones (mano ajena cercenada que cobra vida en *El ángel exterminador*, por ejemplo), intereses que comparte con los restantes artistas del surrealismo. Todo ello, como subraya la autora, permite hablar de Buñuel como “esquizo”, puesto que su identidad está en perenne descomposición.

Buñuel, como productor de deseos y hombre que sueña constantemente no aceptó nunca la obsesión interpretativa del psicoanálisis y coincide con Artaud en su *volonté de sens*, “constituyendo un dispositivo de comprensión que en sí mismo está roto, mal formulado, confuso. Por tanto, una forma de comprensión inconexa, que fragmenta las unidades de sentido y luego las rehace de manera *no significativa*.” (p. 171). “La *máquina abstracta-Buñuel* no solo ataca la codificación interpretativa del psicoanálisis, sino también los instrumentos de dominio de la libido individual y social” (p. 173). Esto es, ataca la familia, la burguesía y la iglesia Católica. De ahí que combata el bastión de la

instancia familiar: el Padre. Empero, la muerte del padre no implica que él ocupe el lugar del padre muerto, pues no se debe situar esta muerte en el triángulo edípico, sino como destrucción de la rémora que supone el superyó.

Como cita en un capítulo anterior, aquí la autora vuelve a nombrar el *amour fou* como elemento clave en la filmografía de Buñuel en su arremetida contra la familia y la moral burguesa, hasta el punto de que se convierte en pasión llevada al límite, hasta el odio, la destrucción y la muerte (ejemplo de ello son *Abismos de pasión* y *La edad de oro*). Esta es la razón de que rechazara lo sentimental, romántico y simbolista como algo trasnochado y de que la noción de asepsia sea fundamental en su obra, al igual que en las vanguardias en general. Y aunque en su vida su comportamiento con la iglesia y la familia sea ambivalente (pues a fin de cuentas se crio a la sombra del catolicismo y de la familia burguesa), esto refuerza la dualidad del “esquizo” que deviene otro constantemente.

Para finalizar, es muy importante en el cine de Buñuel el fetiche, pero no como respuesta a la ausencia de falo en la madre como postulaba el psicoanálisis, sino como objeto parcial, fragmentado, origen de síntesis deseantes. El fetiche es en el cineasta una agresión contra la unidad del cuerpo y también contra la unidad psíquica, es deseo en estado puro. En él no hay representación y, por tanto, no hay significado. Otros elementos muy importantes son la ruptura de la unidad espacio-temporal (“imagen-tiempo”), de la sucesión lógica del tiempo y las repeticiones, como existencia paralela de lo ya vivido, como eterno retorno de lo diferente, donde el yo se reconoce como resto de síntesis deseantes, pero siempre diferente en las distintas repeticiones (*El ángel exterminador*).

Muy interesante libro, este de M^a del Carmen Molina, pues nos da una visión mucho más amplia y liberadora (al tiempo que perfectamente argumentada y ejemplificada) del surrealismo, al margen de los corsés reduccionistas a los que sometía la imagen el psicoanálisis.

Rafael Antúnez Arce

MARIE DE LA TRINITÉ, *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan*, traducción Enric Berenguer, NED, Barcelona, 2018, 143 pp., ISBN: 9788416737208

Analizar viene a ser algo así como romper en pedazos. El psicoanálisis, por tanto, podría entenderse cómo un proceso para romper en pedazos la mente, o si se prefiere, el alma. ¿Qué podría llevar a alguien a querer hacer semejante cosa consigo mismo, a des-trozarse por dentro?

Parece claro que hay una tendencia natural que lleva a las personas a buscar, sobre todo en determinados momentos y circunstancias, la fusión total con otra, con otro, con otros o con Otro. Desde el sexo hasta la pasión nacionalista; desde los gritos de los hinchas de la tribu, pintarrajeados con sus colores de guerra, hasta las letanías monótonas, mil veces repetidas en las madrugadas solitarias de mil sepulcros olvidados, la síntesis es una aspiración suprema, presente a todo lo largo y ancho de la geografía humana. En ella se funden todas las pequeñas oposiciones que le dan a la vida su aspecto caótico y paradójico. Por eso en la síntesis Marie de la Trinité espera encontrar quietud, paz y unidad.

154

Ya no sería ángel para unos, demonio para otros; ya solo sería demonio y todo el mundo estaría al fin de acuerdo en pensar lo mismo. Si gracias a esto podía rehacer la unidad, estaba muy bien (p. 26).

¿Qué sentido puede tener entonces la división analítica? ¿Por qué hace falta quebrar esa unidad tan deseada? Quizás para poder dar respuesta a la otra gran aspiración universal: la supervivencia de la individualidad.

Atrapada en una tensión permanente entre la corriente unificadora con el todo y la necesidad de afirmar la propia individuación, toda persona vive escindida hasta cierto punto, presa de una ambivalencia que, lejos de ser circunstancial, forma parte de la constitución de su mundo interior. Pero cuando esa tensión alcanza determinadas cotas, la convivencia con uno mismo empieza a ser imposible. Volcados hacia el propio cuerpo, hacia las relaciones con los demás, hacia las cosas o hacia Dios, la ira y el asco se desbordan desdibujando toda diferencia entre el ser y el universo que le rodea. El mundo se vuelve borroso e indeterminado. Todo es angustia.

Mi terror llegó a ser tal que sentí estar rozando la locura. La angustia ya no estaba vinculada a ningún motivo, ya nada la limitaba y nada en mí se le podía resistir, lo había sumergido todo (p. 26).

Si aún quedan luces, aunque sean como pequeños atolones de conciencia en la inmensidad del mar, la persona todavía puede luchar por el rescate del yo. Es lo que intentaba hacer Paule Mulatier (1903-1980) cuando recurrió al psicoanalista Jacques Lacan en el año 1950.

Su situación entonces no es nueva. Los veintiún años que transcurren entre 1929 (cuando tiene una intensa experiencia mística, justo antes de iniciar su noviciado en la recién fundada congregación de las dominicas misioneras de los campos) y 1950, son el tiempo de la inundación de la psique de Paule (Marie de la Trinité desde su entrada en religión). A raíz de sus conflictos con la obediencia debida a los otros (sus padres, sus confesores, sus superioras jerárquicas, etc.), el desbordarse de la angustia va arrinconando a Marie, hasta llevarla a un grado de ahogo tal que desea su propia muerte. El clímax de esta tortura íntima llegará en el intento por salvarse a través de una cura de sueño en el Hospital de Bonneval.

El relato de esta experiencia terrible, escrito a sugerencia de Lacan como parte de su análisis, da nombre al librito con que esta mística francesa llega a nosotros en castellano: *De la angustia a la paz*.

Breve, pero muy denso, este es un libro complejo e impactante. Sin embargo, su lectura pide al lector una familiaridad notable con temas de por sí bastante excéntricos, como son el psicoanálisis lacaniano (algo aún más esotérico dentro del esoterismo general del psicoanálisis) o la vida religiosa católica del siglo XX y, dentro de ella, la experiencia mística. La conexión de estas dos áreas temáticas es especialmente abundante en la obra de Lacan y en su grupo de discípulos y seguidores. Entre ellos destaca la figura del jesuita Michel de Certeau, siendo *La fábula mística* (vol. 1 [1982], vol. 2 [publicado póstumamente en 2013]) un hito en esta conexión lacaniana entre psicoanálisis y mística.

La configuración de la obra también ayuda a evitar una lectura rápida y superficial. De hecho, pareciera pensada para obligar al lector a una segunda vuelta, en la que, ahora sí, las cosas empiezan a encajar. En solo 143 páginas se reúnen cinco textos muy diferentes entre sí y procedentes de cuatro plumas distintas, y en un orden que hace que el lector entre abruptamente en el *sancta sanctorum* de Marie sin apenas conocerla.

El primero es una carta dirigida por Jacques Lacan a su paciente, en la que le ofrece continuar con un análisis que la religiosa había suspendido unilateralmente. A continuación el anteriormente citado *De la angustia a la paz*. Después llega el turno a una brevísima descripción de la vivencia mística de 1929, titulada *Pequeño libro de las Gracias*. Tras esta se ofrece un ensayo, a cargo de la psicoanalista Erminia Macola, en torno a la necesidad y la libertad en la obra de Marie de la Trinité. Ya al cierre llega el *Posfacio*, de mano de otro psicoanalista, Enric Berenguer, que expone por extenso datos biográficos y analíticos de la autora. No conviene pasar por alto que de las 143 páginas del libro solo 45 son de Marie, mientras que el posfacio ocupa 54 y el ensayo 17.

Tengo para mí que antes que cualquier otra cosa, esta pequeña obra tiene la importante misión de descubrir la figura de Marie de la Trinité a muchos lectores completamente ajenos a su existencia. Las experiencias y reflexiones de esta prolífica escritora, a buen seguro pueden reavivar el pensamiento en torno a cuestiones que no dejan nunca de estar en el centro de la vida, como la obediencia y la libertad, el encuentro con la diferencia del Otro y el reconocimiento de la propia diferencia, en la que se basa la individuación.

También es posible que su lectura sea de ayuda para quienes cultivan el pensamiento dedicado a las “identidades de género”, como destaca la contraportada. Aunque, en lo que concierne a *De la angustia a la paz*, soy de la opinión de que una lectura serena no da para destacar en demasía aspectos como la “sexualidad femenina”, que aquí solo aparece de forma tangencial.

