

Presentación

El número 43 de Estudios de Filosofía contiene contribuciones hechas desde diferentes perspectivas filosóficas. Darío Alberto Ángel y José Darío Herrera hacen un seguimiento a la tradición hermenéutica como propuesta crítica y criteriológica para comprender las ciencias sociales y sus posibilidades metodológicas. Luz Gloria Cárdenas recoge en su investigación los estudios que aparecen sobre las pasiones, emociones y sentimientos que se encuentran en los comienzos de la producción de Ricoeur; parte de Ricoeur para mostrar por qué la pregunta por la constitución humana del lugar es una pregunta que pertenece al campo de la fenomenología y la hermenéutica. Eduardo Álvarez reconstruye el proyecto filosófico de Merleau-Ponty, el cual es elaborado a través de una manera nueva de describir la experiencia en la línea de una concepción fenomenológica que atribuye al cuerpo el papel trascendental que el idealismo clásico asignaba a la conciencia.

Hugo Ochoa expone los fundamentos metafísicos de la antropología de Clarence Finlayson, arraigados en la corriente escolástica, pero con evidentes influencias del pensamiento contemporáneo; su concepción metafísica constituye una recomprensión de los principios aristotélico-tomistas pensados a partir de una articulación entre ser y nada, como polos fundamentales de todo devenir, característico de los seres compuestos. Daniel Jerónimo Tobón Giraldo se propone en su artículo comprender el proceso que lleva a las artes visuales a una prohibición tácita sobre la belleza humana; busca explicar el proceso que lleva a esta situación a partir de la transformación del concepto de “belleza ideal” entre Kant y Baudelaire, que muestra una profunda conexión entre el concepto de belleza humana y la esperanza del progreso moral. Fernando José Vergara Henríquez busca desarrollar el diagnóstico nietzscheano sobre la condición moral de la tradición judeo-cristiana occidental.

Rodrigo Sebastián Braicovich analiza la interpretación de la teología de Epicteto propuesta recientemente por Keimpe Algra, la cual sugiere interpretar el lenguaje personalista de ciertos pasajes de las *Disertaciones* como una herramienta pedagógica bajo la cual se esconde un núcleo ortodoxo. Heiner Castañeda Bustamante propone una reflexión acerca de los múltiples vocabularios que se construyen en el espacio de la Internet como contraposición al vocabulario filosófico.

Ludwig Siep estudia el vínculo entre el pensamiento hobbesiano y la filosofía política de Hegel en los escritos de Jena, partiendo del nexo entre la lucha de todos contra todos en el estado hobbesiano, y la lucha por el reconocimiento en Hegel, para confrontar ambas teorías políticas.

Francisco Cortés Rodas

Director

La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método*

The hermeneutical proposal as criticism and as a criterion for the problem of method

Por: Darío Alberto Ángel Pérez

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud del CINDE
Grupo de investigación *Jóvenes, culturas y poderes*
Universidad Autónoma de Manizales
Grupo de investigación: Ética y Política
Caldas, Colombia
darangelus@gmail.com

Por: José Darío Herrera

Centro de Investigaciones en Educación y Pedagogía
Universidad de la Salle
Bogotá, Colombia
josedarioh@yahoo.com

Fecha de recepción: 9 de diciembre de 2010

Fecha de aprobación: 14 de enero de 2011

Resumen: En este artículo se hace un seguimiento a la tradición hermenéutica como propuesta crítica y criteriología para comprender las ciencias sociales y sus posibilidades metodológicas, el papel que juega el investigador en la construcción de sus objetos de estudio, y la dinámica de la historia como fenómeno que exige una aproximación interpretativa.

Palabras clave: Hermenéutica, Ciencias Sociales, metodologías de investigación.

Abstract: This article presents a follow-up of the hermeneutic tradition as a criticism proposal as well as a critique proposal to understand the Social Sciences and their methodological possibilities, a follow-up of the researcher's role in the construction of his objects of study, and the dynamics of History as a phenomenon that requires to be approached with comprehension and not by means of explanation.

Keywords: Hermeneutics, Social Sciences, Research Methodologies.

* El artículo proviene de una investigación en curso como tesis de doctorado cuyo título es "Participación juvenil en procesos de comunicación ciudadana-popular". Este es el proyecto de tesis para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud en el Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud, CINDE - Universidad de Manizales.

Introducción

La filosofía hermenéutica se desarrolló como una crítica y como un criterio. Una crítica a la aproximación positivista al mundo de la vida y a la facticidad de la existencia, al dualismo cartesiano y al racionalismo y al trascendentalismo de la modernidad. En su origen, el pensamiento hermenéutico se aproxima a las ciencias sociales, en la medida en que dicha facticidad parece constituir lo propiamente humano, conduciendo entonces a la necesidad de pensar un estatuto metodológico propio para las ciencias del espíritu. Lo que descubre la hermenéutica del romanticismo es que el objeto de las ciencias del espíritu es diferente al de las ciencias naturales, porque la historia posee, como fenómeno, un carácter particular e irreductible que no puede ser asumido a través de la búsqueda de leyes universales o de constantes transhistóricas. En este sentido Dilthey afirma que lo propio de las ciencias del espíritu es precisamente la comprensión de la especificidad de una *Epoché*, y no el establecimiento de relaciones causales entre hechos (Dilthey, 1980). La historia no se repite y los procesos humanos son siempre únicos. No se trata sólo de que los factores que convergen en cada acontecimiento humano, con infinita complejidad, sean inconmensurables, sino fundamentalmente, de que el mundo de la vida no se puede aislar en términos de variables o elementos, pues con ello se pierde la especificidad de lo humano.

La primera hermenéutica, previa a Heidegger, comprendió que las ciencias del espíritu no pueden simplemente plegarse al modelo metodológico de las ciencias naturales y encontró que la interpretación de los textos es su vía metodológica (Gadamer, 1990). Schleiermacher, preocupado por la interpretación de los textos bíblicos, que había iniciado Lutero (él era calvinista y fue el primero en ingresar como profesor a la universidad luterana de Halle, aborda el problema de la interpretación (Vattimo, 1968) como método de abordaje del texto que debía ser interpretado según el círculo hermenéutico, que se daba entre el todo y las partes y entre el texto y el contexto (Schleiermacher, 2000). Por este motivo, Schleiermacher inaugura el pensamiento hermenéutico. No obstante, su interés no consiste en un saber teórico sino en un uso práctico de la interpretación de los textos, pues, considera que “*el arte y la literatura, cuando se nos transmiten desde el pasado, nos llegan desarraigados de su mundo original*” (Lugo, 2010). De ahí que sea necesario para él comprender el texto en todas sus dimensiones, no sólo intelectuales sino afectivas y da origen, de igual manera, al concepto de *comprensión* como objeto del conocimiento en las ciencias del espíritu, que será desarrollado posteriormente por Dilthey. El primer Schleiermacher, cuya obra fue publicada hacia 1950 a expensas de Gadamer, se planteó principalmente el problema del lenguaje, pero después dio

un viraje atraído por la interpretación del canon bíblico que era su interés vital. Y es precisamente ese primer pensador el que hoy se rescata con mayor ahínco, según los intereses de la filosofía hermenéutica actual (Maceiras y Treballe, 1990). Por su parte, la filosofía hermenéutica que surge con Heidegger comprende la hermenéutica no como un método de *interpretación de algo* sino como la constitución ontológica de lo humano. En este sentido, para Heidegger, la facticidad del *Dasein* tiene que ver con el hecho mismo de que el mundo se encuentra abierto para él en la forma de la comprensión. La comprensión, no se equipara entonces, para él, con una mirada reflexiva sobre el mundo, sino que tiene que ver con el hecho de que el estar en el mundo es ya un comprender.

Esta hermenéutica deriva, con Gadamer, en una perspectiva del conocimiento de la historia y en un criterio para abordar el conocimiento en las ciencias sociales que supera el empirismo, el dualismo y el universalismo. Por eso, la filosofía hermenéutica no presupone que lo propio de las ciencias sociales sea la aproximación metodológica al objeto, sino la apertura de un espacio de diálogo entre el investigador y el fenómeno abordado. En este sentido, en ciencias sociales no se afirma la existencia de *un* método, como si hubiera *uno único*, para enfrentar *cualquier fenómeno* humano, histórico, social y para *cualquier disciplina*. Se afirma, más bien, la pluralidad de métodos que convergen en torno al diálogo como posibilidad de aproximación a lo humano (Gadamer, 1990).

En este contexto, José Darío Herrera afirma, en el *Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales* (2009), que las ciencias sociales, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, a partir de la reflexión sobre su *quehacer* y el abordaje de sus objetos se han aproximado de manera muy profunda a los planteamientos de la filosofía hermenéutica.

La propuesta hermenéutica

El problema del método

Dice Heidegger, respecto al método, que éste se instauró en el pensamiento como un tratado previo a cualquier discurso sobre el pensar, como en el caso de Descartes con su *Discours de la methode y las Regulae ad directionem ingenii*. A ello agrega Heidegger que “...en la época de la consumación y remate de este pensar –en la parte final de la Ciencia de la lógica de Hegel– el método del pensar y su asunto se vuelven aun expresamente idénticos”. Pero se pregunta a continuación: “¿método y camino del pensar son lo mismo?” (Heidegger, 1974).

El proceder a través del método era, para el pensamiento moderno, el ejercicio de la legalidad de la razón en su pretensión de pensar el mundo (Berlin, 2000: 50). El razonamiento era el siguiente: para que la naturaleza (que es una sustancia separada del pensamiento desde Descartes) pueda ser pensada, debe ser en sí misma racional, lo cual garantiza que el pensamiento se pueda adecuar a ella. En esta forma, para que el sujeto no se equivoque en la busca de la verdad sobre la naturaleza, debe seguir un método que está dictado por la racionalidad que reside tanto en la naturaleza como en el pensamiento. Se trata, así de una razón que existe sin sujetos y que sólo operando metódicamente puede llegar a representar a través de leyes y verdades inmutables la racionalidad intrínseca al mundo natural. El método adopta así la connotación de un procedimiento, de una ruta trazada. En palabras de Heidegger:

Procedimiento quiere decir el dispositivo del pensante, proceder contra..., ir tras una cosa en tanto objeto, perseguirla, acecharla con el fin de volverla disponible para la intervención del concepto (Heidegger, 1974).

En el camino allanado por Heidegger, Gadamer se pregunta por el método en relación con la autocomprensión de las ciencias sociales encontrando que en éstas no hay un criterio externo y universal de verdad. No hay un punto de apoyo externo a la historia y a los fenómenos humanos que tenga un valor absoluto, que dependa de un procedimiento. No hay un baremo externo a las realidades humanas que permita discernir la verdad de las afirmaciones que realizan las ciencias sociales. Es decir, no hay un método como criterio de verdad. Los métodos cobran entonces otro sentido y dejan de ser considerados en las ciencias sociales como garantes de la racionalidad plenamente objetiva del conocimiento que se produce sobre el mundo de la vida para ser considerados como dispositivos que permiten poner en juego una aproximación dialógica con la realidad social que es estudiada.

El camino de la hermenéutica

Heidegger establece una distinción entre método y camino en estas palabras:

Justamente en la era tecnológica ¿no es tiempo de meditar sobre la peculiaridad del camino a diferencia del método? En efecto, conviene examinar este estado de cosas. En griego puede denominárselo con mayor claridad, aunque la proposición siguiente no se encuentra por ninguna parte en el pensar de los griegos:

“El camino jamás [es] un procedimiento” (Ibíd.)

La filosofía hermenéutica introduce, desde el fondo de esa diferenciación entre método y camino, un cuestionamiento radical del método de las ciencias de la naturaleza o *Naturwissenschaften* como forma universalmente válida de acceso

al conocimiento. En este sentido, la filosofía hermenéutica no sólo busca una vía metodológica alternativa a la de las ciencias naturales, sino que se pregunta por la posibilidad de una aproximación a lo social que reconozca la especificidad de los fenómenos propiamente humanos. El pensamiento hermenéutico ofrece así unas claves para hacer lectura del problema metodológico de las ciencias sociales, no como un problema de procedimiento sobre un objeto, sino como una cuestión de aproximación al carácter fáctico del mundo de la vida. Esta tradición hermenéutica desemboca, según Gadamer, en la “*aparición de la conciencia histórica*” (Gadamer, 2007 y 1977) que contiene ideas fecundas para trabajar la inclusión del investigador en la realidad social que estudia.

La comprensión

En los intentos por desmarcarse de las *Naturwissenschaften*, los románticos encontraron que el objeto de las *Geisteswissenschaften*, o ciencias del espíritu, es radicalmente distinto al de las primeras y, por tanto, no se puede considerar la existencia de un método que pueda ser usado de manera consistente frente a cualquier objeto de estudio. De esta forma los románticos muestran que el método es indisociable del fenómeno estudiado y que los fenómenos sociales tienen un estatuto distinto a los fenómenos naturales.

La finalidad de las ciencias del espíritu no es *explicar* el objeto en arreglo al descubrimiento de las leyes universales. Se trata, en las ciencias del espíritu, de *comprender* el objeto, y esto implica asumir que los fenómenos sociales son eventos de significado, es decir, que el significado no es un simple epifenómeno que habría que abstraer para llegar a una realidad social enmarcable en leyes y regularidades, sino que constituye la propia facticidad de lo social. Por esta razón, para los románticos, la aproximación a la historia es fundamentalmente una labor hermenéutica.

No obstante, en este pensamiento subsiste aún un remanente, un rasgo del pensamiento que había constituido la física de Newton como el modelo de ciencia: el ideal de precisión, la universalidad de las leyes, se traduce en la razón histórica propuesta por Dilthey en la postulación de la hermenéutica aún como un procedimiento (1986). Sólo con la filosofía hermenéutica de Heidegger, que se desprende de la fenomenología, se superan los rezagos positivistas en el pensamiento hermenéutico, como veremos a continuación.