No obstante, creo que la contribución esencial de esta obra reside en el hecho de que abre las puertas simultáneamente a la religión y la psicología (esta vez en su rama analítica) y las invita a contemplar juntas la angustia de una mujer. A menudo bastante cerradas en sí mismas, no es difícil comprobar como religión y psicología siguen enfrentadas en su pretensión de dar una explicación totalizante de la realidad humana. Complementar sus puntos de vista, como sugiere de la Trinité al reivindicar la existencia de un “dominio *psicoespiritual*” (p. 118), podría ser un paso de gran valor para comprender y ayudar a la humanidad que sufre.



TONI MONTESINOS, *El triunfo de los principios. Cómo vivir con Thoreau*, Ariel, Barcelona, 2017, ISBN: 978-84-344-2581-1.

Siempre es un placer y un bálsamo leer a Thoreau. Que al menos parte de su decisión de ser de nuevo un residente en la vida civilizada sea la escritura de *Walden* es algo que agradecerá todo aquel que quiera vivir de la mejor manera posible. Lo es porque puede ofrecernos claves para llevar una vida deliberada o examinada, que es quizá la mayor elevación que puede alcanzar la sabiduría humana. Vivir con deliberación nos lleva a no actuar precipitadamente, a no tomar decisiones desesperadas. Esta economía de la vida "que es sinónima de la filosofía"²⁵³ es el corazón de la obra de Thoreau. En consonancia con la tarea de desestabilizar todas las cosas para proporcionar verdadera esperanza a la gente que lleva a cabo su precursor Emerson, Thoreau tratará de despertar a sus vecinos.

El triunfo de los principios contiene mucha información sobre la vida de Thoreau y sus amigos de Concord y tiene en cuenta multitud de referencias bibliográficas importantes al respecto. Está lleno de citas de las biografías de Walter Harding, de Richardson y Mose, de Carlos Baker, de algunos textos de Stevenson, de Machado, de Henry James, Henry Miller, etc. Sobre todo está lleno de citas de Thoreau cuyas traducciones castellanas corresponden a ediciones llevadas a cabo por Antonio Lastra, Javier Alcoriza, Antonio Casado da Rocha, etc. y se hace referencia constante a sus introducciones y estudios. Un libro así siempre es un libro bueno.

Toni Montesinos es un escritor y crítico literario reputado, ha recibido diversos premios (Amado Alonso de Crítica Literaria, Ciudad de Alcalá) y trabaja para *La Razón*, *El País* o *Clarín*. Su devoción por la obra y la figura de Thoreau y la cultura norteamericana se hace patente implícita y explícitamente en el libro que estamos tratando. Al leerlo observamos la obra de alguien que ha sido feliz llevando a cabo la extensa cantidad de trabajo de lectura y escritura que contiene y su tónica es la celebración. Esta dedicación es de agradecer y la publicación en castellano de un nuevo libro en que poder leer a Thoreau mejora las posibilidades de la vida de los hispanohablantes.

Este entusiasmo en cierta manera compensa (o tal vez explica) que el estilo de la obra no tenga la fluidez que cabría esperar, pero no es de extrañar que al parafrasear con nuestra prosa la de Thoreau, Stevenson u

²⁵³ HENRY DAVID THOREAU, *Walden*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2006, p. 105.

otros gigantes de la literatura universal parezcamos (como el buen Thoreau diría de sí mismo) poetastros.

En su libro sobre Emerson²⁵⁴ Stanley Cavell responde a una réplica que recibió a algo que dijo en la introducción de *Los sentidos de Walden*.²⁵⁵ En dicha introducción Cavell reconoce su ignorancia de la noción de literatura como *écriture* que se plantea en las obras de Derrida y Lévi-Strauss, pero afirma que esta ignorancia no le impide hacer frente al tipo de escritura que encontramos en *Walden* fundamentalmente porque *Walden* contiene una teoría de su propia escritura y lectura. En el mismo sentido afirma Cavell que un ensayo es emersoniano o filosófico cuando proporciona las condiciones y contradicciones de su propia lectura. La constante de Cavell en sus trabajos dedicados a Emerson y Thoreau es la defensa de que el valor superior de sus obras es que son centralmente y antes que nada obras filosóficas. En un ensayo sobre Emerson²⁵⁶ John Dewey propone que la respuesta con sentido que le podemos ofrecer a quien afirme que Emerson (y Thoreau, cabe añadir) no es un filósofo es que no es *solamente* un filósofo, pero es un filósofo por encima de todo. Una de las claves del gesto que supone *Walden* es no cancelar precipitadamente la posibilidad de que todavía no hayamos encontrado un trasfondo adecuado para nuestra existencia. Tratar de enfrentarse a los hechos esenciales de la vida y ver si uno puede aprender lo que la vida tiene que enseñar es vivir en términos socráticos. Montesinos no insiste en este aspecto.

158

Por otro lado, la obra de Thoreau suele dividirse entre los escritos políticos y los escritos sobre la naturaleza. *Walden* es su obra magna e incluye ambas vertientes. Montesinos da cuenta de todos y al tratar los escritos políticos compara los gestos de protesta de Thoreau con la figura de Gandhi. Es interesante y en cierto modo conflictiva la comparación porque, aunque la defensa que hace Thoreau de John Brown tal vez lo aleje del padre del pacifismo, reconforta observar que son comparables las repercusiones de las obras y los gestos de ambos en nuestra sociedad. Thoreau no gozó de tanta fama como Gandhi en su momento, pero lo hace cada vez más y esto es un motivo de alegría para todos aquellos que defiendan la independencia de pensamiento.

El ejemplo más claro de esto es el paralelismo maravilloso que cabe trazar entre la noche que Thoreau pasó en prisión por desobedecer al gobierno cuando le parecía injusto y la prisión a la que se enfrentó Sócrates antes de morir por negarse a dejar de filosofar, teniendo en cuenta que filosofar es en gran parte deliberar sobre la justicia y desobedecer a los dioses de la ciudad por obedecer leyes superiores.

²⁵⁴ STANLEY CAVELL, *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

²⁵⁵ STANLEY CAVELL, *Los sentidos de Walden*, trad. de Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2011. Es probablemente uno de los mejores libros sobre la escritura de Thoreau que se haya escrito.

²⁵⁶ JOHN DEWEY, 'Emerson, filósofo de la democracia', en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 14 (2013/2).

El triunfo de los principios presenta a Thoreau como un individuo cuya vida estuvo ligada a la escritura, la resistencia y la celebración de la vida y la naturaleza. University of Chicago Press ha publicado recientemente *Henry David Thoreau, A Life* de Laura Dassow, una extensa biografía de Thoreau con una perspectiva muy parecida: una lectura de la vida de Thoreau como escritor. Que dos publicaciones recientes coincidan en tratar la vida de Thoreau desde su escritura teniendo en cuenta que su principal preocupación fue la escritura de sí mismo y el intento de vivir deliberadamente todo lo que la vida pudiera ofrecerle indica que los estudios sobre Thoreau van en la dirección adecuada. Aunque la obra de Dassow tal vez sea más poderosa, la última palabra que hemos de tener para esta biografía escrita por Toni Montesinos es de gratitud por ofrecer a los lectores de habla hispana una aproximación cariñosa, y en cierto sentido exhaustiva, a la vida y obra de uno (o algunos) de los mejores escritores de la historia. Leer *El triunfo de los principios* nos enseña con seguridad, como mínimo, algunas cosas.

Fernando Vidagañ Murgui



SALVO VACCARO, *Critique de la grammaire politique. De l'anarchisme... encore*, trad. de Vivien García, Atelier de Création Libertaire, 2017, 132 pp. ISBN: 978-2-35104-106-2.

Me gustaría mantener que el pensamiento anarquista no es eterno y que su identidad siempre es susceptible de cambiar (p. 9).

Con esta frase, que se encuentra en el prefacio de *Critique de la grammaire politique*, Salvo Vaccaro —autor de, entre otras obras, *Anarchismo e modernità* (Pisa, BFS edizioni, 2000), *Globalizzazione e diritti umani* (Milano, Mimesis Edizioni, 2004) y *Biopolitica e disciplina* (Milano, Mimesis Edizione, 2005)— esboza brevemente la idea que va desarrollando a lo largo de su obra. La cuestión estriba en que el anarquismo no puede ser concebido como una postura política monolítica, incapaz de responder a sus propios fracasos históricos (p. 9). Una renovación del anarquismo, por otro lado, presupone que éste tampoco puede ser presentado como una filosofía. Un discurso deviene filosófico, entre otras cuestiones, por su atemporalidad. Así pues, la historicidad a la que se tiene que enfrentar el anarquismo, en tanto que debe hacer frente a los problemas de su realización histórica, hace que este último no pueda ser presentado ni como *una* filosofía, ni como *una* política; pues el anarquismo no es *uno*, sino *múltiple*. “Los anarquismos no son reducibles a ese modo de pensar en el que se encuentra la filosofía” (p. 59), lo cual no quiere decir que el anarquismo —presentado por Vaccaro como una *formación discursiva*—, en su pluralidad irreductible, no comprenda elementos de teorización “pura”.

Desde esta perspectiva, Vaccaro se propone pasar de la reflexión anarquista a la reflexión “postanarquista”. Aquí la etiqueta que le pongamos a la obra del pensador italiano tiene una importancia limitada, pero el prefijo “post” conlleva una serie de virtualidades frente al prefijo —también usado por Vaccaro— “neo”, pues el primero, a diferencia del segundo, muestra que este planteamiento no solo se propone modernizar el anarquismo, sino ir más allá de algunos de sus conceptos más importantes —como el concepto de revolución—, incorporando a su discurso planteamientos postmodernos y postestructuralistas.

Tanto el postmodernismo como el postestructuralismo han criticado una filosofía de la historia que presuponía la existencia de una serie de conceptos omnicomprensivos a partir de los cuales se entiende la historia como un progreso seguro que nos conduce a la plenitud del ser (p. 6). Conforme a esto, el anarquismo tiene que repensar categorías propias de la Ilustración, entre las que destacan las categorías de progreso, humanidad y emancipación.

En cierto sentido puede afirmarse que la *Critique de la grammaire politique* es, tal y como nos indica el mismo título, una crítica a la gramática básica con la que ha trabajado la filosofía política del siglo XIX. Crítica que se verá nutrida por el postulado que da potencial normativo al anarquismo y bajo el cual se pueden englobar todas las *formaciones discursivas* anarquistas: la negación de cualquier tipo de *arché*, esto es, la defensa de la inexistencia de un primer principio o de un fundamento último a partir del cual establecer cómo es y cómo debe ser la totalidad de lo social. De esta manera, Vaccaro rechaza la posibilidad de que haya algún tipo de ontología anarquista. La ontología es aquel discurso filosófico que consiste en un ordenamiento de todo ente, de todo aquello que es. La ontología busca la estabilidad de lo que es (p. 64), conduciendo a una esencialización de las relaciones sociales que restringe la contingencia humana.

No obstante, y si bien es cierto que Vaccaro se resiste a defender la existencia de un fundamento último, su propuesta no cae en ningún tipo de relativismo. Vaccaro encuentra la justificación de sus planteamientos en la contingencia misma. En este sentido podemos situar a Vaccaro dentro del postfundacionalismo. Oliver Marchart entiende que el postfundacionalismo, aun criticando el fundacionalismo clásico, no se reduce a un antifundacionalismo que abandona cualquier tipo de justificación, sino que justifica sus juicios basándose en la contingencia de cualquier tipo de fundamento (O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009). Podemos decir que Vaccaro viene a radicalizar el principio básico del anarquismo. Sirviéndose de las críticas a la modernidad, nuestro autor hace que el *an-arquismo* sea el único principio válido. En otras palabras, el único principio válido es la negación de cualquier principio. Aunque en el libro de Vaccaro no encontramos ninguna referencia a Heidegger, no es descabellado referirnos a los planteamientos del primero citando al segundo, pues es totalmente acorde al postanarquismo la idea de que *der Gründ gründet als Ab-Grund* (el fundamento funda en tanto que abismo). Lo que encontramos a la base del postanarquismo es la libertad, entendida como una realidad intersubjetiva que imprime una contingencia radical a cualquier tipo de ordenamiento institucional.

No es de extrañar que Vaccaro entienda la libertad no como algo puramente individual, sino como una realidad que se “conjuga siempre como singular-plural” (p.83). La libertad

no es una cualidad ética de un individuo, sino un espacio impersonal que se comparte con el otro, donde uno adopta una conducta ético-política, es decir, donde el conflicto político, en todas sus variaciones y a través de todas las soluciones (temporales) que se le aportan, se presenta a partir de una postura ética que asume la responsabilidad del otro. (p. 83)

Hacer de la libertad, en tanto que espacio en el que no cabe ningún tipo de necesidad de tipo metafísico, la base a partir de la cual llevar a cabo cualquier tipo de juicio sobre la política, implica que cualquier tipo de sujeto colectivo va a estar atravesado por la contingencia. Este antiesencialismo conlleva que tres de las categorías más importantes del anarquismo moderno se convierten en tres problemas a partir de los cuales el postanarquismo cobra personalidad propia: la cuestión del poder, del sujeto y de la revolución.

A la base de estos tres problemas se encuentra la imposibilidad de reducir la pluralidad, y su consiguiente heterogeneidad, a unidad. La negación de cualquier *arché* hace que la colectividad no pueda ser concebida como un único sujeto, lo cual, a su vez, implica que cualquier tipo de revolución nunca podrá representar a la totalidad de la ciudadanía. Aquí conviene tener en cuenta el análisis que hace de la revolución Kosselleck, en su obra *Futuro pasado*. El concepto moderno de revolución presupone una temporalización conforme a la cual es posible un “empezar de nuevo”. Este “empezar de nuevo”, por otro lado, sólo es verdaderamente revolucionario, sólo viene a solucionar cualquier tipo de opresión de clase, si representa a la totalidad de lo social, totalidad irrepresentable desde la postura de Vaccaro.

La influencia del postestructuralismo y del postmodernismo en *Critique de la grammaire politique* hace que las referencias a Deleuze, Foucault o Lyotard sean constantes a lo largo de su obra. Por otro lado, sí que puede extrañarnos la importancia que Vaccaro le da a Kòjeve, autor hegeliano defensor de un Estado homogéneo. En *La noción de autoridad* Vaccaro encuentra a un interlocutor de lo más particular, que le vale tanto para defender su postura como para llevar a cabo un ejercicio de autocritica que le permite depurar sus propios planteamientos. Por un lado, Vaccaro se sirve de la fenomenología que hace Kòjeve de la Autoridad y su consecuente relación con la temporalidad para llevar a cabo una crítica de la concepción de la historia defendida mayoritariamente en la modernidad. Como muestra Kòjeve, toda temporalidad fija y determinada conlleva algún tipo de Autoridad, así pues, criticar los planteamientos ilustrados de la temporalidad tiene, en Vaccaro, un efecto liberador respecto de cualquier tipo de autoritarismo. Por otro lado, el autor italiano discute con Kòjeve con la intención de demostrar que cualquier tipo de Autoridad es inherente al uso de la fuerza, tesis radicalmente contraria a la definición básica de Autoridad con la que trabaja Kòjeve en su obra.

Critique de la grammaire politique es la traducción francesa del original —en italiano— *Anarchist Studies. Una critica degli assiomi culturali*. La traducción corre a cargo de Vivien García, autor de *l'Anarchisme aujourd'hui* (Paris, L'Harmattan, 2006). Salvo Vaccaro es profesor de Filosofía política en la Universidad de Palermo. Se ha especializado en la Escuela de Fráncfort, el pensamiento postestructuralista francés y en el pensamiento político anarquista.

Rubén Alepuz Cintas



CHANTAL JAQUET, *Spinoza à l'œuvre: composition des corps et force des idées*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, p. 233. ISBN: 978-2-85944-984-1.

El comienzo de *Spinoza à l'œuvre*, publicado en 2017, es especialmente interesante en la medida en que la autora, conocida por sus estudios espinosistas, desvela su metodología de trabajo como historiadora de la filosofía. Definiéndose como «historien[ne] de la philosophie pointilliste»²⁵⁷, Chantal Jaquet teoriza sobre el método de lectura que ha seguido en el estudio y análisis de nociones tan problemáticas como la de paralelismo en la filosofía de Spinoza, noción que, a pesar de tener una facilidad explicativa, introduce, de manera reduccionista, una forma de dualidad irreductible.

La mirada de Jaquet se torna hacia lo mínimo, hacia el detalle. El *pointillisme* no es la construcción de interpretaciones monumentales ni edificar las grandes líneas vertebradoras sino más bien detenerse en las articulaciones, en los detalles, pues es ahí donde se juega finalmente el sentido. El objeto de trabajo no es tanto el texto en su conjunto sino la palabra, los términos materiales que dan forma a la *pensée*. Jaquet describe un ejemplo de su método a partir del conocido argumento de Deleuze que dibuja un antagonismo entre ética y moral en Spinoza a partir de la frontera entre lo bueno y lo malo, estando la ética “más allá del bien y del mal”. Un análisis cuidadoso de los términos *bonum* y *malum* permite, según Jaquet, refutar la tesis deleuziana al constatar que Spinoza no busca sino des-sustancializar estas nociones sin por ello rechazar estos términos.²⁵⁸

Así, la historia de la filosofía no es sino un continuo hacer y deshacer, lo que da a los textos, y a las palabras, una extrema plasticidad. “Faire de l’histoire de la philosophie, c’est donc toujours d’une certaine manière défaire ce qui a été fait, ou du moins le parfaire, voire le refaire à sa manière”²⁵⁹. Este *savoir-faire* o *défaire* es lo que permite a Jaquet volver a pensar a Spinoza y con Spinoza, analizar por un lado los entresijos ocultos de las grandes líneas de la arquitectónica espinosista y, por otro lado, contrastar las lecturas, los puntos de vista y los ángulos de aproximación de las lecturas espinosistas en constante diálogo.