La estructura del comprender en Heidegger

Al señalar los temas que permiten aproximarse a una comprensión del *existente*, Heidegger advierte que este existente es siempre un ser en el mundo. Es decir, el ser humano, como *existente (Dasein)* es primordialmente historicidad. La historicidad, en este sentido, no es un atributo del *Dasein*, sino el *Dasein* mismo.

La facticidad del *Dasein* no es primordialmente una circunstancia casual sino el modo en que el *Dasein* se encuentra consigo mismo en lo que Heidegger llama “*estado de abierto*”. Al *Dasein* le es propio, en esta forma, una comprensión de su ser-en-el-mundo, no como un acto reflexivo, sino como la condición de su ser-ahí.

La filosofía hermenéutica en Heidegger no trata de una teoría del conocimiento, encaminada a la elaboración de una teoría de la ciencia, como disciplina del conocer. No es su intención pensar un camino para la ciencia, sino una comprensión de la existencia humana en su historicidad. De esta manera, advierte que se trata de una “*determinada unidad en la realización del Ermeniv (del comunicar), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad*” (Heidegger, 2008: 33). La facticidad del *Dasein* no es pues, un objeto para un sujeto que permanece en la tras escena de esa facticidad, sino el carácter de abierto del *Dasein* para sí mismo. Esto es, la facticidad del *Dasein* es ese ser en el mundo de la comprensión. Por esta razón, Heidegger señala que la facticidad del *Dasein*, como *objeto* de la hermenéutica descansa en la capacidad de esa facticidad para comprender, por decirlo así, su propia comprensión. Toda comprensión de la facticidad es, por tanto, un volver a comprender, que no *añade* una comprensión a un objeto carente de ella, sino que *explicita* la facticidad de esa comprensión que es ya ser-en-el-mundo. La hermenéutica, en este sentido, es la forma de acceso a la facticidad del *Dasein* porque es un poner en obra la comprensión que es en sí misma esa facticidad. Por eso, de alguna manera es inherente a la constitución ontológica del *Dasein* el ser *ya-interpretado*. De este modo, continúa Heidegger:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender (Heidegger, 2008: 33).

La hermenéutica no es, pues, una forma artificiosa y adosada de manera arbitraria y externa al existir, es decir, no es un método sino que es la explicitación de esa comprensión que el *Dasein* ya es en cuanto existente. Y esto hace pensar de nuevo que Heidegger no se está refiriendo a la hermenéutica como a una ciencia

o un método, sino como una forma en que el Dasein se apropia de su estado de abierto. Por ello, Heidegger concibe el comprender como esencia misma, como el existir mismo, como “*el estar despierto del existir y de ser ese entender*” (Heidegger, 208: 33).

En este horizonte, se puede pensar que las ciencias referidas a lo humano, la *selbstbeutsein* (autoconciencia) de Hegel en la cual “*lo interior mira a lo interior*”, y donde “*la vida sólo se experimenta en esta forma de sentirse a sí misma, en este hacerse cargo de la propia vitalidad*” (Gadamer, 1977: 317), constituyen una hermenéutica en la medida en que su objeto es ya una comprensión y como tal, se acercan a esa comprensión interpretándola. Se entiende así que Heidegger afirme que los conceptos no tienen por función desagregar analíticamente la existencia, sino explicitar esa comprensión que ya es la existencia misma. A la luz de los conceptos, la existencia es interpretada, pero estos conceptos no se hallan separados de la existencia. Y en cuanto se refieren a ella y nacen de ella, Heidegger los llama *existenciarios* (Heidegger, 2008: 34). Los conceptos no son, pues, el producto artificial de una ciencia contemplativa sino que sirven a la existencia y derivan en ella: “*tienen a su manera el existir en sus manos*” (Heidegger, 2008: 35).

El comprender, dice Heidegger, es una de las estructuras existenciales del “interpelante”¹ o de la existencia (*Dasein*), como el encontrarse, que hace alusión a su ubicación en el mundo. Y “*el comprender es siempre afectivo*” (Heidegger, 1988: 160). Como vimos, ya el romanticismo había postulado que las ciencias del espíritu buscaban *comprender* las realidades del hombre, que no podían ser *explicadas*, como eran explicados por Newton los fenómenos naturales. Para Heidegger, la comprensión, que siempre es afectiva, pertenece a *la estructura ontológica de la existencia*. Por esta razón, la aproximación de la comprensión a la facticidad del mundo de la vida no es la aproximación que realiza un sujeto hacia un objeto, sino ese carácter de elaboración permanente y de recomprender constante que realiza la existencia consigo misma.

No hay, para Heidegger, una especie de conocimiento objetivo ausente de elementos afectivos, en el cual lo afectivo irrumpe como condición inevitable que es preciso saber discriminar para lograr la comprensión objetiva, como es el caso de algunas posturas que conservan rasgos positivistas. Heidegger, al incorporar lo afectivo como estructura constitutiva del existente y el comprender como siempre afectivo, está proponiendo que lo afectivo hace posible la *apertura* del fenómeno y

1 Este término ha servido también para traducir el Dasein, lo que le da un carácter activo en el proceso de comunicación al que alude el término *comprensión*.

del existente. Es decir, lo afectivo es el carácter de abierto del Dasein y, por tanto, la comprensión en cuanto existencia. Dice Heidegger que:

El comprender es siempre afectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existenciarlo fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del ser del existente [*Dasein*]. Por el contrario, el “comprender” en el sentido de una forma posible del conocimiento entre otras v. gr. a diferencia del “explicar”, ha de haber la exégesis, lo mismo que de este último, un derivado existenciarlo del comprender primario que contribuye a constituir el ser del ahí [su ubicación] en general (Heidegger, 1998: 160).

A esta afectividad alude Heidegger con la *estructura primaria del encontrarse*, es decir, con el estado de ánimo, que es, para él, nada despreciable. Se resalta, entonces la presencia de una existencia completa, y se supera definitivamente el trascendentalismo de la modernidad y del romanticismo. Aquellos obstáculos que Descartes había establecido para poder confiar en la pureza del conocimiento y de los cuales todo el racionalismo posterior quiere prescindir, son incorporados por Heidegger como condiciones del conocimiento mismo. De ahí que Gadamer acude a la *virtud dianoética* de la *racionalidad práctica* de Aristóteles o *phronesis* –fronesis– como forma de participación en el mundo de las cosas. La filosofía es, para él, filosofía de las cosas en tanto forman parte de un mundo, superando así la racionalidad trascendental que se origina en el romanticismo y que Kant lleva a su grado más abstracto. La *racionalidad práctica* es razón situada, es comprensión histórica de las cosas en tanto situadas en un mundo que les es constitutivo (Volpi, 1994).

Fichte establece una estructura de la existencia del yo relacionada con el yo psicológico, frente al cual el otro, el no yo, tiene sentido:

En la resistencia se ponen de manifiesto el yo y el no yo. Sin el no yo, el yo carece de sentido. Sin el yo, el no yo carece de sentido. Este es un dato primario, más radical y más básico que todo lo que habrá de sobrevenirle o que podrá deducirse de él (Berlin, 2000: 130).

No obstante, para Fichte (1984) el mundo interpretado a partir de la ciencia es una construcción artificial que se refiere ya no a la experiencia del yo sino al ser en su totalidad y, por tanto, requiere una perspectiva de un yo abstracto². Kant sale entonces en defensa del sujeto, que en la *crítica* era ya sujeto trascendental y

2 En 1794, cuando Fichte le entrega a Kant su manuscrito sobre el *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, avergonzado por considerar insulso su raciocinio frente a la monumentalidad de la *Crítica de la razón pura* del maestro, que acababa de leer y que ya llevaba cinco años de su primera edición, Kant lo insta a que publique su escrito. Fichte lo hace con un seudónimo y cunde la idea entre los filósofos de que es un escrito del propio Kant. Cuando éste aclara el malentendido, Fichte cobra gran prestigio entre el movimiento romántico.

que dista, de algún modo, de la doctrina del yo de Fichte que se convierte, según Berlin, en la posición oficial del romanticismo.

... la doctrina fichteana —que más tarde se convertirá en la doctrina autorizada del movimiento romántico, y además, de muchas doctrinas psicológicas— establece que “el yo”, “el sujeto” no equivale a “la particularidad de mí mismo”. “La particularidad de mí mismo” es algo que, sin duda, puede analizarse, algo que estudian los psicólogos, algo sobre lo que se pueden escribir tratados científicos, un objeto de inspección y de estudio, un objeto de psicología, la sociología y demás. Pero hay un “yo” no acusativo, el nominativo básico, del que somos conscientes ya no en un acto cognitivo sino, simplemente, cuando somos conmovidos por algo. Fichte lo llamó el *Anstoss*, “el impacto”, y entendía que era una categoría fundamental que dominaba la existencia (Berlin, 2000: 130).

Se trataba, de alguna manera, de desprenderse de la duda cartesiana sobre la manera como el sujeto particular aborda el mundo y en ese abordaje es engañado de modo permanente. Al separar Descartes sujeto y objeto apunta a diferenciar al yo del pensamiento, al encontrar que el primero es engañado por los sentidos, lo que da pie a la confianza sólo en el camino del sujeto especulativo que parte de un principio del cual no existe duda. Al respecto plantea Berlin:

... cuando nos preguntamos qué razón tenemos para suponer que el mundo existe, que no nos estamos engañando, que el solipsismo no es una realidad, y que el mundo no es un producto de la imaginación o que la realidad no está engañando o mintiendo de algún otro modo, la respuesta es que es imposible dudar de que se da una conmoción, un impacto entre nosotros y lo que deseamos, entre nosotros y lo que queremos ser, entre nosotros y la materia sobre la que queremos imponer nuestra personalidad, y que, por tanto, se resiste. En la resistencia se ponen de manifiesto el yo y el no yo (Berlin, 2000: 131).

Este, por supuesto, no es el existente de Heidegger, este no es el ser—ahí que es en el modo de la comprensión. Por eso, es clave traer a colación que la estructura afectiva de la comprensión implica la *proyección* (Heidegger, 1998: 162 y ss.), es decir, las condiciones de posibilidad de la existencia, su apertura a devenir de un modo determinado, limitado, pero, en todo caso, posible, el “*poder ser*” que constituye ontológicamente la existencia.

Al asumir como un rasgo constitutivo de la facticidad del Dasein el “proyectarse” sobre sus posibilidades, la comprensión, necesariamente es siempre un volver a comprenderse. Es decir, la comprensión no implica la representación plenamente conjurada de la facticidad de la existencia. La existencia, en este sentido, siempre tiene que volver a comprenderse y ello no tiene que ver con una “debilidad” del conocimiento de lo social, sino que atañe a la consistencia misma de lo humano.

Por ello, puede decirse que la *racionalidad práctica* para Heidegger no deriva principalmente en un conocimiento útil que produzca o que aborde cosas que sirvan para algo, sino que tiene que ver con la explicitación de las estructuras ontológicas de la facticidad. Es decir, en términos de Herrera (2009: 113), “... en la racionalidad práctica se revela el ser de las cosas, no como una presencia estable sino en el modo de la significatividad según el cual el ser de las cosas se encuentra determinado por la situación a la cual están referidas”. En esta forma, la racionalidad práctica aborda el mundo como un asunto de interpretación, y ésta como autocomprensión de la acción en el mundo. Herrera señala que es aquí, en la referencia a la acción, donde Heidegger se distancia de Aristóteles, puesto que para Heidegger “la pregunta por el ser debe comenzar en el ámbito de la verdad práctica de la vida cotidiana en el que el “ser de las cosas” aparece primero como significatividad y no en el ámbito de un “acceso” contemplativo u observacional” (Herrera, 2009: 113).

La radicalidad de la racionalidad práctica en Heidegger conduce a desechar un pensamiento hiperformalizado que tiene su ideal en la matemática como forma abstracta de la física. Heidegger señala que en la medida en que subsiste el ideal matemático de las ciencias naturales para las ciencias del espíritu, la aproximación comprensiva a los objetos históricos es, de algún modo, una resignación a una forma imperfecta del conocimiento. La matemática como ideal de universalidad, para Heidegger, subsiste en Dilthey y en Husserl, y nosotros podemos agregar que sucede también en Foucault (2004: 150), como ideal de formalización, frente a lo cual el propio Heidegger es radical:

...para Husserl existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las matemáticas y en las ciencias naturales de carácter matemático. Al fin y al cabo, las matemáticas constituyen el modelo de todas las ciencias. Este ideal científico tuvo su efecto en el hecho de que se procurara dotar a la descripción de rigor matemático (Heidegger, 2007: 95).

Por supuesto, recuerda Heidegger que este pensamiento no es nuevo, puesto que los griegos encuentran en el ideal matemático el conocimiento que atañe a lo universal, es decir, a lo válido universalmente. Y frente a este deslumbramiento de formalidad perfecta de las matemáticas que ocurre en estos autores, Heidegger afirma:

...Las matemáticas son la ciencia menos rigurosa de todas, pues en ellas el acceso es el más sencillo. Las ciencias del espíritu presuponen mucha más existencia [existenz] científica de la que un matemático pueda lograr jamás. No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológica; antes bien, es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia (Heidegger, 2007: 96).

Queda planteada en esta forma la distancia con la idea de método propuesta por las ciencias naturales, que se funda en la experimentación como forma de acceso al ente y a la elaboración de leyes que cobijan a todos los elementos de una clase, y que pueden ser expresados mediante la formulación matemática como forma explicativa. La inclusión de un elemento particular en una clase requiere, para Kant, *capacidad de juicio*, puesto que pertenece a una dimensión experimental, no racional, de procedimiento que se demuestra por un método no propiamente lógico. Ese salto que implica asumir un elemento particular como perteneciente a una clase o a una ley general ha significado en la tradición positivista dejar abierta la posibilidad de la no inclusión o, aún más, la invalidez de la ley general mediante la demostración de su no universalidad por el hallazgo de algún caso particular que la invalide.

Si la primera hermenéutica, antes de Heidegger, no se distancia aún respecto del ideal de las ciencias naturales se debe a su afán de universalidad respecto a la historia que había concebido especialmente Hegel, bajo el influjo de la totalidad de Spinoza. Pero el pensamiento hermenéutico se hace cada vez más aristotélico y menos platónico, y adopta la idea de *racionalidad práctica* como principio de la autocomprensión de los fenómenos sociales.

En todo caso, las preguntas que surgen de esta reflexión no se dirigen a una sustentación metodológica de las ciencias humanas ni tampoco apuntan a una crítica de ellas, como sí ocurre posteriormente en Gadamer, mediante un recorrido detallado por el pensamiento elaborado especialmente por el romanticismo alemán y sus desarrollos posteriores.

La historicidad de la comprensión en Gadamer

Gadamer introduce su texto *Verdad y método* con la reflexión sobre el problema de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales, y establece la gran diferencia que consiste en que el conocimiento de lo humano “*no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general*” (Gadamer, 2000: 33). Gadamer, con ello, aborda el problema de las ciencias humanas planteándose la posibilidad de un conocimiento que haga justicia a la historicidad de lo humano. Pues bien, si las ciencias del espíritu en Gadamer no son legales ni predictivas, como lo había establecido Newton, tienen, por supuesto, otro propósito: “*comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal Estado, qué se ha hecho de él, o, formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así*” (Gadamer, 2000: 33).

El modo alemán de pensar históricamente, es decir, de buscar los antecedentes de un pensamiento como tradición o como *escuela*, conduce a Gadamer a situar lo que llama la *experiencia hermenéutica* en el sistema de continuidades y rupturas, de guiños y desdén, de pasiones y desventuras, de hallazgos y fracasos del pensamiento alemán que nace en la gran resistencia al dominio de la iglesia de Roma, de la ilustración francesa, y del pensamiento sistemático alemán, que significó La Reforma de Lutero. Este fue el suelo fértil del romanticismo que se va distanciando del canon protestante y restaura, a la manera del renacimiento, un interés por el pensamiento griego.

Según Gadamer (1977: 230), en la hermenéutica desarrollada a partir del esfuerzo de La Reforma por interpretar los textos bíblicos, Semler y Ernesti le dieron importancia al reconocimiento de su diversidad de autores y, en consecuencia, a la necesidad de abandonar la unidad dogmática del canon como criterio interpretativo. El *comprender*, por tanto, debía remitirse a una interpretación del texto y de la historia. La relación parte-todo, como principio hermenéutico, se relaciona desde entonces con la historia como totalidad que le da sentido a los textos, pero al mismo tiempo con los textos como forma de acceso a la historia. Se hace manifiesta allí, entonces, la idea de Spinoza de totalidad, que en los románticos significa la *historia universal* como *todo* que explica las *partes*, que a su vez explican el todo. No obstante, al abandonarse el modelo canónico de interpretación dogmática de la Biblia, se abraza una perspectiva de la ilustración histórica, como en el caso de Dilthey, con lo cual cambia el dogma establecido por la iglesia de Roma por otro dogma, el de la antigüedad clásica, como criterio de interpretación histórica.

La comprensión, hasta Schleiermacher, como es el caso de Chladenius, se precisaba cuando había ocasión de malentendido, es decir, tenía una intención pedagógica, no de metodología histórica (Gadamer, 1977: 236), de tal modo que:

Comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo. En general, los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo hasta llegar a un acuerdo. Por lo tanto, acuerdo es siempre acuerdo sobre algo. Comprenderse es comprenderse respecto a algo” (Gadamer, 1977: 233).

Es decir, la comprensión del objeto conduce a un acuerdo: “*El verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión*” (Gadamer, 1977: 233). En este sentido, la comprensión reconoce de entrada el principio de alteridad, de extrañeza, de individualidad del interlocutor. Por este principio, en la hermenéutica inicial, la interpretación requiere del abandono de cualquier *actitud previa* y de todo *prejuicio* para lograr la comprensión de *lo otro*.

Frente a esta perspectiva de la comprensión, que siempre tiene un *objeto* y un *acuerdo*, Schleiermacher plantea que en la experiencia de lo ajeno la posibilidad del malentendido es algo constitutivo. De ahí, salta al vaciamiento del objeto de la hermenéutica, puesto que se erige en principio la necesidad de deshacerse de la opacidad de lo otro, que es universal. El siguiente salto, por tanto, es la separación del método de su objeto, de modo que la hermenéutica adquiere en él un carácter meramente instrumental. Gadamer señala que Schleiermacher concibe la hermenéutica sin objeto porque su pretensión es una interpretación de la Biblia desde el canon protestante. Por eso, su teoría hermenéutica estaba aún muy lejos de una historiografía que pudiese servir de *organon metodológico* a las ciencias del espíritu (Gadamer, 1977: 252).

Es Dilthey quien avanza hacia la concepción actual de la experiencia hermenéutica mediante una crítica a su maestro Droysen, y a su antecesor Ranke, teniendo en cuenta que hizo una biografía de Schleiermacher y conoce profundamente el romanticismo y el idealismo especulativo alemanes. Tanto Droysen como Ranke habían continuado adheridos a la idea de una historia universal, pese a que habían encontrado razones para oponerse tanto al sujeto trascendental como a un horizonte puramente especulativo para la historia. Dilthey comprende el escollo y elabora la perspectiva de la *conciencia histórica* y de *la vida* como principios epistemológicos para el abordaje de la historia. No obstante, tanto la *conciencia histórica* como *la vida* siguen siendo principios universales de los cuales participa cualquier ser humano y cualquier cultura. Dilthey, pese a la aproximación aguda a la hermenéutica del romanticismo, que se refería a una metodología de interpretación de algo no claro, que eran principalmente los textos bíblicos, según la tradición luterana, no da el paso radical hacia la comprensión de las ciencias del espíritu como problema hermenéutico, es decir, como problema interpretativo.

Para el efecto de nuestro tema, la *comprensión*, baste decir que Dilthey establece como propósito de las ciencias del espíritu el comprender y no el explicar, y de ahí su preocupación por la *conciencia histórica*. Para él, cada momento es irrepetible, y por eso no puede ser abordado sino desde sí mismo, no desde los parámetros de otro momento histórico. La crítica de Gadamer a su perspectiva consiste en que la actualidad histórica es, para Dilthey, universal, lo que corresponde a la perspectiva del idealismo especulativo alemán, del cual el propio Dilthey intenta desprenderse. En él subsiste la idea de espíritu absoluto de la historia en su idea de conciencia histórica.

Por otro lado, Dilthey plantea la *sensibilidad* como forma de aproximarse a la *comprensión* de un momento histórico. Con este planteamiento, queda abierto el

camino de una comprensión histórica que no es solamente racional o conceptual, puesto que dicha sensibilidad hace alusión al amor y a la afectividad como modos de conocimiento.

La experiencia hermenéutica

De la misma manera como Heidegger encuentra las estructuras ontológicas del existente en el *encontrarse* y en la *proyección*, como constituyentes de la facticidad o del existente que se interpreta a sí mismo, y establece la categoría de *existenciaríos* a esas estructuras que constituyen al existente en su propio ser, todo lo cual para Gadamer son las “*preestructuras de la comprensión*”, el propio Gadamer declara que su propósito es perseguir la manera como la hermenéutica puede “*hacer justicia a la historicidad de la comprensión*” (Gadamer, 1977: 331). En esta forma, elabora los “*fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*”, como una propuesta que hace avanzar el pensamiento frente al problema del método, de las ciencias del espíritu y del abordaje de la historia. En la perspectiva de *hacer justicia a la historicidad de la comprensión*, Gadamer llega a cuatro conceptos que sirven de base para precisar la especificidad de las ciencias del espíritu. Estos conceptos son *la formación, el sentido común, la capacidad de juicio y el gusto*. El primero, *la formación*, hace alusión a la manera como una cultura se va apropiando, en un proceso vivo, de los significados y las prácticas para enfrentar el propio ser histórico. En este sentido, señala Herrera (2009: 105), “*la relación del científico con su objeto depende más del despliegue de la propia historicidad, que de la mediación del método*”. La formación, es, pues, una relación con la cultura, un ir enfrentando la propia historicidad de manera viva, a lo cual hace alusión la *racionalidad práctica* reivindicada por Heidegger. Con este primer concepto, Gadamer encuentra que *el método* como criterio suprahistórico y externo al proceso de conocimiento es sustituido en las ciencias del espíritu por la *formación* como proceso cultural puesto que es ella la que permite todo saber humano y la construcción de ese saber.

El segundo concepto, *la capacidad de juicio*, pretende restablecer lo que Kant había descartado como elemento constitutivo de la razón práctica. Este concepto, junto con el tercero, el *sentido común*, hacen volver la mirada hacia aquellas cosas que el trascendentalismo moderno había descartado justamente porque no permitían concebir un pensamiento universal para el conocimiento ni para el comportamiento humano. Es decir, había que descartar la capacidad de juicio con el elemento constitutivo de la razón práctica y el sentido común para la razón pura. Pero un pensamiento que pretende abordar justamente lo humano que

siempre es singular y que se resiste a la regularidad, debe acudir precisamente a lo que se había descartado, con una nueva mirada. Herrera permite comprender este retorno al observar que...

...Gadamer va a mostrar que la generalidad de la capacidad de juicio no es algo despreciable. Según él, la capacidad de juicio “es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto “sentido común”, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su “sentido comunitario”, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el provecho común” (Herrera, 2009: 109).

El cuarto concepto, el *gusto*, es una especie de sensibilidad artística para conocer, para pensar algo, y es orientado igualmente por la cultura, puesto que no puede aislarse del espacio concreto en el que se desarrolla ni puede ser reducido a reglas particulares o conceptos específicos. El gusto es restituido por Gadamer como elemento clave del conocimiento porque el pensamiento que separó sujeto y objeto, pensamiento y método, sociedad y naturaleza, separó igualmente ética y estética, y el gusto, que inicialmente fue una cualidad ética, se convirtió en una categoría estética y, por tanto, expulsada del ámbito del conocimiento. En ese pensamiento, la estética se convirtió en una actividad superflua y, por tanto, el gusto en una cualidad prescindible.

Al reunir las cuatro categorías como elementos constitutivos del saber sobre lo humano, Herrera dice que:

... el saber de lo humano no se construye por fuera del devenir sociohistórico de las sociedades humanas; se produce en el propio hacerse de la historia, es el resultado de los procesos de formación, y toma forma en el sentido común, se explicita en la capacidad de juicio y se hace evidente en los gustos” (Herrera, 2009: 111).

Se perfila de esta manera un pensamiento sobre el conocimiento de lo humano muy diferente al del dualismo kantiano y al del positivismo aplicado a las ciencias sociales, que permiten superar los dos problemas planteados al principio de esta reflexión, el participante que investiga aquello en lo que participa y el estudio de un fenómeno cambiante por su propia condición de historicidad.

El participante que investiga en el tiempo

El problema que plantea la participación del investigador en su *objeto* de estudio tiene su origen en Dilthey al plantear la conciencia histórica que Gadamer formula de la siguiente manera en un intento de interpretación del conjunto de su propuesta:

La conciencia histórica no es tanto un apegarse a sí mismo como una progresiva posesión de sí mismo, y es esto lo que distingue a la conciencia histórica de todas las demás formas del espíritu. Por indisoluble que sea el fundamento de la vida histórica sobre la cual se eleva, la conciencia histórica es capaz de comprender históricamente su propia posibilidad de comportarse históricamente (Gadamer, 1977: 296).

Esta autointerpretación del ser histórico como hecho que constituye la conciencia histórica, recoge la proposición de Vico al considerar que la posibilidad de una ciencia de la historia se base en que quien investiga históricamente es él mismo un ser histórico: el investigador de la historia es el mismo que la hace. Y de esta manera, hay en la ciencia de la historia una copertenencia entre el sujeto y el objeto de estudio (Gadamer, 1977: 281 – 282).

Gadamer inscribe su pensamiento en la herencia de Heidegger justamente en la radicalidad que le asigna al comprender como modo de ser en el mundo del Dasein: *“toda comprensión es un comprenderse”* (Gadamer, 1977: 326). Y aquí cobra su pleno sentido la comprensión como propósito del pensar histórico, puesto que se refiere...

...no sólo a la captación inmediata de lo que contiene la expresión, sino también al descubrimiento de la interioridad oculta que la comprensión permite realizar, de manera que finalmente se llega a conocer también lo oculto. Pero esto significa que uno se entiende con ello. En este sentido vale para todos los casos que el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo (Gadamer, 1977: 326).

Según Gadamer, sólo en Heidegger la pertenencia del intérprete a su objeto adquiere una dimensión nueva cuyo sentido se convierte en un programa de estudio para la hermenéutica. Esta pertenencia tiene su condición ontológica en la temporalidad, de tal modo que no hay ningún lugar externo a la historia en el cual pueda ubicarse el investigador para pensarla:

El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la constitución en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebutable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica (Gadamer, 1977: 328).

Los prejuicios

Sobre esta conciencia de la participación del investigador en su objeto de estudio, se plantea Gadamer el problema de los prejuicios como respuesta a la posición positivista que asume la necesidad de la distancia del sujeto que estudia

y el objeto estudiado en función de la *objetividad*, y en respuesta también a la postura de Husserl de poner entre paréntesis (*Epokhé*) la carga del yo para abordar el fenómeno. Esa necesidad de distancia no busca otra cosa que la estabilidad del objeto que permita la observación, es decir, supone que el objeto que cambia lo hace en función de la oscilación de la subjetividad que lo estudia. Y en esta postura es evidente la subsistencia del ideal positivista del método experimental y de la búsqueda de leyes universales que permitan explicar los fenómenos particulares y la pervivencia de la distancia entre sujeto y objeto.