En la primera parte, Jaquet vuelve sobre ciertas tensiones del espinosismo, como por ejemplo el estado de naturaleza, que son

²⁵⁷ Chantal Jaquet, *Spinoza à l'œuvre : composition des corps et force des idées*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2017. “Introduction: pointillisme méthodologique et force des idées”. p. 9.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 10.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 7.

problemáticas dentro del sistema. En lo que concierne al estado de naturaleza, de origen claramente hobbesiano, el análisis del adverbio latino *vix* permite a la autora explicar la reformulación de la noción de estado de naturaleza que se produce en el *Tratado Político*:

Il faut prendre en considération la nuance introduite par la présence de l'adverbe *vix*, qui figure aux deux reprises dans ce paragraphe 15 du chapitre II. Dire que le droit de nature propre au genre humain ne peut *guère* se concevoir que là où les hommes ont des règles de vie commune, cela laisse entendre qu'il est possible, quoique difficile, de concevoir un tel droit en dehors d'une organisation commune.²⁶⁰

En la segunda parte, la autora busca el diálogo —confrontación o recepción— de las ideas espinosistas tanto con autores clásicos, como Pascal o Descartes, como contemporáneos como António Damásio, a quien considera más cartesiano que espinosista. En el último capítulo, un análisis de los términos *complexio* e *ingenium* —que en francés, según propone Jaquet, debe ser traducido por *complexion* y no por *esprit* o *tempérament*—, permite a la autora pensar la movilidad social en términos espinosistas. El análisis del término *complexio*, formado por el prefijo *con* y la raíz de *plexus* (ligar), así como del término *ingenium*, que evoca la noción de ingeniería y con ello las relaciones constitutivas de un individuo con su medio, llevan a Jaquet a afirmar que estos dos conceptos “invitent à penser le transclasse comme un être pris dans un nœud de relations et d'affects qui se combinent et se composent pour produire une nouvelle configuration”²⁶¹.

165

Mario Donoso Gómez

²⁶⁰ “Le concept problématique de droit de nature”. *Ibid.* p. 95.

²⁶¹ “La mobilité sociale au prisme de Spinoza”. *Ibid.* p. 227.

MICHEL FOUCAULT, *La Parrêsía*, Edición de Jorge Álvarez Yagüez, Biblioteca Nueva, 2017, 173 pp. ISBN: 978-84-16938-31-5.

La totalidad de la obra de Michel Foucault puede ser leída como una *historia política de la verdad*. Una historia que parte de una consideración *alethúrgica* y no epistemológica de la verdad y se propone mostrar cómo los diferentes discursos con pretensiones de verdad implican una serie de relaciones de poder que condicionan las diferentes formas de subjetividad de un determinado tiempo histórico. Así pues, Foucault no se interesa a lo largo de su obra por el aspecto semántico de la verdad, sino por su aspecto pragmático.

De esta manera, uno puede acercarse a la obra de Foucault teniendo en cuenta que en ella va a encontrar un análisis respecto de un determinado discurso que liga a éste último con la dimensión del poder y con la dimensión de la subjetividad. La cuestión estriba en que, para Foucault, todo discurso con pretensión de verdad conlleva una serie de condiciones de posibilidad que presenten aquello que se pretende conocer. Al igual que en Heidegger, la verdad como *adequatio* necesita que el objeto se presente previamente. No obstante, para Foucault, si la verdad se predica del ser humano, este presentarse previo, esto es, las condiciones de visibilidad de aquello que queremos conocer, modifican al objeto mismo, lo alteran. De tal forma que toda práctica de veridicción ejerce un poder sobre el sujeto, que lo subjetiviza de una determinada manera. Ahora bien, el objetivo último de los estudios de Foucault es buscar mostrar la contingencia de estas condiciones de visibilidad que modifican al sujeto, para así señalar la posibilidad de superar las formas de subjetividad presentes. Esto es lo que nos permite enmarcar la obra del autor francés en un proyecto de genealogía crítica.

Teniendo esto en cuenta, no puede entenderse como casual que Foucault dedicara sus últimos esfuerzos al estudio de la *parrêsía*. Éste es un concepto griego que significa el hablar veraz, franco, sin reserva alguna. Pero la *parrêsía* va más allá de ser una categoría que podamos aplicarle a un determinado acto de habla. La *parrêsía* implica un compromiso del sujeto con su decir. Tal y como dice Foucault en la conferencia aquí reseñada, la *parrêsía* implica que se “dice lo que se piensa no en el sentido de decir las opiniones que se tienen, ni en el sentido de decir lo que se cree verdad, sino diciendo lo que gusta, mostrando cual es la propia elección [...] es preciso que sea yo mismo en el interior de lo que digo, debo ser yo mismo implicado en lo que digo” (p. 162). De esta manera, la *parrêsía* no sólo conlleva un discurso con pretensiones de verdad, sino que se vincula con la propia subjetividad, necesita de la forjación de un carácter, de un *ethos*. Su estudio sobre la

parrésia conduce a Foucault a examinar su origen, el origen de esa unión especial que se da entre el sujeto y el decir verdadero. Este origen lo encuentra en la democracia griega, en la *polis*. De tal manera que podemos ver cómo la *parrésia* es un concepto que trabaja al mismo tiempo con tres dimensiones distintas pero interrelacionadas: subjetividad, verdad y gobierno/poder. ¿Cómo puede entonces extrañarnos que Foucault tratase la *parrésia* a lo largo de su obra?

Es más, que el estudio de la *parrésia* se localice en el último periodo de la obra de Michel Foucault es de lo más elocuente. Foucault llegó a comprender la *parrésia* como la única forma de verdad, de entre todas las que había llegado a examinar, que se liga especialmente con la libertad. El decir verdadero del parresiasta configura una subjetividad; pero, a diferencia de las otras formas de verdad, con la *parrésia* es uno mismo quien transforma su propio *ethos*, no siendo éste producto de ningún discurso heterónimo. En este sentido, Foucault afirmaba en su conferencia titulada *Discurso y verdad* que “el análisis de la *parrésia* forma parte de lo que podría llamar la ontología histórica del nosotros mismos, puesto que en tanto que seres humanos somos capaces de decir la verdad y de transformarnos nosotros mismos, de transformar nuestros hábitos, nuestro *ethos*, nuestra sociedad, transformarnos nosotros mismos al decir la verdad”. El proyecto de genealogía crítica foucaultiana alcanzaría con la *parrésia* su objetivo último. Mientras que sus estudios anteriores buscaban mostrar la contingencia y la historicidad de las formas de subjetividad presents —dando cuenta de que son superables— el estudio de la *parrésia* va más allá, no mostrando sólo que las subjetividades, en última instancia heterónomas, son superables, sino mostrando cómo pueden ser superadas.

167

El libro aquí reseñado publica una conferencia de Foucault hasta el momento inédita en nuestro idioma. Se trata de una conferencia que dió en la Universidad de Grenoble en mayo de 1982, invitado por el especialista en filosofía antigua Henri Joly. La conferencia es, por tanto, posterior a su curso del Collège de France de 1981-1982 *La Hermenéutica del sujeto*, donde comienza a tratar la *parrésia* al hilo de su estudio sobre el cuidado de sí. Es, por otro lado, anterior a los cursos que dedicó enteramente a la *parrésia*: *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1984). Así pues, se trata aún de uno de sus primeros textos sobre la *parrésia*, en el que la estudia principalmente en relación a las técnicas de cuidado de sí y las prácticas de dirección de conciencia de la ética estoica. Sirviéndose del texto de presentación de Arriano de las *Disertaciones* de Epicteto y del *Tratado sobre la cura de las pasiones* de Galeno, Foucault examina detalladamente la *parrésia* como práctica contraria a la *adulación* y la subordinación al poderoso que esta última implica.

La edición de la conferencia corre a cargo de Jorge Álvarez Yágüez, doctor en Filosofía, catedrático de instituto y autor de las obras *Política y República*, *Aristóteles y Maquiavelo* (2012), *Michel Foucault, poder, verdad y subjetividad* (1995) e *Individuo, libertad y comunidad* (2000).

Álvarez Yágüez le añade a la edición de esta conferencia una extensa introducción que nos presenta los estudios sobre la *parrêsía* de Foucault a la luz de la totalidad de su obra, dando cuenta del papel que ésta juega en su proyecto de una genealogía crítica. La edición consta también de una detallada cronología de la vida y la obra de Foucault, en la que se la relaciona con su contexto histórico y filosófico y con una amplia bibliografía que abarca todo tipo de estudios sobre Foucault y la *parrêsía*.

Rubén Alepuz Cintas

PRESENTACIÓN²⁶² DEL LIBRO
*LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO
EN EL SIGLO XXI.*
*UNA RESPUESTA A DANIEL BELL*²⁶³
DE
ENRIQUE HERRERAS Y ANA NOGUERA



169

PRESENTACIÓN DE JOSÉ FÉLIX BASELGA

Quiero agradecer en primer lugar a Antonio Lastra el haberme invitado a participar en la presentación de este libro de Ana Noguera y Enrique Herreras.

He leído el libro con suma atención e interés y encontrado en el mismo muchos aspectos que merecen, sin duda, ser tratados: por ejemplo, la discusión que entablan en él los autores con Daniel Bell en relación al hedonismo y a la función del “hogar social”; por ejemplo, la

²⁶² La presentación, moderada por Antonio Lastra, tuvo lugar el 27 de abril de 2018 a las 19:00 horas en la Sala debat Pep Torrent del Centro Sociocultural de L’Elia.