Pero si no se trata del hallazgo de regularidades o de leyes universales, si no se trata de incluir lo singular como particularidad de una ley universal, si se ha desechado el principio de una historia universal que pueda ser abordada desde algún lugar extrahistórico, si lo que importa es comprender una cultura que existe en su propia facticidad e historicidad, y dicha comprensión es una interpretación de esa facticidad, ¿cómo lograr que los prejuicios propios sean los que se emplacen en el lugar de la comprensión, puesto que, según Heidegger, se trata de “*asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma*”? (Heidegger, 1988)

La pretendida objetividad no se logra mediante la ubicación en algún lugar por fuera de la sociedad o de la historia, no existe ningún baremo en el cual ubicarse para abordar la historia o una cultura y que permita una especie de juicio *objetivo*. En eso consiste, para Bernstein (1985), la ansiedad cartesiana, como la necesidad de encontrar un punto de apoyo arquimediano que permita aferrarse a algo como criterio de verdad. De lo contrario, todo es relativo y no es posible hablar de nada con la más mínima certidumbre. El hecho es que el investigador cuenta con una carga ineludible que no puede ponerse entre paréntesis, porque la pretensión de *dejar que la cosa hable* sólo es posible para unos oídos que escuchan, y esos oídos escuchan según lo que ya han escuchado. En todo caso, lo que realmente importa es mantener la atención en la cosa, “*aún a través de las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias*” (Gadamer, 1997: 333).

La dificultad que intenta resolver la hermenéutica consiste justamente en que al descartar la existencia de algún principio externo a la historia y al reconocer la inmersión ontológica universal del intérprete en el tiempo y en su historicidad, se descarta cualquier órgano metodológico que permita hablar de objetividad. Sin embargo, ello no puede conducir a un relativismo que estaría muy lejos de la pretensión de *hablar desde la cosa misma*, esto es, de la pretensión de acceder a la facticidad del mundo histórico. No se puede, pues, decir cualquier cosa de la facticidad del mundo de la vida y cualquier cosa es válida, habida cuenta de la

historicidad del intérprete. Pero la cuestión planteada por el pensamiento positivo es, entonces, cómo hablar de la cosa si no existe ningún método externo, ningún baremo universal, ninguna instancia suprahistórica que lo garantice. En palabras de Gadamer:

...es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “*en las cosas*”, tal es la tarea constante de la comprensión (Gadamer, 1997: 333).

La superación del objetivismo del ideal positivo y del relativismo que se descarga en el subjetivismo es precisamente la tarea de la hermenéutica. El filósofo norteamericano Richard Bernstein lo hace explícito en su texto *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Según Bernstein, el relativismo se fundamenta en la perspectiva de la constatación permanente en la historia de la ausencia de verdades universales.

Se nos ha dicho que es una ilusión y una profunda decepción que haya algún marco de totalidad, algún lenguaje descriptivo neutral, algunos estándares permanentes de racionalidad a los cuales podamos apelar para entender y evaluar críticamente las afirmaciones contrarias que se plantean, y que estamos limitados a nuestro contexto histórico y a nuestras propias prácticas sociales. El sueño de muchos filósofos de aprehender el mundo *sub specie aeternitatis* es, se nos ha dicho, una ilusión engañosa que lleva al dogmatismo y al terror (Bernstein, 1985: 3 – 4. Traducción nuestra).

Frente a ese terror que denuncian aquellos a quienes alude el texto, surge otro terror que consiste en el vértigo de no tener ningún punto de apoyo, ninguna seguridad posible, y este terror de la incertidumbre suele conducir a aferrarse a los viejos esquemas que, al menos permiten contar con alguna verdad. La respuesta hermenéutica pretende ir más allá de la oposición de estas dos tendencias

Al partir de la constitución ontológica de la existencia como comprensión, del conocimiento como interpretación de esa comprensión y de la imposibilidad estructural de cualquier verdad suprahistórica y atemporal, la hermenéutica sugiere que la verdad es siempre interpretación.

Así, la hermenéutica puede comprender un pensamiento en su propia historicidad, sin entender la producción de nuevos resultados como una refutación o como el hallazgo de verdades eternas. Si Galileo *descubre* que la tierra gira alrededor del sol, esta nueva verdad no invalida la totalidad del pensamiento previo que creía

en el heliocentrismo y en la inmovilidad de la tierra. Uno y otro pensamiento se explican por su historicidad. La verdad de Galileo no es más universal o más eterna que la anterior *verdad*. Y esto es aún más plausible en relación con la historia y los fenómenos humanos. Lo que importa es, según Gadamer,

Estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro (Gadamer, 1997: 335).

La circularidad de este proceder que fue esbozado por Heidegger implica un ir y un retornar, un ir confrontándose en la conciencia de los prejuicios dictados por la tradición. Se trata, así de *“mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición”* (Gadamer, 1997: 336). De tal modo que la primera exigencia es hacer explícitos los prejuicios, no ponerlos entre paréntesis. Saber que mi abordaje cuenta con esos juicios previos y que el trabajo de mi conocimiento de la cosa pone en juego tanto la cosa como mis prejuicios, es decir, mi tradición, y que toda interpretación se hace posible sólo a partir de ella, lo que no significa que se reduzca a la simple repetición o reproducción. Esto en cuanto que la razón no es independiente de la historia, *“la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce”* (Gadamer, 1997: 343). Nosotros le pertenecemos a la historia y la razón, nuestra razón, con la que pensamos el mundo, le pertenece igualmente a la historia.

El volver, el tratar con las cosas, con los hechos de la historia vivida, el abrirse a la escucha del otro, en poner en juego la tradición y toda la carga social, cultural del interpelante es el círculo de interpretación que hace alusión a las cosas de la historia y pone en juego los prejuicios de la tradición en un diálogo con la misma. En este sentido, se trata de un interpretar la historia como parte de esa comprensión que constituye nuestro Dasein, y no de una aproximación contemplativa a la historia.

Bibliografía

1. BERLIN, Isaiah (2000) *Las raíces del romanticismo*, Buenos Aires, Taurus.
2. BERNSTEIN, Richard (1985) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (Traducción de la primera parte por Darío Ángel y Juan Esteban Ángel).

3. DILTHEY, Wilhelm (1980) *Historia de la filosofía*, México, FCE.
4. DILTHEY, Wilhelm (1986) *Introducción a las ciencias del espíritu* (2ª ed.), Madrid, Alianza.
5. FICHTE, Johann Gottlieb [1794] (1984) *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, Barcelona, Herder.
6. FOUCAULT, Michel (2004) *Arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
7. GADAMER, Hans-Georg (1977) *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme,
8. GADAMER, Hans-Georg (1990) *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra,
9. GADAMER, Hans-Georg (2007) *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
10. HEIDEGGER, Martín (1941) *El recuerdo que se interna en la metafísica* (Die Erinnerung an die Metaphysik [En: GA 6.2.]
11. HEIDEGGER, Martín (1974) “La falta de nombres sagrados”. En: *Carta sobre el humanismo* (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial; Martín Heidegger (FN). Versión digital: www.heideggeriana.com.ar
12. HEIDEGGER, Martín (1988) *Ser y Tiempo* (Sein und Zeit, 1962), Barcelona, Sígueme.
13. HEIDEGGER, Martín (2007) *Hermenéutica de la facticidad* [Hermeneutik der Faktizität, 1923], Madrid, Alianza.
14. HERRERA, José Darío (2009) *La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*, Bogotá, CINDE.
15. LUGO R., Gerardo Luis (2010) *Esbozos sobre la hermenéutica de Gadamer*. En: <http://www.monografias.com/trabajos11/gadamer/gadamer.shtml>.
16. MACEIRAS, Manuel & Treballe, Julio (1990) *La hermenéutica contemporánea*, Bogotá, Cíncel – Kapelusz.
17. SCHLEIERMACHER, Friedrich (2000) *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid, Gredos.

18. VATTIMO, Gianni (1968) *Schleiermacher, filósofo de la interpretación*, Milán, Mursia.
19. VOLPI, Franco (1994) “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo”. En: Vattimo, Gianni (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma – literatura y ensayo, pp. 327 – 387.

La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena*

The Struggle for Recognition. The relationship between Hegel and Hobbes in the Jena Writings

Por: Ludwig Siep

Philosophisches Seminar
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Munster, Alemania

Traductor: Damián Rosanovich

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
drosanovich@gmail.com

Fecha de recepción: 26 de octubre de 2010

Fecha de aprobación: 27 de abril de 2011

Resumen: En este trabajo se estudia el vínculo entre el pensamiento hobbesiano y la filosofía política de Hegel en los escritos de Jena. En particular, tomando como punto de partida el nexo entre la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza hobbesiano, y la lucha por el reconocimiento en Hegel, se confrontan ambas teorías políticas, a fin de sopesar y evaluar hasta qué punto es posible encontrar en Hobbes un antecedente a núcleos filosóficos centrales del pensamiento del joven Hegel (v. g. el Estado como realización de la eticidad, la lucha por el reconocimiento, la constitución de la intersubjetividad).

Palabras clave: Lucha, reconocimiento, Hegel, Hobbes.

Abstract: This is a study of the relationship between the hobbesian thought and the political philosophy of Hegel in the Jena writings. Particularly, starting with the connection between the 'war of all against all' in the hobbesian State of Nature, and the Struggle for Recognition in Hegel, both theories are confronted, in order to weigh and evaluate to what extent is it possible to find in Hobbes' work a precedent of central philosophical cores of young Hegel's thought (e. g. State as realization of Ethical Life, the Struggle for Recognition, the Constitution of Intersubjectivity).

Keywords: Struggle -Recognition-Hegel-Hobbes.

* Trabajo publicado en idioma original en Hegel-Studien vol. 9, Bonn, Bouvier, 1974. Ludwig Siep actualmente es Profesor de Filosofía en la Universidad de Münster.

En su célebre libro sobre la ciencia política de Hobbes del año 1936 Leo Strauss (Strauss, 1965) ha sostenido que tanto la concepción de la lucha por el reconocimiento de Hegel como el análisis de la dialéctica del amo y el esclavo han sido influenciados decisivamente por Hobbes. En una nota al pie, agrega: “La conexión entre Hegel y Hobbes, observable en particular en los escritos de juventud de Hegel, la investigaremos en detalle el Sr. Alexandre Kojève y yo” (63) (Strauss, 2006: 92). Sabemos que esta promesa hasta hoy no se ha realizado. Desde que han sido emprendidos tanto en la literatura sobre Hobbes como en la de Hegel, una y otra vez planteos para una investigación de la relación entre Hegel y Hobbes, éstos se contentan la mayoría de las veces sólo con hacer indicaciones (*Vide* Polin, 1953; Willms, 1970 y 1969; Riedel, 1969; Ilting, 1971: 38-58). En lo sucesivo se intentará analizar con mayor precisión un aspecto parcial de esta relación conforme a la sugerencia de Leo Strauss: investigaremos la conexión entre la lucha por el reconocimiento en el período de Jena de Hegel con la lucha de todos contra todos en Hobbes. No se tratará estrictamente del análisis de una influencia, sino de la diferencia fundamental existente en el vínculo entre el primer bosquejo del derecho natural racional de la edad moderna y la Filosofía del Espíritu hegeliana, la cual pretende haber superado a éste.

Esta diferencia puede ser omitida si la lectura del estado de naturaleza hobbesiano ya está orientada hacia la filosofía de Hegel. No obstante, la interpretación de Leo Strauss —a nuestro parecer— no está libre de ninguna manera de sostener tal anticipación de Hobbes a Hegel. Para tomar como punto de partida de nuestra comparación una adecuada comprensión de la teoría del estado de naturaleza hobbesiano, queremos procurar ante todo una breve crítica a esta interpretación¹.

Strauss nos presenta la lucha en Hobbes a fin de apreciarla a la luz de la lucha por el reconocimiento, porque él comprende esta lucha como un duelo por el honor, e interpreta la relación entre lucha, amo y esclavo, y el pacto del Estado, como un proceso de la experiencia (*Erfahrungsprozess*). En su lectura del estado de naturaleza, la búsqueda del honor, el orgullo y la ciega vanidad conducen a la pretensión del reconocimiento de la propia superioridad, de la cual deben seguirse necesariamente la ofensa y el desprecio: o se siente despreciado aquél a quien el reconocimiento le es negado, o él mismo es quien se somete a esta pretensión. Luego, de la ofensa se sigue la venganza que conduce a la lucha. El miedo a la muerte vivido en la lucha posibilita una primera experiencia: la arrogancia de

1 Nos atenemos en este punto sólo al libro mencionado y no a los ulteriores trabajos de Strauss sobre Hobbes, en los cuales algunas de sus tesis aquí discutidas son revisadas aunque —a nuestro entender— no en sus fundamentos.

superioridad se muestra como ilusoria ante los ojos de la igualdad natural entre los hombres, la cual se sostiene en que todos pueden poner en peligro de muerte a todos. Por una parte, ante todo, el miedo a la muerte conduce a una moderación de la venganza y a una autosujeción al fin de la supervivencia. Con esto deviene posible para otro el hecho de ver confirmado su honor por medio del reconocimiento de parte de un ser vivo, al cual, en consecuencia, no mata, sino que somete: “así se origina la relación de amo y esclavo” (30). En primer lugar, esta relación puede ser superada por el hecho de que no sólo uno, sino ambos sienten el miedo a la muerte; ellos la reconocen como su “enemigo común” (Ibíd.). Luego podrá alcanzarse un acuerdo sobre la base de la igualdad, esto es, el advenimiento del Estado artificial del *Leviatán*.