²⁶³ Ana Noguera y Enrique Herreras, *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI. Una respuesta a Daniel Bell*, Prólogo de Victoria Camps, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, 284 pp. ISBN: 978-84-16938-43-8.

forma en la que van hilvanando a lo largo de los capítulos la polémica entre las posiciones neoconservadoras y la teoría crítica a partir del libro de Helmut Dubiel; por ejemplo, algunos de sus análisis de nuestra actual coyuntura en relación a la RSE (responsabilidad social de la empresa), al fenómeno del consumismo o a los procesos de desafección política de la ciudadanía. Sin embargo, exceden el propósito y el marco de esta presentación en la que me limitaré a comentar lo que considero que representa la propuesta central del libro.

Y lo primero que quisiera señalar es algo obvio; que se trata de un libro de filosofía. Un libro de filosofía política. ¿Por qué señalo esto?

En nuestras discusiones del seminario *Filópolis* a lo largo de estos últimos años Antonio Lastra ha insistido en no pocas ocasiones en la idea de que el filósofo es un moderador social; en que la filosofía modera a la política. Yo, a esta idea que suscribo, añadiría aquí que si lo hace es porque inyecta racionalidad en el discurso político, porque lo ilustra, porque lo des-prejuicia. Y justo esto camina en la dirección contraria de todo tipo de fanatismo cuyo término último es la barbarie.

Estimo que es precisamente este el marco en el que debemos leer *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XX*: el relativo a su dimensión pedagógico-ilustradora.

La acción política debe dejarse inspirar por las humanidades: por la filosofía, por la historia... Solo así podrá elevar sus miras, es decir, contemplar el largo plazo, y proponer proyectos ilusionantes desde una concepción de la vida buena.

Me parece que la pregunta central que trata de responder este libro es la relativa a la forma de realización de la democracia hoy desde la constatación de su insuficiencia y de la necesidad de revitalizar, ampliar y hasta refundar nuestros sistemas democráticos. Y los contornos de este hoy quedan nítidamente trazados en la segunda parte del libro: desbordamiento de los Estados por una economía globalizada; reflujo del Estado del bienestar; aumento de las desigualdades en los diferentes países y a nivel mundial concomitante con el crecimiento económico; crisis del proyecto de construcción europea; generalizada desafección de la ciudadanía por lo político; resurgimiento de fundamentalismos nacionalistas y religiosos en busca de identidades mesiánicas; enquistamiento de la discriminación de género.

Todo ello parece converger poniendo en jaque nuestro actual modelo de democracia.

Tal es el diagnóstico que está a la base del libro, que leo, en consecuencia, como el intento de aportar elementos y propuestas válidas para enfrentar la actual crisis de nuestras democracias sociales.

Pero este intento no puedo sino inscribirlo en el marco de lo que Claude Lefort (por cierto, coetáneo de Daniel Bell) denomina la mutación de orden simbólico que significó el advenimiento de la democracia: nadie puede incorporarse el poder. Este es un lugar vacío cuya ocupación constituye el objeto de la permanente disputa entre los partidos.

Lefort ha dado en el centro de lo que define a la democracia frente

al resto de formas conocidas de organización política: el reconocimiento de la sociedad a través de sus instituciones políticas de su intrínseca naturaleza escindida, la instauración de canales políticos para la resolución de lo que son, consecuentemente, sus constitutivos conflictos, y la permanente búsqueda de fundamentos, o de legitimación, que corresponde a la desimbricación de poder y saber.

Efectivamente, las sociedades democráticas son sociedades en una permanente búsqueda de sí: las ideologías no constituyen sino los intentos de elaborar un saber sobre el sentido y la finalidad de la comunidad efectuados en el marco de un pacto constitucional.

Justo en esto último se inscribe la labor de *Las contradicciones culturales del capitalismo*: una fundamentación de lo que los autores denominan “Estado de justicia”, cuyo estatus normativo formulan: aspectos irrenunciables de la tradición del liberalismo político, las libertades individuales, inscritos en el marco de un socialismo democrático que a través de procedimientos redistributivos pretende garantizar los derechos de segunda generación, es decir, la justicia social, y que, finalmente, apuesta por una revitalización de los procedimientos democrático-participativos de una ciudadanía implicada.

Pero para impulsar este proyecto hay que superar lo que Noguera y Herreras entienden que constituye un rasgo característico de nuestro tiempo: la consolidación de una personalidad social típica caracterizada por un individualismo insolidario, por una actitud vital hedonista y por una desafección de la política. Todo esto va unido.

Se trata de una sociedad en la que se ha desgarrado su tejido moral: los vínculos que unen al individuo con lo colectivo (tal como Bell denuncia en su libro en relación al desmoronamiento de la ética calvinista).

Y esta sociedad individualista y hedonista, sin proyecto colectivo, que identifican Noguera y Herreras es una sociedad degradada moralmente en la que ha hecho mella la corrupción.

Por desgracia en España no nos faltan ejemplos de ella.

Hace un momento mencionaba a Lefort, que fue uno de los más lúcidos lectores de Maquiavelo. Pues bien, este nos avisaba en sus *Discursos sobre Tito Livio* sobre algo muy importante: que si bien basta poco tiempo para corromper una sociedad, para que se degrade moralmente y se perviertan sus instituciones, su regeneración puede llevar generaciones. Y decía también que no es posible conservar o fundar una república, es decir una sociedad con instituciones de la libertad, sobre un pueblo corrompido por la simple razón de que sus ciudadanos no están a la altura de sus instituciones y se sirven de ellas para fines particulares. He aquí todo un retrato.

En definitiva: que es necesario restaurar la *civitas*: un sentido de lo colectivo que auspicie los mínimos de un proyecto de convivencia compartido. Posiblemente constituya esta la conclusión más relevante del libro que nos ocupa.

Según esto, *Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI* responde a la pretensión de establecer las premisas de un

proyecto político de orientación universalista con una fuerte fundamentación ético-filosófica capaz de proyectarse más allá de los círculos de los especialistas hasta articular una cultura política que pueda ser asumida por la ciudadanía. Este es el eje central de dicha obra.

Su tercera, y última, parte es especialmente relevante a este respecto: impulsión de una ciudadanía crítica y conocedora, con confianza en sus instituciones dotadas de credibilidad, implementación de procedimientos de participación a diferentes niveles que amplíen nuestra democracia representativa y alimenten la formación de una sustancia ética compartida, fomento de estilos de vida alternativos al consumismo, construcción de una ciudadanía global...

Tales son las condiciones que se indican de ese Estado de justicia que es concebido como la única alternativa al modelo de globalización que se está imponiendo desde una economía progresivamente autonomizada.

Y para finalizar: Noguera y Herreras están proponiendo el proyecto de una “democracia radical” impensable sin la sustanciación de un “ethos democrático”.

Pero esto exige ilustración. Porque, bien pensado, la democracia es incompatible con cualquiera de las formas de la ignorancia y el prejuicio a ellas asociado. Entonces degenera en demagogia y la corrupción encuentra un terreno abonado. Una democracia viva necesita de una ciudadanía formada en estricto sentido kantiano; libre tutores.

172

Creo que justo a esto se refieren en los últimos párrafos del libro:

Decía Kant en *La paz perpetua* que hasta un pueblo de dominios querría instaurar un estado de derecho, con tal de que tuvieran inteligencia. ¿Tenemos inteligencia? Una inteligencia que nos permita preferir la paz a la guerra, la cooperación al conflicto, la solidaridad a la barbarie, la justicia a la injusticia.

Lamentablemente da la impresión de que sí abundan los demonios. Sin más calificativos. Afortunadamente, también existen muchas personas capaces de vivir responsablemente, preocupadas por su entorno, comprometidas con el “otro”, dispuestas desde su propia individualidad y a través de organizaciones a canalizar la solidaridad.

El siglo XXI es el siglo de los dilemas morales (p. 273).

INTERVENCIÓN DE ANA NOGUERA Y ENRIQUE HERRERAS

El libro que vamos a presentar consta, en primer lugar, de un magnífico prólogo realizado por la filósofa Victoria Camps. Seguidamente hay dos partes, una primera titulada *Teoría Crítica y Neoconservadurismo*, en la que se analiza uno de los libros más complejos y de mayor impacto de Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, al que se le

presentan otras respuestas desde el ámbito filosófico como las críticas de Helmut Dubiel, John Rawls, Amartya Sen o Adela Cortina, entre otros; en una segunda parte, se abordan los “*Dilemas actuales*”, es decir, una selección de las contradicciones culturales de nuestro tiempo como son la desigualdad, el trabajo, el Estado del bienestar, Europa, la democracia y la política, o los recursos del planeta. Para finalizar, el libro cuenta con capítulo de conclusión que se denomina “*Nada es nuevo, todo es diferente*”, porque, aunque los problemas humanos sean los mismos, no estamos ante una crisis más del sistema, sino ante un cambio económico y social.

¿Por qué dar una respuesta a Daniel Bell?

El libro se hace eco del mensaje de Hanna Arendt de que el fin de la filosofía debiera ser el de intentar comprender lo que ocurre. Pero, para comprender los dilemas actuales, se hace necesario buscar los orígenes de los mismos. En este sentido, releer y reconsiderar el diagnóstico que hizo Daniel Bell ha sido una excusa justificada, ya que nos sirvió como paraguas intelectual para analizar las contradicciones y paradojas a las que hoy nos enfrentamos. Hay varias razones que apoyan esta decisión:

- a) En primer lugar, cuando se elabora este ensayo se cumplían 40 años del señalado ensayo de Bell, considerado como uno de los libros más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Si bien Bell no consiguió escapar de la etiqueta de conservador, realizó una muy interesante visión de la sociedad *tardocapitalista*. Es evidente que sus soluciones, regresar a un capitalismo un tanto idílico, no nos convencen, pero su análisis sigue siendo un material reflexivo para la filosofía política de gran valía. Por ello, en la publicación se considera a este autor motivo suficiente para su análisis cuarenta años después, para buscar tierra firme dentro de la vertiginosa velocidad en la que todo cambia, donde la complejidad de nuestra sociedad es colosal, y donde aparece un concepto nuevo que afecta nuestro comportamiento social: la incertidumbre.
- b) En segundo lugar, y siguiendo el razonamiento actual, habría que considerar que a mediados de los años 70 del siglo XX, una década en la que tienen gran influencia las teorías de Bell, aparece también el neoconservadurismo, no solamente como una acción política, sino también como una ideología social y cultural, dispuesta a modificar la esencia del ser humano. En definitiva, la remodelación que nos ha traído hasta lo que hoy conocemos como un *homo economicus*, individualista, maximizador de su bienestar, ajeno al bien común, cuyo éxito y felicidad se mide en términos económicos.
- c) En tercer lugar, nos referimos a la constatación de que en esta época aparecieron los fenómenos de la globalización, la tecnología, la sociedad de la información y la posmodernidad, que, sin duda, configuraron una sociedad diferente en la entrada del siglo XXI.
- d) El cuarto motivo tiene que ver con una situación: a mediados de los setenta, además, se inició la crisis de la socialdemocracia europea que hoy está en una situación de agonía nunca vista, así como los

ataques al Estado de Bienestar, con el fin de configurar un libre mercado con la minimización del poder del Estado-nación. Esta mirada crítica del pasado permite recordar que en la década de los 70 ya se anunciaban algunos males que estamos viviendo en la actualidad, y que muchos de ellos no se han sabido evitar. Términos como desregulación, privatización, flexibilización se convirtieron en los nuevos dioses de los mercados globalizados.

- e) La última de las razones, y quizás la más esencial, es el término “cultura”, utilizado por Daniel Bell, que nos pareció muy acertado. En concreto, Bell nos alumbró que la discusión está a tres bandas: la política, la economía y la cultura. Porque si bien, hasta el momento, el análisis del capitalismo se realizaba desde la perspectiva política y/o económica, la pregunta después de Bell es: ¿qué relevancia tiene la cultura en la configuración del ser humano para ser pieza indispensable del funcionamiento del sistema?

Una vez señalados estos objetivos, necesitamos puntualizar que el presente no es un libro específico sobre Daniel Bell, sino sobre la sociedad actual y su complejidad. El objetivo básico es diagnosticar lo que ha pasado en estos cuarenta años, cuáles fueron las advertencias de Bell respecto a la sociedad futura, qué nos ha pasado y cómo hemos llegado hasta aquí. Porque conocer lo ocurrido es el primer paso para tomar conciencia de nuestra situación y así poder abordar los problemas sabiendo hacia dónde nos dirigimos. Si no entendemos qué nos ha pasado, seguiremos parcheando la situación de crisis sin salir de ella. Saber es tan revolucionario y esencial como actuar, porque es lo que nos permite no engañarnos ni decidir de forma equivocada.

Con el siglo XXI llegó la crisis económica, y con ella despertamos de una dura realidad que se había fraguado culturalmente desde hacía años. Así, descubrimos también que teníamos una grave crisis política, de falta de confianza en nuestras instituciones, de desafección con la propia democracia. Y, debajo de nuestro haz de crisis, había una crisis moral, de falta de valores, de desorientación ética. Una crisis que había permitido la permisividad, el mirar hacia otro lado, la falta de justicia, y la tolerancia hacia los comportamientos corruptos, que hoy tanto nos escandalizan.

Junto con la globalización, cayeron algunos mitos que resultaban esenciales para mantener nuestras ideas políticas. Por ejemplo, se nos enseñó que con “mayor crecimiento económico, podría haber más reparto y bienestar social”; pero no es tan evidente porque, por el contrario, con la globalización se va haciendo normal que a mayor crecimiento se produzca una mayor desigualdad, una mayor concentración de la riqueza.

La desigualdad es un fenómeno que se ha agudizado en este inicio del siglo XXI, a raíz de una creciente desigualdad entre países y entre ciudadanos. De las múltiples causas, cobra resonancia la evidencia de que se están derrumbando conceptos esenciales como el trabajo. Desde una mirada genérica a esta situación, podemos decir que ya no “trabajamos para vivir” y así disponer de autoestima, proyección, realización y futuro,

sino que ahora hay que “vivir para trabajar”; da igual en qué condiciones y dónde. Dentro de ese contexto, podemos observar que nuestros jóvenes, por primera vez en la historia, se encuentran con un nivel de vida descendente, lo que hace que ya no se mire el futuro con seguridad ni con optimismo. Este año estamos celebrando el bicentenario de Karl Marx, por lo que es un buen momento para repensar a este filósofo y su necesidad de buscar los síntomas para poder buscar caminos de cambio. Como se suele decir de manera cotidiana, si Marx levantara la cabeza, vería que hay algo más grave que la explotación, esto es, la inutilidad de no servir al sistema.

Un miedo que hace que, paradójicamente, en una sociedad global, donde todo lo compartimos, donde la información circula por la red, donde nos enteramos de todo lo que ocurre en tiempo real, lo habitual es que nos encerremos, con el fin de buscar identidades, da igual que “ismo” sea. La cuestión es que en esta “sociedad de la incertidumbre”, como se ha dicho, solemos levantar muros para defendernos.

La sensación predominante es que nos sentimos frustrados con la política, a la que exigimos respuestas que no llegan o que no nos pueden dar. Y, como dice Joaquín Estefanía, “no está en crisis el capitalismo, es la crítica al capitalismo lo que está”.

Otra gran contradicción se produce cuando la democracia, el sistema reconocido y aceptado, nos genera decepción, porque vemos que el poder político democrático ya no lo es todo, y cada vez nos apercebimos con mayor seguridad que tan solo es uno más de los muchos. Por ello deconstruimos la democracia, en vez de reconstruirla. Algo parecido ocurre con Europa, como veremos más adelante.

Siguiendo con las contradicciones, arribamos al hecho de que el poder ya no tiene un rostro claro, ya que difícilmente sabemos quién manda, quién decide: ¿los mercados?, ¿el sistema?, ¿la economía? Ya no hay reyes, nobles, o capitalistas a los que señalar con el dedo, y muchas veces no sabemos hacia dónde mirar. Un hecho claro es que los Estados nacionales no son suficientes para tomar sus propias decisiones en una sociedad globalizada en el ámbito económico, pero no en el político y jurídico (¡qué gran contradicción!). Hemos de aprender que la sociedad civil tiene su poder, no es único, pero es esencial para modificar las condiciones sociales. Tal ciudadanía activa solo es posible en el marco de una democracia deliberativa.

Y, ¿qué papel asume Europa en este momento?

Sin Europa no habiéramos alcanzado estas cotas de bienestar ni unos derechos humanos, pero en la actualidad su papel se diluye dentro del concierto mundial, con sus estructuras políticas en crisis dando lugar a una sociedad del riesgo y de la incertidumbre al aumentar la desprotección social. Y no solo eso, se percibe el crecimiento de una semilla del fantasma del pasado que agita odios y xenofobias. Es paradójico, pero hay quien dice que “si Europa pudiera hoy ser miembro de la Unión Europea, no sería aceptada”. Pero, si nos recluimos buscando identidades homogéneas, ¿quién defenderá y protegerá los recursos del

planeta, cada vez más enfermo, que son de todos y que garantizan nuestra supervivencia?, ¿quién se hará cargo de los apátridas forzosos por las guerras, el hambre o la pobreza? O, ¿cómo vamos a reconstruir un Estado de Bienestar que se basa en el pleno empleo y los derechos sociales, si ya no hay pleno empleo y los derechos van en retroceso?

La razón de nuestras contradicciones radica, como queda evidente en el libro, en la subordinación de la política y la cultura a la economía. Aceptamos con resignación una economía injusta que genera desigualdad y sufrimiento porque su mayor éxito es producir dinero. Y para salir de la crisis, nos apretamos los cinturones hasta sacar la lengua, y luego volvemos a consumir de forma imparable para que los números asciendan.

El liberalismo político ha afianzado la libertad como un valor esencial pero no ha conseguido que esas libertades sean para todos y no solo para unos pocos. De igual manera, tampoco el socialismo está consiguiendo frenar el aumento de la desigualdad imparable.