Esta interpretación es incierta en dos sentidos. Por una parte, si el honor es realmente el motivo decisivo de la lucha para Hobbes; y por otra, si Strauss no interpreta excesivamente la lucha hobbesiana en el sentido de un duelo. Respecto del primer punto, entendemos que Hobbes, en efecto, parece considerar al honor como el motivo más importante de la lucha en los *Elementos de derecho natural y político* y en *El ciudadano*. En ambos escritos Hobbes declara incluso que los hombres prefieren la muerte a la humillación (Cfr. Hobbes, 2005: 1, XII y 1993:12). El fundamento para esto es que, en *El ciudadano*, la lucha espiritual es la más fuerte² y en el fondo, ésta se remonta a la aspiración al honor entendido como principio de todo ánimo del espíritu (*animi voluptas*, 160). Sin embargo, es cuestionable si uno siempre puede contemplar en Hobbes al honor como el motivo decisivo de la lucha. Ante todo, en el *Leviatán*, Hobbes se muestra empeñado en rechazar al honor como motivo de lucha en favor de una ambición natural de poder, la cual se halla justificada en pos de la seguridad de la autoconservación. Para algunos Hobbes intenta ahora atribuir el honor al poder mientras que³, para otros, en el capítulo decisivo sobre la lucha (cap. XIII), él interpreta a ésta como un conflicto inevitable por los bienes, los cuales, siendo deseados por dos hombres cualesquiera, sólo pueden ser disfrutados por uno de ellos⁴. Pero el fundamento por el cual varios hombres aspiran a un mismo objetivo es en el *Leviatán*: “principally their own conservation and sometimes their delectation only” (81). La seguridad y el goce (*Genuss*) tranquilo de los bienes necesarios y agradables exige para esto

2 “Maximum certamen sit ingenium” (*De Cive*, I, 5, 162). (“Al ser muy grande la rivalidad de ingenios”).

3 En el capítulo VIII Hobbes atribuye la búsqueda del honor (desire of honour) a la ambición de poder (desire of power); en el capítulo X sostiene que el honor sólo es la apreciación del poder (opinion of power, 60) y en el XI el deseo es detallado como un tipo de poder (64).

4 Desde luego, el conflicto es agravado por medio de que los individuos creen encontrar el goce sólo en la exclusividad de la posesión de una cosa, y no en la posesión colectiva de lo mismo.

autoridad, esto es, superioridad sobre los otros, porque en el estado de naturaleza esta seguridad alcanzada nunca podrá ser definitiva; la ilimitada ambición por el poder es también una consecuencia fundada en el instinto por autoconservarse: “such augmentation of dominion over men being necessary to a man`s conservation, it ought to be allowed him” (81)⁵. Las causas principales de la lucha en el *Leviatán* son el conflicto inevitable por los medios de vida y de goce, la sospecha y la agresión preventiva, consideradas en relación con la ilimitada ambición por el poder. Por el contrario, el honor sólo es entendido como el barómetro del poder del interés. Como en el *Leviatán* ya se encuentran todos los mencionados fundamentos de la lucha, finalmente, al servicio de la autoconservación; aún cuando Hobbes lo haya considerado, sería poco plausible sostener la tesis de que el honor —o la prevención de la ignominia— es para los hombres, por principio, un bien más alto que la vida. Consecuentemente, esta idea ya no se encuentra en el *Leviatán*. El hecho de que Hobbes atribuya la lucha a la ambición de poder y de ganancia, las cuales están fundadas en el interés por la seguridad y por la autoconservación, es comprensible por dos razones, a saber: para algunos, acentúa el carácter premoral y no culpable del hombre en estado de naturaleza contra el reproche de su teología crítica; así ha explicado la doctrina de la maldad natural del hombre⁶. Para otros, sería difícil concertar un antagonismo entre la búsqueda del honor y el impulso por la autoconservación únicamente con la teoría mecanicista de los cuerpos humanos y de sus pasiones. En el *Leviatán*, Hobbes alcanza sin dudas una gran consistencia entre las diferentes partes de su sistema⁷. Por tanto, se comprende la teoría de la lucha y de sus motivos más en el *Leviatán* que en los escritos tempranos; así —para nosotros— resulta más justificada la intención global de la filosofía hobbesiana. Si Hegel ha hecho esto o no, no puede ser afirmado con seguridad. De todos modos, él comprende a la lucha en las *Lecciones de la Historia de la Filosofía* como una consecuencia de las “relaciones naturales” de los hombres y de su instinto premoral de señorío (*Herrschaftstriebes*), y no como algo que parte del impulso hacia el ánimo espiritual del honor (Hegel, 1940: 443 y ss.). Por lo tanto, no sólo podemos dudar acerca de si el honor es el motivo decisivo de la lucha para Hobbes, sino también sobre el hecho de si Hegel lo ha interpretado de este modo.

5 Para Hobbes el poder debe ser incrementado permanentemente, porque el poder que se estanca pone en peligro la seguridad (Cfr. Hobbes, 1957: 64).

6 El viraje contra tal crítica se halla en (Wolf, 1969: 62 y ss.); se puede observar en el prefacio de la segunda edición de *El ciudadano*. Por lo demás, Strauss tampoco omite el cambio en la filosofía de Hobbes. Pero la tendencia de este giro es para él la creciente renuncia de la nobleza del honor en favor de un estado pacífico. Pero si esto fuera así, en el *Leviatán* Hobbes debería haber hecho al honor responsable de la lucha todavía de modo más enfático que en los escritos anteriores.

7 No podemos discutir aquí la controvertida tesis de Strauss de la completa independencia de la filosofía política de Hobbes de su filosofía de la naturaleza.

Un segundo punto más importante para la interpretación de la conexión de la lucha en Hegel y en Hobbes es si ésta, para Hobbes, debe ser entendida como un duelo (*Zweikampf*). La lectura de Leo Strauss se dirige en esta dirección. Él entiende a la lucha como la transición hacia el señorío y la esclavitud, y aún el pasaje al Estado artificial, como la relación entre dos individuos entre sí: la lucha es provocada por medio de la búsqueda del honor, la injuria y el anhelo de venganza. Así, uno prefiere su vida al honor y sabe confirmado su honor por los demás a través de los sometidos. El Estado se origina para Strauss “cuando ambos luchadores tienen miedo por su vida” (30). Ahora bien, es claro que uno se preocupa más por el poder y por la seguridad que por el hombre conducido por el honor o por el riesgo de verse involucrado en un duelo, en una situación ineludible. El hecho de que Hobbes no piense en la lucha primariamente como un duelo puede observarse en el vínculo que establece entre la lucha y el señorío. Ya hacia *El ciudadano*, a causa del miedo y del deseo, se abandona el estado de la lucha de todos contra todos en vistas de la búsqueda de compañeros (*socii*), la cual puede efectuarse por medio de la fuerza o del acuerdo (*Vereinbarung*) (vel vi, vel consensu)⁸. Quien obtiene compañeros por medio de la sumisión violenta y por la obediencia lograda a partir del miedo a la muerte funda una relación natural entre amo y esclavo. Con esta idea, él ha reducido el riesgo de la lucha de todos contra todos porque cada uno ya no posee igual valor. Por tanto, el señorío se origina en el miedo, y no al revés, puesto que el adversario es sometido a la confirmación del honor del vencedor, pero al mismo tiempo, debe permanecer con vida⁹. Esto no sólo significa que la sujeción tiene lugar en vistas de un tercero —el posible adversario próximo— sino también que cada uno se fortalece ante la lucha por medio del “acuerdo”. El duelo no puede ser para Hobbes la regla ni tampoco el “modelo” de la lucha; sólo puede ser un caso excepcional¹⁰.

Strauss ha descrito la transición de la lucha al señorío natural y al Estado “artificial” como un proceso de experiencia provocado por medio de un duelo,

8 Este lugar es uno de los pocos en los cuales Hobbes discute la conexión entre la condición de la lucha y la condición de la relación entre amo y esclavo. La mayoría de las veces él trata esto último sólo dentro de una comparación entre las formas de gobierno entendidas como naturales, o sea, el gobierno despótico contra el contrato “artificial” del Estado.

9 Por tanto, incluso cuando el amo actúa como esclavo por miedo (cuando tiene un interés de autoconservación justificado) no hay que comprender que tanto para Hobbes como para Hegel la “conciencia esclava debe representar un nivel más alto” (Strauss, 1964: 92) que la conciencia del amo. Para Strauss uno de los fundamentos para sostener esto es que el análisis de Hegel del amo y del esclavo se remonta a Hobbes.

10 Uno debe tener en cuenta también que no sólo la lucha actual, sino también el estado de la paz insegura y de la disposición a la lucha es para Hobbes “bellum”.

porque él admite una relación esencial entre el método de Hobbes y el propio de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (Cfr. 105). Por medio de esto surge la impresión de que la condición natural conduce necesariamente a la fundación de Estado. Sin embargo, para Hobbes, de ningún modo es lógicamente necesaria la superación del estado de naturaleza. En efecto, si bien se da de modo necesario la lucha de todos contra todos, incrementando la pasión natural del miedo a la muerte (más correctamente, del miedo a la muerte violenta a manos de otro), también se encuentra aquí sólo la posibilidad (“*possibility*”) de abandonar el estado de naturaleza, pero no la necesidad de hacerlo. Incluso esta posibilidad se basa sólo en parte en el miedo a la muerte, ya que también se funda en parte en la razón, esto es, en la capacidad de extraer de tal condición las conclusiones correctas. Si estas conclusiones en particular son extraídas y conducen al contrato del Estado, en última instancia, será un hecho casual.

A nuestro entender, la lucha hobbesiana de todos contra todos no debe ser comprendida como un duelo por el honor ni tampoco, por otra parte, como algo que conduce necesariamente a una autosuperación (*Selbstaufhebung*) del estado de naturaleza, motivo por el cual entendemos que el punto de partida de la comparación entre Hobbes y Hegel sugerido por Strauss necesita una corrección. No obstante, Strauss —como queremos indicar en lo sucesivo— acierta con su tesis cuando sostiene la existencia de una conexión entre la teoría del estado de naturaleza en Hobbes y la lucha por el reconocimiento en Hegel, autor que se ha enfrentado con la teoría de la lucha de Hobbes en el marco de una crítica fundamental al derecho natural moderno. De este modo, Strauss ha acertado también en lo siguiente: la filosofía de Hobbes representa para Hegel lo fundamental de la filosofía moderna moral y de la filosofía del Estado, en las cuales ya no existe como punto de partida un orden natural preestablecido, sino que este lugar está ocupado solamente por la autoconciencia y la voluntad del hombre (Cfr. Strauss, 1964: 62 y ss., 106 y ss. y 153 y ss.)¹¹. Esta voluntad es libre en un sentido radical, ya no está dirigida por un conocimiento del orden natural o divino, o por alguna ley (Ibíd.: 122 y 153). La propia “dirección” natural de su actuación, el impulso de autoconservarse (*Selbsthaltungstrieb*), no le pone límites, sino que la expulsa en contra del derecho y de la libertad de todos. Todos pueden ser, en principio, medios para su autoconservación, y el individuo aislado es quien decide sobre estos medios. Para Hobbes la libertad natural conduce necesariamente de todas las leyes y los límites “objetivos”¹² al conflicto entre los individuos, porque este

11 En sus últimos trabajos Strauss ha presentado claramente su tesis: Maquiavelo sería para la filosofía política moderna tan fundamental como Hobbes (Cfr. Strauss, 1964: 9).

12 La teoría de Hobbes de las leyes naturales no se contradice con esto. Las leyes naturales son

derecho sin límites, pues, va al encuentro de todos los individuos de un mismo modo, y debido a la igualdad natural, también puede ser realizado por todos de una manera aproximadamente igual. En el estado de naturaleza, cada uno está sujeto a la indeterminada e incalculable libertad del otro. Por lo tanto, la desconfianza, el miedo y la disposición a la agresión preventiva son prácticamente el índice negativo de su libertad. Pero la desconfianza y el miedo abren también la posibilidad de transformar la peligrosa libertad del estado de naturaleza por medio de los límites artificiales en la libertad asegurada pero también limitada del contrato del Estado. La conciencia de la libertad ilimitada de todos en la naturaleza y del peligro que esto conlleva para todos debe ser el fundamento mismo de la acción racional y el principio de una teoría racional de Estado (Ibíd.: 30 y 62). Con esto Hobbes ha formulado, en efecto, el problema principal del derecho natural moderno: el problema de la autolimitación de la voluntad libre e ilimitada del individuo en relación con el fin de la autoconservación colectiva. También su solución a este problema, la protección de la autoconservación por medio del Estado que se funda en un contrato de todos con todos, prefigura el camino del derecho natural moderno. El estado de naturaleza debe ser superado a través de la mediación jurídica, en la cual los límites de la libertad individual definen derechos en forma positiva, y el respeto a estos derechos está garantizado por la autoridad legítima del Estado. La institución de la autoridad jurídicamente protegida se efectúa por medio del contrato, a través de un acto de libre autolimitación. Hobbes atrae así las críticas de sus sucesores, porque él entiende este pacto como la institución de una instancia absoluta, en donde ninguna ley ni derecho atan al soberano. La recíproca limitación de la libertad entre los individuos exige para Hobbes —una vez prescindido del rudimentario derecho de resistencia—¹³ el traslado completo del derecho del individuo a un tercero, el soberano. A este respecto, Hobbes no encuentra la idea de autolimitación en el concepto de pacto y por esto será reformulado por el desarrollo del derecho natural moderno. Su examen de la libertad individual en la “infinitud” natural y sus consecuencias deben ser comprendidas como la base de la filosofía moderna del Estado. A este fundamento Hegel se ha opuesto —como Strauss correctamente señala y buscaremos indicar en lo siguiente— en su teoría de la lucha por el reconocimiento.

conclusiones que son extraídas por la razón de la condición de libertad natural (del estado de naturaleza) a fin de evitar sus consecuencias negativas. Además, ellas no pueden alcanzar ninguna validez universal en el estado de naturaleza ni pueden proteger eficazmente a los individuos entre sí; de aquí que se necesitan tales leyes para la conducción (*Überführung*) en la ley positiva.