Y, aunque los problemas sean tan viejos como la propia humanidad, todo es diferente a lo que hemos conocido. Por primera vez, hay que poner límites al progreso. “Límite” es un concepto que no existía en los XX siglos precedentes, pero ahora hemos descubierto que el planeta es finito, y también sus recursos. En cambio nuestro crecimiento como especie, nuestro conocimiento y nuestros deseos son ilimitados. Vivimos entre la esperanza y la desesperanza una época donde lo nuevo no acaba de nacer ni lo viejo acaba de morir. Por ello pensamos que urge modificar los criterios de tratamiento de la crisis, reinventar las instituciones económicas europeas para adaptarlas al servicio del bienestar colectivo y propiciar un nuevo pacto socio-político.

No hemos querido recoger un tono trágico, porque bastantes cosas positivas han trascurrido en nuestra época, pero también es evidente que si no se cambia la política, la economía y la cultura neoliberal nuevas tensiones se abrirán, bumeranes más fuertes rebotarán contra nosotros. La ultraderecha está reapareciendo en la escena política, ya no está entre bambalinas.

Así, pues, se trata de un libro de diagnósticos que trata de descubrir las contradicciones que vivimos para encontrar soluciones diferentes, imaginativas, porque, al mismo tiempo que caemos en la decepción, nunca hemos tenido tantos instrumentos y herramientas a nuestro favor como en este siglo.

En definitiva, hemos de “aprender” a pensar de nuevo, entendiendo que los dilemas del siglo XXI serán, esencialmente, dilemas morales.



JUSTIN E.H. SMITH, *The Philosopher. A History in Six Types*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2016, 288 pp. ISBN: 978-0-691-17846-2.

Justin E.H. Smith es profesor de historia de la filosofía y filosofía de la ciencia en la Universidad Diderot de París. Con lo que parece ser una constante compañía de asombro, se revela como examinador de lo particular para intentar hallar la comprensión del Todo, como investigador de las distintas apariciones de la figura del filósofo que desea aprehender eso que llamamos filosofía. En *The Philosopher: A History in Six Types* presenta una multiplicidad (finita) de encarnaciones de la filosofía: la *Curiosa*, el Sabio, el tábano, el ascético, el mandarín y el cortesano.

Las tres citas que componen el prelude del libro deberían alejarnos de acercarnos a él para obtener una lista de argumentos postulados como filosóficamente verdaderos. Esta maravillosa cita de Aristóteles abre y quizá también cierra el libro:

Aquel que no tiene explicación para algo y se asombra se reconoce ignorante al hacerlo (de ahí que, en este sentido, el amante del mito sea filósofo, puesto que el mito se compone de cosas asombrosas).

ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro I, 982b.

El adjetivo latino *curiosus* presenta un pobre acercamiento al θαυμαστός (*thaumastos*, asombroso, maravilloso) aristotélico griego en toda su potencia. De todas maneras, Smith recoge la apología de su *Curiosa* de Aristóteles. En *Sobre las partes de los animales* 645a, tras decir que en todo lo natural hay algo de asombroso (ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστι τι θαυμαστόν), Aristóteles se apoya en una historia-mito: unos huéspedes querían ver a Heráclito, pero vacilaron al verlo calentándose con el horno de la cocina. Este exclamó entonces: ‘¡Pasad, no tengáis miedo! Aquí también habitan los dioses’. Al leer esto último todo aquel que haya estudiado a los presocráticos recordará la cita atribuida por el mismo Aristóteles a Tales de Mileto: *todas las cosas están llenas de dioses*. La cita aparece además en el diálogo platónico admirablemente interpretado como presocrático²⁶⁴, *Las leyes*. Smith defiende además a su filósofa natural con una de las *acusaciones* puestas sobre Sócrates por el pueblo ateniense: ‘que hay un cierto Sócrates, sabio,

²⁶⁴ CATHERINE H. ZUCKERT, *Plato's philosophers: the coherence of the dialogues*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2009.

que se ocupa de las cosas celestes e investiga todo lo que hay bajo la tierra'. Si la *Curiosa* supone una amenaza para la ciudad porque participa del desestabilizante asombro y hay dioses tanto en nosotros mismos como en las hojas de hierba o las entrañas de los cisnes, los perros, los peces torpedo o los tábano, quizá Smith acierte en incluirla dentro de aquello que llamamos filosofía.

Al tábano, deliberadamente o no, lo encontraremos justo en el centro de *The Philosopher* (página 120 de 239). Maravilla el hecho de que el proyecto de Smith de incluir el pensamiento oriental a lo que se constituyó en Atenas como filosofía pueda converger con lo socrático en una manera particular de entender al tábano o *myops*. Es probable que $\mu\upsilon\omega\psi$ (*myops*, tábano) reciba su origen de $\mu\upsilon\iota\alpha$ (*muia*, mosca) y $\omicron\psi$ (*ops*, cara). Sin embargo, $\mu\upsilon\omega\psi$ es exactamente la misma palabra que recogimos como miope, esta vez por $\mu\upsilon\omega$ (*myo*, cerrar) y $\omicron\psi$ (*ops*, ojo). Comparte raíz además, y gran parte de su significado, con el místico y el iniciado en los misterios. ¿Es Sócrates entonces un místico, un iniciado, un miope o un insecto? Justin E.H. Smith nos hace ver su conocimiento de la palabra griega detrás del título de su capítulo no sólo incluyendo la palabra *miópico* en su resumen de 'El tábano' sino además poniendo como frase introductoria aquella en la que Sócrates se proclama un $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\varsigma$ (*mantis*, aquel que ve, vidente; adivino), también, como recordaremos por Teócrito, un tipo de saltamontes: un insecto. Sócrates se proclama vidente y miope: ve lo que no ve en la medida en la que podría proclamarse adivino y místico y por tanto en la misma medida en que el pensamiento o las religiones orientales puedan participar de la filosofía: el Sabio que no ve. Al atribuir su figura a la de los insectos, el filósofo occidental por excelencia participaría también de la bajeza atribuida por posteriores filósofos occidentales a la descripción del creador del mundo como araña por parte de los hindúes, y de la curiosidad y atención que ofrece la filosofía natural sobre lo particular, pequeño y terrenal.

El pez torpedo o $\nu\acute{\alpha}\rho\kappa\eta$ (*narke*) también forma parte del bestiario platónico. Se le atribuye a Sócrates en el *Menón*. La segunda de las citas con las que abre Smith su estudio sobre el filósofo participa también del ecosistema acuático:

Dejemos que los peces aparten filosofando el hielo de los Ríos en tiempo de invierno.

JOHN KEATS, *Cartas*.

Narke era además el nombre con el que llamaban los médicos griegos²⁶⁵ al entumecimiento o adormecimiento de las partes del cuerpo que causaban la pérdida de sentidos o parálisis. Podemos recordar aquí el párrafo del *Fedón* en el que el cuerpo de Sócrates va entumeciéndose paulatinamente hasta su muerte. Pero Fedón afirma en la obertura del diálogo que Sócrates murió, por la nobleza y la serenidad con que lo hizo,

²⁶⁵ HIPÓCRATES, *Sobre la enfermedad sagrada, Sobre la medicina antigua y Aforismos*.

εὐδαιμόνων (*eudaimon*, feliz). Estas son dos imágenes que encajan con el Ascético de Smith. En el principio de este capítulo, tras invocar a “esa corriente de la filosofía que es a veces llamada eudaimonística”, dice:

Ser feliz, entendiéndolo de este modo, es el único objetivo real de la investigación filosófica, y si este objetivo pudiera alcanzarse meramente contemplando mariposas, entonces esa sería toda la filosofía que podríamos necesitar o desear. (p. 160)

Esto nos conduce quizá a una de las citas que cierran el capítulo quinto dedicado al mandarín:

Las creencias también son cosas singulares y pueden recogerse en el campo, como flores o mariposas. (p. 222)

En este capítulo, Smith intuye que sea lo que sea la filosofía, no cabe en una cátedra. Si debe estar enyugada a una definición del filósofo basada en credenciales, entonces el preguntar qué es un filósofo debe excluirse del aula. Las creencias, como las flores, deben estar a merced del asombro para el filósofo. En última instancia, postular leyes sobre las mariposas nos hace científicos como postularlas sobre el alma nos hace teólogos (ambas, la mariposa y el alma, como leemos en Aristóteles, son denominadas ψυχή, *psyché*, en griego). Puede que Tales y Heráclito nos hubieran dicho que buscar leyes en cualquier cosa nos hace teólogos, pero la palabra *teología* la acuña Platón en su *República*.

Hacia el final del libro se apunta que sea cual sea el maravilloso trabajo del filósofo, necesita frutos para llevarse a cabo. Smith recuerda que Sócrates incluso dice ser merecedor de recibir alimento a costa del Estado en el Pritaneo ya que hacía felices (εὐδαιμόνας, *eudaimonas*) a los atenienses y necesitaba sustento, al contrario de los ganadores olímpicos que sí recibían ese honor. Tanto Sócrates como el cortesano del último capítulo de *The Philosopher* necesitan y quieren recibir las condiciones para poder vivir. Las reciben: el uno de sus amigos y el otro de un tirano. Sin embargo, el *cómo* vivir de uno de ellos hace que el sustento que reciba de la ciudad sea finalmente el fruto de la cicuta (literalmente: κωνείου καρπὸν²⁶⁶).