13 El derecho de resistencia es restringido para Hobbes —como es sabido— al caso límite del conflicto entre obediencia y autoconservación. Se ve tal derecho en la oposición a la ejecución o en la sustracción al servicio militar (Cfr. *Leviatán*, cap. XXI). Esto señala claramente que la garantía de la autoconservación es el único fundamento de la legitimación del Estado.

I

Si nos apropiamos del impulso de Leo Strauss e investigamos la influencia de Hobbes en la teoría de Hegel de la lucha por el reconocimiento, debemos diferenciar dos aspectos manifiestos en nuestro breve comentario acerca de la teoría del estado de naturaleza hobbesiano. En primer lugar, se encuentra la cuestión acerca del alcance de la idea de que la lucha para Hobbes puede ser el “modelo” de la lucha por el reconocimiento. En segundo lugar, debe ser discutido el significado mismo de la lucha por el reconocimiento para la confrontación de Hegel con la teoría del estado de naturaleza de Hobbes, entendido como un componente decisivo del fundamento del derecho natural moderno. A tal fin, debemos dirigirnos a los escritos de Hegel del período de Jena (desde el *Sistema de la Eticidad*, de 1802/03) a la *Fenomenología del Espíritu*, de 1807)¹⁴. Si bien es cierto que el fragmento de Frankfurt sobre el *Espíritu del cristianismo* ya contiene elementos de la concepción ulterior, aparece por primera vez en el *Sistema de la Eticidad* una lucha por la vida y la muerte entre los individuos, para los cuales ella consiste en una lucha por el honor. La evolución del pensamiento hegeliano en Jena no es de ningún modo uniforme, y el origen de la Filosofía del Espíritu sigue siendo muy controvertido¹⁵. Por consiguiente, no es sorprendente que el significado de la lucha por el reconocimiento y su función sistemática estén distinguidos en los dos diferentes bosquejos. Nosotros tendremos que señalar estas diferencias, en las cuales se indica también alguna variación en la disposición de la filosofía práctica de Hegel en Jena.

Dos puntos importantes de la concepción tardía de la lucha por el reconocimiento se encuentran ya sugeridos en las observaciones que Hegel hace acerca del tema de la culpa y de la reconciliación en el *Espíritu del cristianismo*. Por una parte, se halla la interpretación que dice que la confrontación entre individuos en la lucha hace posible el reestablecimiento de la unidad de la vida, pero no el sometimiento del individuo bajo la ley y el castigo. La ley no se dirige al “delincuente” en su abstracción, sino que aparece como un individuo concreto ante el enemigo enfrentado. Así, él puede experimentar la destrucción de la unidad de la vida por medio de su acción. El “dolor” de la separación de los otros deviene

14 Strauss habla muy vagamente de los “escritos juveniles”, pero no puede haber pensado en los escritos del período de Jena. Como mostraremos en lo sucesivo, la concepción de Hegel de la lucha por el reconocimiento surge en los escritos de Jena entre 1802/03 y 1807.

15 La interpretación de H. Kimmerle (Kimmerle, 1970), que sostiene que la Filosofía del Espíritu se origina en la fusión de la filosofía del entendimiento con la filosofía de la indiferencia fue criticada recientemente en una reseña de R. P. Horstmann, quien interpreta la evolución de la teoría de la naturaleza ética a la Filosofía del Espíritu como una transformación desencadenada por medio de la introducción del concepto de conciencia (Cfr. Horstmann, 1972: 87-118).

una condición previa de la “reunificación” (282)¹⁶. La función de la lucha por el reconocimiento se halla fundada previamente en la elevación de los individuos a la conciencia de la unidad en el Espíritu por medio de la escisión (*Entzweiung*). Por cierto, la unidad de la vida de la escisión y de la lucha se presupone siempre; no se alcanza por medio de la lucha al comienzo, sino que se restablece. Un segundo punto más importante resulta de la reflexión de Hegel sobre la disponibilidad de reconciliación del criminal por medio de la víctima. Hegel interpreta la doctrina de Jesús de la disponibilidad de reconciliación (*Versöhnungsbereitschaft*) como una síntesis entre valentía y pasividad. Ella permite de la “más noble naturaleza”, la “elevación libre sobre la pérdida del derecho y sobre la lucha” (285), la cual no es más pasiva que la renuncia. Esta elevación es comprendida por Hegel como “abstracción de sí misma” (Ibíd.) en pos del “honor”. Por medio de esta abstracción un alma disponible de reconciliación se muestra “superior...al Derecho” (Ibíd.), y abierta al reestablecimiento de la amistad y del amor. El honor entendido como abstracción de toda referencia a lo exterior es también expresado como elemento importante de la ulterior lucha por el reconocimiento. Pero en el *Espíritu del cristianismo* no se trata todavía de una lucha por el honor. Más bien éste es capaz de impedir o dirimir justamente la lucha en un conflicto por el derecho a la naturaleza más noble realizada a través del honor, la elevación sobre su derecho. Por tanto, Hegel también puede llamar “belleza del alma” (Ibíd.) a la disponibilidad de reconciliación. Se trata de la superioridad sobre la esfera del derecho y sobre la lucha “innatural” por el Derecho, totalmente en oposición a los escritos de 1803/04, en los cuales la lucha supera al estado prejurídico en favor del derecho mismo.

Aún en su texto inmediatamente anterior¹⁷ al *Sistema de la eticidad* se encuentran elementos de la teoría de la lucha por el reconocimiento, a saber: en el artículo *Sobre las diferentes maneras de tratar el derecho natural* (1802), el cual contiene en gran parte el “programa” de la primera fase de la teoría de la eticidad de Hegel en Jena. Esto constituye una observación precisa y acorde sobre estos escritos en vistas de nuestro tema. No es tanto la lucha, de la cual es explícito el lenguaje en el Artículo sobre el derecho natural (la lucha entre el primer estamento (*Stand*) y los estamentos restantes) lo que es importante para nuestro tema. Esta confrontación de Hegel —como es sabido también, como serena “tragedia de la eticidad” (458) (Pöggeler, 1964: 285-305)— puede ser entendida como lucha

16 Cuando no hay una indicación adicional citamos los escritos de Hegel de las siguientes ediciones alemanas.

17 Para Kimmmerle (*Op. cit.*: 318 y ss.) el Artículo sobre el derecho natural debe estar fechado “antes de noviembre de 1802” y el *Sistema de la eticidad* alrededor de “invierno 1802/03 o primavera de 1803”.

sólo en un sentido figurado, entre otras cosas, en vistas de su modelo mítico de la Orestíada, por la lucha de Apolo, el Dios de la “luz indiferente”, con las Euménides, “las fuerzas del derecho, que existen en la diferencia” (459). En verdad, sólo se trata del desprendimiento del primer estamento del segundo: es tanto una elevación sobre la esfera de la posesión y del derecho —como para la naturaleza noble en el *Espíritu del cristianismo*— como una reconciliación por medio de ambas intuiciones (*Einsicht*) en la función a través del derecho relativo, el cual se dirige al segundo estamento en la totalidad ética absoluta, a saber, la polis o la totalidad del pueblo. Esta elevación sobre las limitaciones de la posesión y del derecho hacia la eticidad absoluta es posible ahora solamente para los miembros del primer estamento por medio de la valentía, es decir, por las posibles “capacidades de la muerte” (448), las cuales, por consiguiente, cumplen en cierto modo la función del honor en el *Espíritu del cristianismo*. En relación con la ulterior noción de lucha por el reconocimiento, Hegel desarrolla esta importante interpretación en conexión con una crítica del concepto de libertad del derecho natural. Él ataca —entre otras cosas— la construcción del contrato del derecho natural que sirve de base a la representación de una negación de la “libertad natural u original” por la “libertad general” (*allgemeines Freiheit*), a través de la limitación de la primera por medio de la obligación; esto es, por medio de la reducción de las posibilidades de elección de la acción¹⁸. El verdadero error se encuentra ya en la idea de libertad como elección: para cada elección de una posibilidad determinada de la acción existe otra posibilidad descartada, ajena o exterior. Pero para la libertad no puede haber “nada exterior absoluto” (446). Por ende, el individuo sólo puede ser libre si él se sabe sobre cada opuesto y sobre cada “indiferencia” exterior elevada. El individuo se muestra como tal indiferencia, pero ya no por medio de un alma bella dispuesta a la reconciliación, sino a través de la capacidad de la muerte. El hecho de que ahora la muerte actúe como “fenómeno” relacionado con la “libertad pura” se funda en que ella es exigida para la superación de todas las determinaciones; no sólo del repliegue de todas las particularidades de las posesiones o del derecho, sino también para la superación de la propia determinación entendida como particularidad: “El individuo es una particularidad y la libertad es una negación de la particularidad” (447). Por medio de la elevación de la libertad sobre la esfera de la diferencia no es abandonado lo particular a la nada de la muerte, sino reunido con “lo positivo de

18 Para Hegel no existe en el fondo ninguna diferencia entre la versión “absoluta” del contrato en Hobbes o en los ulteriores “liberales” de la filosofía trascendental. Ambos parten de una oposición abstracta entre un estado de naturaleza (libertad natural) y un estado de derecho, de “libertad más verdadera”. A partir de esto es posible la producción de una libertad verdadera para ambos sólo por medio del “señorío” y de la “coerción” (Cfr. Hegel, 1968: 426, 446 y ss.)

la eticidad” (Ibíd.): él experimenta el “ser uno” (*Einssein*) con la absoluta totalidad ética, la “pertenencia a un pueblo” (449). Por tanto, la disposición para la muerte, la valentía, debe ser una disposición a sacrificarse por el pueblo.

En el Artículo sobre el derecho natural, Hegel ya ha considerado la “negación de la particularidad” como una elevación sobre la “particularidad pura” (448), la cual es idéntica con su opuesto, la universalidad. Este elevarse acontece precisamente por medio de la negación de cada determinación; ella es puesta indiferentemente con su contrario y a través de éste es complementada en la indiferencia “+A—A=0” (447). En esta “liberación” pura de toda determinación se supera la particularidad misma en tanto “negativa”; es una relación que expulsa de sí: “la particularidad pura, que se da en la muerte, es su propio contrario, la universalidad” (448). Pero con esto la elevación sobre la particularidad pura es tomada sólo negativamente y es comprendida desde un principio como autonegación. Por consiguiente, la lucha, en la cual la valentía se evidencia, no es tampoco una lucha entre individuos, sino una guerra de los pueblos (Cfr. pp. 449 y ss.), aunque tampoco para éstos sea comprensible la acción guerrera de lo particular como valentía. El acto de sacrificarse por el pueblo sólo es cognoscible por medio del “dominio” de sus determinaciones, aunque no podamos advertir en qué medida este hecho apunta a la muerte de su adversario.

Para describir realmente la negación de la particularidad como consecuencia del desarrollo absoluto de la libertad de lo particular mismo, Hegel debe comenzar por el momento de la particularidad excluyente. Esta necesidad también resulta de su confrontación con el derecho natural individualista: en su forma extrema, en Hobbes se expresa la libertad de lo particular sin límites en su relación totalmente negativa con otros, en la lucha de todos contra todos por la vida y la muerte. Con su teoría de la lucha por el honor desde el *Sistema de la Eticidad* de 1802/1803, Hegel busca señalar que también esta absolutización de la libertad del individuo cae en la elevación de la particularidad.

II

El primer análisis de Hegel de la lucha entre los individuos por el honor se encuentra en el fragmento de los años 1802/1803, el cual, desde el trabajo editorial de Rosenkranz, lleva el título de *Sistema de la Eticidad*. En este trabajo —previsto en la crítica metódica del Artículo sobre el derecho natural— Hegel recoge también por primera vez la problemática del derecho natural moderno de modo más sistemático. Desde luego, no lo hace en relación con una deducción del derecho

de la naturaleza del hombre, sino con un sistema que abarca todas las formas de lo “práctico y las costumbres (*Sittlichen*)” (Hegel, 1978: 56). Al mismo tiempo, éste es una representación de lo absoluto en uno de los dos modos de aparecer del fenómeno que él nombra en el artículo sobre el derecho natural, a saber, el de la “naturaleza ética” (*Artículo...*, 433)¹⁹. El *Sistema de la eticidad* tiene tres partes, en las cuales, en medio de distintas formas de lucha son discutidas las formas de la lucha por el honor. Queremos tratar de esbozar rápidamente la función sistemática de esta parte.

Hegel ha sostenido en el Artículo sobre el derecho natural la tesis según la cual la eticidad absoluta constituye el ser uno (*Einssein*) de los individuos con el pueblo (Cfr. *Artículo...*, 481). Para que la eticidad absoluta se muestre en la experiencia, el primer estamento (el estamento de los libres) debe deshacerse de la “eticidad relativa” (454) del segundo estamento, en el cual el individuo es para sí su “propiedad y derecho” (457), su principio; y debe también acoger, al mismo tiempo, a este segundo estamento como su “cuerpo” efímero (Cfr. 459) en el todo del pueblo. La superación de la “naturaleza inorgánica” de la eticidad, de la mera relación de los individuos como “realidades subsistentes” (453) es realizada ahora en el *Sistema de la Eticidad* de otro modo: la “eticidad natural” que se basa en el “principio de la particularidad” (Cfr. Hegel, 1978: 38) en la primera parte del Sistema es desplegada para sí, y luego es superada en la segunda y tercera parte del sistema en el segundo modo de aparecer. Al mismo tiempo, esta superación debe cumplir una tarea, la cual ya había sido presentada por Hegel en su crítica a la filosofía de la reflexión en el texto de la *Diferencia*: debe probar la identidad de la conciencia empírica con la absoluta (Cfr. Hegel, 1978: 53). La conciencia empírica es aquí tomada de modo manifiesto como la conciencia del individuo, para el cual su “ser empírico” (Ibíd.) vale como fundamento de sus relaciones éticas.

El *Sistema de la Eticidad* describe cómo esta misma conciencia, ante todo, pasa de un proceso del devenir universal, indiferente, que en la primera parte de la “eticidad natural” conduce de la determinación completa del individuo, que está en el “sentimiento” totalmente “sumergido en lo particular” (10), a la relación neutral e indiferente (contra toda determinación) de los individuos entendidos como “personas”. Pero esta “máxima indiferencia de la particularidad” (33) todavía no puede ser elevada dentro de la eticidad natural a la categoría de principio, así como tampoco puede advenir plenamente a la conciencia. Ella sigue siendo todavía dependiente de la diferencia de la relación entre individuos determinados: o como

19 El otro modo de aparecer es la naturaleza “física” para el esbozo del sistema del artículo sobre el derecho natural (433).

mero “derecho formal sobre las determinaciones pendientes, como (indiferencia) opuesta”, o como “(indiferencia) intrínseca...bajo la intuición de la particularidad, la individualidad subsumida como tal” (35). Lo último que aparece es la familia, una relación entre personas en la cual la diferencia externa con la indiferencia “intrínseca” de las personas bosqueja la unidad posible más alta dentro de la eticidad natural.

La libertad del individuo es eximida completamente de toda determinación, ante todo, en la segunda parte del sistema, bajo el título de “Lo negativo o la libertad o el delito”. Por medio de esta exención, la eticidad natural es superada en un primer modo. Hegel diferencia en el *Sistema de la Eticidad*, como ya se indicó, dos distintos modos de superación (*Aufhebung*): uno “negativo” y uno “absoluto y positivo” (38). La segunda parte describe la superación negativa, en la cual todas las relaciones de la eticidad natural son negadas por medio de la libertad ilimitada del individuo, pero sin que sus determinaciones sean “unidas en un (grado) más alto con su opuesto” (39). En la tercera parte se presenta esto como la descripción de la eticidad absoluta como totalidad absoluta de lo particular y de lo universal, como “ser—uno absoluto” de los individuos y del pueblo. La función de la segunda parte es, por tanto, la superación de la eticidad natural y de su principio de la particularidad. Pero esta superación debe permanecer todavía incompleta: ella aún no puede mostrarla a la conciencia empírica de los individuos sujetos a relaciones e instituciones como determinaciones de la eticidad absoluta de un pueblo, sino que, para ellos sólo la tarea ilimitada de todas las relaciones abstrayentes se opone al individuo destructivo. Por medio de esto sólo son eliminadas las referencias a la eticidad natural y son rechazadas las referencias libradas a su “determinación original” (40). Así, puede ser superado por lo positivo la eticidad natural si ésta es unida con lo “negativo” (la libertad ilimitada) en la eticidad absoluta.

El despliegue de la eticidad natural en la primera parte del *Sistema de la Eticidad* abarca tres estratos (*Stufe*) o “potencias”, para las cuales en la segunda parte corresponde respectivamente una potencia negativa para cada una²⁰. La lucha tiene ahora su lugar en la segunda y tercera potencia negativa: en aquélla la lucha resultante de la violación de la propiedad, en ésta la propia lucha por el honor. Además Hegel discute la necesidad de la lucha ya en la introducción de la segunda parte, en la relación que plantea el crimen con la “justicia vengativa” (41)

20 Hegel formula esta tripartición por medio del método de la subsunción recíproca de la intuición y del concepto utilizado en todo en sistema (Cfr. Kimmerle, 1970: 215). Esto no es sólo resultado de la parte principal de su sistema —en la primera la intuición es subsumida bajo el concepto, en la segunda el concepto bajo la intuición, en la tercera son reconocidas ambas como indiferentes— sino también de la división de las partes del sistema mismo.

(*rächender Gerechtigkeit*). Como en el *Espíritu del cristianismo*, aquí también la lucha representa una posibilidad de reconciliación del crimen, puesto que ha habido un cambio fundamental. La lucha es ahora necesaria, porque la mera “transformación ideal” del criminal por medio de la conciencia (*Gewissen*) (la conciencia (*Bewusstsein*) de que en el crimen el criminal se ha ofendido a sí mismo) no es suficiente, sino que es “algo incompleto e interior”, lo cual debe producir una transformación real por medio de la justicia vengativa. Del lado del delincuente se declara la búsqueda de un enemigo exterior —Hegel habla de la provocación de un ataque— por medio del hecho de que él pueda defender la “totalidad” de su vida contra una negación exterior en la reacción a tal ataque. Frente a la totalidad de su vida existe la conciencia misma sólo como una “determinación”. Por consiguiente, el criminal puede, bajo “peligro de muerte”, representarse como totalidad y alcanzar la reconciliación; pero el triunfo posible en la lucha refuerza sólo la mala conciencia y el “miedo”, y conducirá en la próxima lucha a la “debilidad” y a la “realidad de la justicia vengativa” (42). Es ostensible que el peligro de muerte, el cual manifiesta en el Artículo sobre el derecho natural la superación del individuo y de su ser-uno con el pueblo, está pensado ahora como posibilidad de representación de lo particular mismo como totalidad. Observaremos si esto se confirma en las discusiones acerca de la lucha en la segunda y tercera potencia de la segunda parte del “Sistema”.

En la segunda potencia, la forma negada de la eticidad natural constituye el reconocimiento recíproco de los individuos como propietarios, cuyo equivalente negativo son los robos y los despojos, y cuyo desquite es el “sometimiento” (*Bezwingung*). Estas actividades no se dirigen aún directamente a la “personalidad total” (46), sino a sus posibles relaciones con el objeto. Desde luego, esta relación es ya “indiferente”: ser propietario es una relación independiente tanto de las determinaciones del objeto como de las del individuo determinado. Por este motivo, esta relación puede ser entendida como una posibilidad de que todos los particulares sean pensados y reconocidos por todos. Pero el hecho de que la violación de la propiedad en esta potencia necesite de una “violación individual” tiene todavía un fundamento diferente: Hegel ha desarrollado en la primera parte a la propiedad y al derecho como formas de la eticidad natural sin referencia al Estado, y sin concebir al reconocimiento de la propiedad como un contrato social o como un contrato estatal (*Staatsvertrag*). Que se trata de esto y, en consecuencia, también de la violación de este derecho en cierto modo alrededor de un estado de naturaleza preestatal, resulta claramente del siguiente indicio de Hegel: la relación reconocida de los propietarios del objeto “todavía no tiene en una misma universalidad su realidad y apoyo, sino que la tiene sólo en la determinación de la persona” (45). Si así fuera, luego se fundamentaría el ser reconocido de la persona como propietaria

sólo sobre relaciones fácticas reconocidas y reales con los objetos, y la negación a tal propietario real pondría a la persona como tal en cuestión. Pero quien sufre el robo o el despojo tampoco puede exigir, en la condición preestatal, algún tipo de instancia de reestablecimiento de su derecho, sino que debe reestablecer el reconocimiento de su persona por medio de una “subsunción invertida”. Así, se llega a la lucha, “se compite persona a persona y el dominado deviene esclavo del otro” (Ibíd.). Naturalmente, la relación entre amo y esclavo no se origina sólo en esta lucha. Esto ya había sido desarrollado por Hegel más bien una como forma de la eticidad natural. Esta relación es, en el *Sistema de la Eticidad*, la relación natural entre los individuos por antonomasia: “donde está la mayoría de los individuos, está la relación misma; y esta relación es el vínculo entre amo y esclavo, el cual directamente es el concepto mismo de esta relación” (34). El único fundamento para esta relación es la conexión variable en las determinaciones naturales, “la fuerza más grande o la debilidad no es otra cosa más que algo comprendido en una diferencia, determinado y fijado sobre algún modo, luego de lo cual lo otro no existe sin más, sino que es libre” (33). Quien puede elevarse sólo incompletamente sobre sus determinaciones debe someterse a aquél que se desprende de todas éstas y puede doblegar el poder de la “indiferencia” libre de su persona.

Por consiguiente, el vínculo entre amo y esclavo no puede originarse exclusivamente en la lucha sino que, más bien se muestra en ella, en el tipo de relación que existe entre determinación e indiferencia que “se dirige a cada individuo” (45-46). En efecto, se señala esto ya del siguiente modo: quien es despojado se relaciona con esta negación de una determinación de su persona como total y así, por tanto, esta determinación se sabe en cierto modo como manifestación de su “totalidad”, de su “personalidad total”. De esta manera, él existe para el agresor (quien se encuentra dirigido sólo a una particularidad) en tanto que se pone (se piensa) a sí mismo “como determinabilidad” (*Besonderheit*) (46). La reflexión de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* que indica que poner en riesgo la vida alcanza la supremacía sobre aquél de cuya vida depende está aquí prefigurada en la interpretación de que ella no es capaz de referirse como totalidad a la ofensa que “apunta a la totalidad de la personalidad”, “produciendo las cosas a partir de su personalidad total”; la supremacía sobre el agresor concentrado debe conservarse en una cosa especial (*eine besondere Sache*)²¹.

En esta segunda potencia, la lucha no está motivada de modo manifiesto en la aspiración al reconocimiento de la completa personalidad; la lucha sólo descubre aquello que es absolutamente propio de los luchadores en tal situación,

21 Evidentemente hay aquí una conexión entre este argumento y el debate aristotélico en torno a la esclavitud (Cfr. Aristóteles, *Política*, 1255^a 13-65).

contemplándose a sí misma como personalidad. Además, no hay relación alguna que determine o transforme a los luchadores mismos. En primer lugar, en la tercera potencia de la eticidad negativa se llega a la “lucha de la persona total contra las personas totales”, a la lucha por el “honor” (47). Tampoco aquí, desde luego, la aspiración al reconocimiento puede ser un motivo de lucha: el reconocimiento ya fue alcanzado en la eticidad natural. La potencia negada en la lucha por el honor constituye el reconocimiento mutuo entre los individuos como personas, como “entidades libres”. Ahora ella es negada, porque en la libertad de esta entidad también yace la “posibilidad del no reconocer (*Nichtanerkennens*)” (33). Para superar la eticidad natural en lo absoluto, debe ser representada esta posibilidad como una potencia negativa. Por tanto, la lucha por el honor se origina en una violación del reconocimiento por medio de una acción, la cual —aun cuando ella sólo puede dirigirse como determinada contra una “particularidad de la persona”— está referida desde un principio y de cualquier forma a la totalidad de la persona. Pues, por medio del honor deviene “lo particular a una totalidad y a lo personal (*Persönlichen*)” (47). De este modo, lentamente el “motivo” alcanza la ausencia completa de significado: él existe “no en sí”, y por esto puede ofrecer sin límite muchos motivos. Por ende, el honor es la capacidad del individuo de no ver aisladas ninguna de sus determinaciones, sino de referir todo a la totalidad de su propia persona, la cual es independiente de cada determinación particular. Así, la conciencia consiste en valer para otro como totalidad. En la lucha por el honor ya no se trata más del alegato de un derecho: “en cuanto la lucha se ha efectuado, la justicia está de ambos (lados)” (Ibíd.). El derecho es todavía aquí una determinabilidad contra la totalidad que se basa en el juego de la personalidad. Pero en esta lucha están superadas todas las relaciones especiales, y su resultado tampoco puede sostenerse, asimismo, en la producción de tales relaciones ni, por tanto, en la limitación de la libertad infinita en el derecho, sino sólo en la completa “pérdida de la personalidad por medio de la esclavitud o de la muerte” (46). La muerte no se muestra aquí como una contradicción, como en las ulteriores versiones de la lucha por el reconocimiento, sino que es el resultado consecuente de una lucha entre puras indiferencias y una posibilidad positiva: afirmar la libertad (Cfr. 47). Por tanto, esta apreciación de la muerte señala que la lucha por el honor todavía no está en condiciones de pergeñar la unidad de los individuos en un grado más alto de eticidad. Veremos si tal grado, en la forma más alta de la lucha (analizada por Hegel en esta potencia de la eticidad negativa) es el caso: la lucha de los individuos no por el propio honor sino por el de la familia.

La familia es, para el *Sistema de la Eticidad*, como ya se indicó, la potencia más alta de la eticidad natural. Ella describe una totalidad en la que todas las relaciones naturales de los individuos —incluso señorío y esclavitud— constituyen

una unidad, cuyo fundamento determinante es el reconocimiento recíproco como personas libres. La potencia negativa correspondiente a la potencia más alta de la eticidad natural no es ahora una negación de este reconocimiento dentro de la familia, sino una lucha entre familias provocada por medio de la ofensa contra un “miembro” de la familia y la venganza respecto de ella. En la conciencia del honor del todo, frente a lo cual el individuo sólo es una “abstracción” (50), se muestra ya en verdad como espíritu de un todo, la superación definitiva de la eticidad como una relación entre los individuos en favor de la eticidad absoluta. Si en ésta, para Hegel, “lo individual no (existe), sino que actúa el espíritu universal absoluto en él” (53), entonces la venganza existe respecto del honor agraviado de la familia, en cuya realización lo particular no actúa como individuo, sino como “momento de un todo” (50), evidentemente, del estado previo decisivo. Esto se da, ante todo, porque aquí (más allá de la familia entendida como potencia de la eticidad natural) este todo es experimentado como la negación del individuo que se sustenta a través de la “pérdida” de un miembro. Por tanto, queda relacionado todavía el todo de la familia a una conexión natural entre individuos. Como miembro de un “Espíritu Absoluto universal” el individuo, en primer lugar, actúa en la lucha por el pueblo. En torno a esto, Hegel se desplaza inmediatamente de la lucha por el honor de la familia a la guerra entre pueblos —a pesar de que esto ya está realmente presente en la segunda parte del *Sistema de la Eticidad* (Cfr. 59). Pues en esta guerra la negación de la eticidad natural misma se halla superada: el crimen y la resultante “mala conciencia” están reconciliados, mientras que la negación del reconocimiento del otro como “momento del todo” (50) (*Sache des Ganzen*) está consciente, “desaparecida... ante el aspecto del Derecho” (51). La reconciliación es aquí decisiva y no sólo pasajera (Cfr. 42) como en el peligro de muerte (v. s., 14) porque la totalidad, en la cual la conciencia se supera, ya no es más la del individuo sino la totalidad absoluta del pueblo.