Justin E.H. Smith admite terminar en aporía en su *Conclusión*. El último párrafo del libro nos recuerda que no deberíamos dejar de estar enamorados mientras sostenemos que hacemos filosofía. Esto subyace a la misma etimología de la palabra: querer el saber es no tenerlo efectivamente, como leemos en el *Banquete*. Quizá Smith haya hecho un acercamiento más leibnitziano a la figura del filósofo, pero el coraje del que participa para examinar el rechazo a ciertas figuras legisladas como no filosóficas por la academia occidental participa, en cada capítulo, del asombroso y asombrado Sócrates de las obras de Platón.

Maya Ayuso Wood

²⁶⁶ HIPÓCRATES, *Sobre los aires*.

STANLEY CAVELL, *Conocimiento repudiado*, trad. de Antonio Lastra y Adolfo Llopis, Ápeiron, Madrid, 2016. ISBN: 978-84-946029-8-6.

Stanley Cavell es actualmente uno de los principales guardianes de la filosofía en todo el mundo. Profesor emérito en la Universidad de Harvard, ha sido capaz de mantener en su obra una coherencia sólida tratando temas tan aparentemente dispares como el cine, el psicoanálisis, la escritura de Ralph Waldo Emerson, los escritos de Wittgenstein o las obras de Shakespeare. El libro que tenemos entre las manos es la traducción española de la segunda edición ampliada (en 2003) de un libro publicado originalmente en 1987 que versa sobre siete tragedias de Shakespeare: *Antonio y Cleopatra*, *El rey Lear*, *Otelo*, *Coriolano*, *Hamlet*, *Cuento de invierno* y *Macbeth*. Este volumen, junto con los ensayo titulados 'Henry James Reading Emerson Reading Shakespeare' y 'El interminable texto shakespeariano', publicados en *Emerson's Transcendental Etudes* en 2003 y *Philosophy the Day After Tomorrow* en 2005 respectivamente, suponen el intento más explícito de Cavell de abordar qué pasa en (y con) las obras de Shakespeare y qué ocurre con el lector, de preparar exhaustivamente el terreno para un estudiante serio (aquel que está interesado en aplicar el texto a cuestiones vitales).

180

Cavell nos dice que este libro es la exposición del resultado de leer acompañado de filosofía. Puede decirse que sus propósitos fundamentales son dos: 1) exponer su lectura de siete tragedias de Shakespeare, como hemos dicho, acompañado de filosofía y 2) hacerlo teniendo en cuenta la condición filosófica de estas obras centrándose en el problema del escepticismo que pueden ofrecer y en qué elementos pueden proporcionar para responder a ese problema: experimentar mediante las obras de Shakespeare con las condiciones (y contradicciones) con las que responder al escepticismo.

Desde la introducción, Cavell nos ofrece la justificación, aunque sea problematizándola, de abordar estas obras supuestamente pertenecientes al ámbito de la literatura acompañado de filosofía: si, como cree, defiende y argumenta poderosamente, hay comunicación entre filosofía y literatura, ¿es este un asunto filosófico o literario? Cavell está convencido de que hay buenas razones para considerar el teatro de Shakespeare un drama filosófico. Que se ocupe del "tratamiento de una ignorancia que no tiene cura con la información" (p. 99) es una de ellas.

Su intuición (que convertirá en instrucción) es que en las obras de Shakespeare podemos observar el tratamiento del problema del escepticismo que se manifestará en la obra de Descartes, considerada un

elemento clave en el inicio de la filosofía de la modernidad, y de ahí en adelante. En concreto,

la problemática escéptica que tengo en mente ha recibido su refinamiento filosófico en el modo como Descartes plantea las cuestiones de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (que concibo, entre otras cosas, como preparativos para, o contra, la credibilidad de la nueva ciencia del mundo exterior) [p. 17].

Puede decirse que la dirección con que aborda el análisis o el comentario (brillante, exhaustivo hasta parecer divagación por momentos) de las siete tragedias es la de tratar de poner de manifiesto la posibilidad de que el estancamiento en el problema del escepticismo no responda a una necesidad que se desprenda de él mismo, sino de una suerte de voluntad trágica previa que lo acompaña (o lo crea). El escepticismo representado por la pérdida del mundo se debería a una *afirmación* escéptica o, en palabras de Cavell, a una interpretación de la verdad del escepticismo o una evitación del reconocimiento. El reconocimiento sería la solución al problema escéptico que se daría al estar dispuestos a responder a la naturaleza de las cosas como vienen, al esperar la mirada del otro y contemplar en ella la presencia de un mundo que resulta ser a la vez la parte de mundo que uno mismo es. La supuesta pérdida de la que partiría la paradójica posición escéptica sería, según Cavell, el resultado de la propia proyección previa de aquello que se siente perdido, o lo que es lo mismo: la visión trágica del escéptico se debería a que se ha empeñado en proponer como el centro de su vida la pérdida de algo que en realidad nunca tuvo.

181

Puede decirse que Cavell muestra la paradoja que supone la afirmación del escepticismo en los términos en los que en el *Parménides* de Platón se expone la paradoja de enunciar el no ser: al *decir* que algo no es estamos *haciendo ser* algo que no es, o lo que es lo mismo: estamos diciendo de *algo* que *es no ser*. Lo que afirma Cavell de la insostenibilidad de la posición escéptica, siguiendo esta línea, puede ponerse en paralelo a la postura del último Wittgenstein cuando afirma que hemos de observar en qué consiste preguntar y de qué depende que una pregunta o una problematización tenga sentido.

El escepticismo está representado en *Antonio y Cleopatra*, en *Otelo* y en *Cuento de invierno* por los celos en el sentido en que buscan una forma de posesión excesiva, una voluntad de abarcar completamente al otro que se da de bruces con la imposibilidad de lograrlo. El asunto, plantea Cavell, es que los celos pueden no ser solo la causa de la tragedia sino el resultado mismo de una voluntad trágica contra la vida y su expresión máxima: la descendencia. En el mismo sentido Lear se niega a reconocer a Cordelia y Coriolano se disgusta con el mundo por una supuesta búsqueda de pureza: desprecian lo común de la lengua misma, desdeñan el mundo y a sí mismos como un todo. Hamlet se nos muestra como una figura que se resiste al nacimiento mismo, que recela del hecho

mismo de la existencia, y la puesta en marcha del proceso que desemboca en ello la lleva a cabo un *espectro* que *resulta* ser su propio padre.

La inclusión del ensayo sobre *Macbeth* marca la diferencia entre la primera (1987) y la segunda edición (2003) de *Conocimiento repudiado*, y Cavell nos dice en el prefacio a la segunda edición que agradece poder haber dejado las cosas incompletas hasta haberse visto capaz de dar cuenta de lo espectral que caracteriza la obra, que puede representar en su opinión lo espectral del proceso escéptico mismo. Si *Antonio y Cleopatra* no figura en el índice y se trata en la introducción porque en ella se anuncia el advenimiento histórico de "un nuevo cielo, una nueva tierra" que será la época caótica de la aparición del escepticismo, *Macbeth* cierra el círculo al ser la obra en que se cuestionan las condiciones de que algo sea historia. A partir de la obra de Emerson (que en 'Experiencia' se entiende a sí mismo haciendo justicia a Shakespeare, a Kant y a América, tomando su relevo), propone Cavell que en la obra de Shakespeare podemos encontrar "un poder de desafiar la autoridad que se basa en el nacimiento y la herencia", que la historia no es del pasado sino del presente, que la historia que nos impide tener los ojos abiertos no tiene sentido, aunque tomar las riendas del gobierno de nosotros mismos con sentido depende de que no nos convirtamos en confinadores. Ser víctimas del lenguaje en los términos que a través de Emerson plantea Cavell no puede llevarnos necesariamente a afirmar que no somos nada. ¿Qué buscaba y busca quien dice que no somos nada? No tanto la verdad cuanto la tragedia.

182

La respuesta al escepticismo que la filosofía puede suponer según Cavell radicaría en la búsqueda de lo común o el lenguaje ordinario como la búsqueda de tratar las palabras ligadas a su significado y usarlas según se dan como tales en un mundo. El lenguaje ordinario no sería, insiste Cavell, un lenguaje despectivamente vulgar sino el lenguaje que habitamos a diario. Basar la filosofía en esta forma de entender el lenguaje consiste en tratar de situar las palabras en la vida que les permite ser representadas o ser expresión, en entenderlas como lo que al parecer son y no como lo que queremos que sean. El *deseo de privacidad compartida de lo público* que condena al escepticismo puede ser simplemente una ilusión. Quizá, nos diría Cavell, estamos condenados a errar el tiro solo si no apuntamos al sitio adecuado.

Podríamos decir que asumir que la aporía (que supondría el motivo con el que el escéptico se obsesiona y que se empeña en *afirmar*, resultando su conducta en una especie de propaganda paradójica) tiene *necesariamente* una salida (sana o enfermiza) implica proponer que el bien afirmativo de la vida está por encima de la búsqueda de la verdad: que no es solamente su condición de posibilidad. Pero en casi cualquier caso, la *afirmación* filosófica, contra la tragedia de dejar que el culto al escepticismo nos consuma, podría consistir en tratar de mantener abierta la posibilidad del reconocimiento, de permitir que se manifieste la

presencia del mundo y de los demás, de hacer posible la búsqueda de la felicidad.

Fernando Vidagañ Murgui