Sin embargo, para la superación del principio de individualidad, la lucha por el honor de la familia en el *Sistema de la Eticidad* tiene un significado decisivo, puesto que el perfeccionamiento de la teoría de la lucha en los escritos de Jena no se funda en aquél, sino en la lucha por el honor de la persona. Por esto, ambas formas de lucha muestran ahora tener poco en común con la teoría hobbesiana de la lucha de todos contra todos. A través del derecho que niega por medio del impulso vano desencadenado y del riesgo aceptado de la vida conciente es manifiesto que, en el *Sistema de la Eticidad*, la lucha es más bien un duelo exigido por medio del concepto de honor noble o caballeresco, orientado como en la lucha hobbesiana por la autoconservación y por el poder. No obstante, ya en el *Sistema de la Eticidad* la teoría hegeliana de la lucha aparece asociada a Hobbes en un sentido

fundamental, pues para Hegel —como para Hobbes— en la lucha se manifiesta la libertad radical del individuo de todas las sujeciones, las cuales representan para él las instituciones de la eticidad natural. Esta negación de la eticidad natural y de la unidad de los individuos en el derecho y en la familia es necesaria para mostrar la individualidad como totalidad. Ella finaliza el desarrollo de la conciencia de la libertad individual, porque sólo en la lucha por el honor la libertad de la persona de abstraerse de todas las determinaciones es realizable y experimentable. Esto significa que Hegel, efectivamente, en la segunda parte del *Sistema de la Eticidad* —en su descripción de las diferentes formas de lucha, ante todo del duelo por el honor de los particulares— no discute con la lucha hobbesiana de todos contra todos, pero sí con la teoría del estado de naturaleza hobbesiano; con la tesis ya confrontada de que la libertad originaria de los individuos, el derecho de todos a todo, se expresa en la lucha. Pero al mismo tiempo (y con esto Hegel vuelve absolutamente al concepto de la lucha en contra de Hobbes y del derecho natural individual) la lucha es la superación de la eticidad basada en el principio de la particularidad, en la conciencia empírica.

Este giro hacia Hobbes se muestra ya en la interpretación hegeliana del honor: mientras que Hobbes (Hobbes, 1651: 2 y ss.) ve el honor al servicio de la autoconservación —aún cuando éste pueda comprometer a ésta—; para Hegel aquél se halla, desde un principio, en oposición a ésta. El honor es la capacidad del individuo de infringir (*überschreiten*) la esfera del derecho y de la autoconservación. La lucha por el honor —para la cual, en el Artículo sobre el derecho natural, la valentía no era suficiente— cumple la función de determinar (*bringen zu*) al individuo respecto de la conciencia y de la representación de su “particularidad pura”. Por tanto, esta conciencia y la identidad de la particularidad con lo universal, del ser uno con el pueblo están dispersas todavía en diferentes formas de lucha: en el duelo por el honor personal aparece la elevación hacia la libertad pura, mientras que en la lucha por el honor de la familia y finalmente, por el pueblo, la superación de la individualidad se da en favor del todo. En contraste con la concepción del derecho natural de Hobbes, la lucha no es superada para Hegel por medio del derecho y por el Estado que lo garantiza. En la conciencia del derecho, ella supera —más bien— la fijación puesta de los individuos como en sus particularidades absolutas, y alza al individuo sobre el grado realizable de la eticidad absoluta en el pueblo y en el Estado. Con esto adquiere la lucha un sentido positivo respecto del Estado y no como en Hobbes uno negativo. ¿Significa esto que el Estado en el *Sistema de la Eticidad* no posee la función de ofrecerse como una garantía del derecho?

Dirijamos todavía una mirada a la relación entre la lucha, el derecho y el Estado en la tercera parte de el *Sistema de la Eticidad*. Ella contiene, ante todo, una teoría de los estamentos que coincide en gran parte con la del Artículo sobre el

derecho natural en relación a lo concebido por Platón. En ella aparece el derecho como forma de organización y —en tanto producto jurídico— como expresión del segundo estamento, el estamento de la posesión y de la adquisición. En tanto que en este estamento el individuo vale como absoluto, el derecho en sí mismo es una mera relación de comprensión (Cfr. 61), y de ningún modo pertenece a la eticidad absoluta. Sólo el primer estamento, el “absoluto”, tiene la eticidad absoluta “como su principio” (63): ella se muestra como la valentía en la lucha por el sostenimiento y el “honor nacional” (60) del Estado, respecto del cual el individuo “se expone al peligro de muerte” (58). No obstante, la protección del individuo y de su derecho juega un rol en el Estado, pero ésta sólo pertenece a la eticidad absoluta en la medida en que el individuo vale como miembro del pueblo.

Hegel trata la “administración de justicia” en el segundo párrafo de la tercera parte, el cual tiene por objeto al gobierno y a sus diferentes poderes. Mientras que la “administración de justicia civil” (*bürgerliche Rechtspflege*) (89) para el gobierno tiene un significado secundario —en lo que concierne a ella, podría “abandonarse ella misma...al segundo y al tercer estamento” (88)—, “la penosa administración de justicia” es una tarea absolutamente importante. Asimismo, para ella no se trata de la particularidad como tal, sino de la “negación implicada de la universalidad” (89) supuesta en la negación del reconocimiento. Pero el grado más alto de la relación del Estado con el derecho y la falta de derecho es nuevamente la guerra, en la cual el pueblo mismo deviene “criminal”, sacrificando la vida y las posesiones de sus miembros (Ibíd.). Lejos de encontrar la esencia del Estado en la protección de la vida de los individuos y, en consecuencia, también de reconocer (*einräumen*) al individuo la preferencia de la autoconservación de todas las otras posesiones en el caso de la guerra como lo ha hecho Hobbes, Hegel determina la eticidad más alta de lo particular más bien como valentía, la cual se hace visible en la guerra, la “prueba de lo verdadero de lo particular”, y de modo extremo en el autosacrificio²². Por el contrario, para Hegel la lucha por el honor entre individuos del mismo pueblo pertenece también a un estado de naturaleza preestatal; en el Estado la defensa del honor y la venganza “es asumida por el pueblo mismo” (67). Pero para otros como Hobbes, la lucha no es la manifestación de la falta de la eticidad absoluta de esta condición, sino un momento importante de la evolución de eticidad inmanente de esta situación misma. Así, en la lucha el individuo no experimenta su completa soledad y exposición radical, por lo cual la comprensión

22 En la comunicación de Rosenkranz sobre la proyección del *Sistema de la Eticidad*, él entiende que Hegel ha considerado la filosofía como “complemento de la guerra” para quienes la “humillación consiste en no estar muertos” (Cfr. Hoffmeister, 1936: 314).

puede conducir al establecimiento de un sistema universal de protección de la vida. Más bien se enfrenta a la libertad de su propia vida, reconociéndose como momento del Espíritu absoluto.

III

Los manuscritos de Hoffmeister, editados como *Jenaer Realphilosophie I* representan en verdad, para la concepción del editor moderno, fragmentos de un bosquejo para un sistema completo (Kimmerle, 1967: 157), (deben por esto ser señalados en lo sucesivo como “Bosquejo de Sistema de 1803/04”), (Ibíd.: 256 y *passim*). La apreciación de estos textos, comprendidos dentro de la filosofía práctica —respecto de los cuales no hay una única lectura, si ellos deben ser interpretados como un bosquejo para una Filosofía del Espíritu en sentido tardío o todavía como una parte de un sistema de la eticidad— se halla dificultada (Cfr. Horstmann, 1972: 113 y ss.) debido al carácter fragmentario y la controvertida división del escrito²³. Sin embargo, es claro que en lugar de la doble superación de una eticidad que se basa en el principio de la individualidad, está presentado un proceso de despliegue de la conciencia en tres potencias —lenguaje, instrumento y familia—, junto al cual el fin se presenta a la conciencia como espíritu y conoce sus potencias mismas como “existentes en un pueblo” (235)²⁴. Dentro de este proceso la lucha tiene su lugar en la tercera potencia; aquí se toma la conciencia como totalidad y se supera como individuo en el intento mismo de ser reconocida por otras totalidades. La diferencia manifiesta con el *Sistema de la Eticidad* en cuanto a la lucha radica en que en el Bosquejo de Sistema de 1803/04 Hegel ya no polemiza con formas diferentes de lucha entendidas como formas del “delito”, sino que parte de una forma en particular, la lucha por la vida y la muerte, la cual es desde un principio una lucha por el reconocimiento. Esto se sostiene en que aquí la lucha no ha negado las formas diferentes de la eticidad natural (derecho, reconocimiento, familia). El Bosquejo de Sistema de 1803/04 no conoce una “eticidad natural” ni una superación negativa en el delito. Las instituciones del derecho y de la esfera económica —valor, cambio, contrato, etc.— se encuentran aquí en el grado más alto de la eticidad²⁵ como formas del Espíritu de un pueblo.

23 En la nueva edición realizada por el Hegel—Archiv es omitido, por ejemplo, el título “Volkgeist” (Espíritu del pueblo), concepto con el cual Hoffmeister había titulado a una de las últimas partes de la tercera potencia de la diferente sección (agradezco este dato al Dr. Klaus Düsing, Bochum).

24 Los números de página se refieren a la edición de J. Hoffmeister de 1932, la cual lleva como título *Jenenser Realphilosophie I*.

25 Del grado más alto sólo puede hablarse, naturalmente, en vistas de los textos conservados, los cuales no presentan el debate de estamentos y gobierno.

Podemos observar una primera transformación significativa de la posición de Hegel respecto del derecho natural en el hecho de que, mientras que en el Artículo sobre el derecho natural y en el *Sistema de la Eticidad* —en consecuencia, en Platón y también en Rousseau—²⁶, la esfera económico—jurídica debía incluir y por tanto negar, con su superación, la eticidad que se basa en el principio de la individualidad; ahora, bajo la influencia de la economía nacional inglesa (Hegel se refiere expresamente a Adam Smith, 239), ella misma representa una forma de superación de la particularidad en la universalidad de un pueblo, presuponiendo ya la autosuperación de la individualidad en la lucha por el reconocimiento. Por este medio se invierte la relación entre la lucha y el reconocimiento: la lucha ya no niega el reconocimiento, sino que lo tiene como fin. Ella pertenece al proceso mismo del reconocer; aún cuando éste pueda realizarse sólo por medio de la superación de la contradicción situada en la lucha por el reconocimiento. Si aquí debe observarse una aproximación a Hobbes en referencia al hecho de que ahora el derecho positivo entendido como limitación de la libertad ilimitada supera a la lucha, lo dejaremos en suspenso por el momento.

A pesar de las dificultades mencionadas, puede comprenderse la división de la Filosofía del Espíritu en los manuscritos de 1803/04 bajo el punto de vista de la elevación de la conciencia al Espíritu por medio de la superación del principio de la individualidad. Desde luego, en este texto Hegel parte de una conciencia abarcante, empírica y absoluta del concepto de conciencia incluyente (*einschliessend*). Por tanto, debe primero determinarse el concepto de la conciencia individual en la primera potencia, la cual abarca la evolución de la conciencia teórica. Esto muestra que la conciencia teórica, considerada en su grado más alto —la comprensión, es decir, la racionalidad formal (Cfr. 217)—, tiene el poder “de abstraerse del todo absoluto” y de “reflejarse en lo absoluto en sí” (pp. 218, o sea, pp. 216). Así, la conciencia entendida como “punto simple y absoluto” (218) es la conciencia individual. Se encuentra como “particular” en oposición al todo, a la “totalidad de ser” (216). Esta particularidad debe ser superada en la evolución de las potencias de la conciencia práctica, de la “relación absoluta opuesta” (219). El “Espíritu debe mostrarse como universal, superando las particularidades” (218). Esto sucede, ante todo, en la potencia del instrumento (*Werkzeug*), en la cual la conciencia individual supera su oposición al “objeto”. El instrumento no sólo es una existencia exterior a la conciencia, una unidad de lo activo y lo pasivo, del trabajar y de lo trabajado, sino también una “universalidad existente” en la cual “el trabajo tiene su lugar” (221). Pero el instrumento no es todavía una superación definitiva de la individualidad: la

26 Uno puede pensar en la necesidad de superación del *amour propre*, el cual domina la esfera de la propiedad y de la adquisición por medio del *amour pour la patrie* y la *vertu* en Rousseau.

“oposición” está superada “hacia fuera”; así la conciencia es “desintegrada” “en sí misma” (198) en una diferencia de los individuos concientes, la cual aparece, ante todo, como una “diferencia de género” (*Geschlechtsdifferenz*).

En la tercera potencia de la conciencia, la familia aparece ahora junto a la superación de esta diferencia de los individuos, al mismo tiempo que lo hace la individualidad misma. Pero esta superación presupone, como en el *Sistema de la Eticidad*, que el individuo se eleva a la “totalidad de la particularidad”. Ahora el término “totalidad” significa no sólo indiferencia, sino también unidad de sí mismo y de lo otro. El hecho de que la conciencia individual se muestre en la familia como totalidad quiere decir, ante todo, que deviene para sí misma (*für sich selbst*) en lo otro. Esto se presenta (entre otros lugares) en la educación: los padres intuyen en el niño su propia conciencia como “naciente” en un otro (Cfr. 223 y ss.). En este acontecimiento la conciencia está “puesta ella misma en otro” (Ibíd.), pero a tal punto que no se pierde en este ser otro, sino que se “intuye en lo otro mismo” (225). Conocer la otra conciencia no como algo opuesto, sino conocerse en ella en sí significa aquí ser la totalidad. Pero en la familia, esto mismo todavía no puede alcanzar a la conciencia: “Es absolutamente necesario que la totalidad, que ha alcanzado la conciencia en la familia, se reconozca como sí misma en otra totalidad de la conciencia” (Ibíd.). Éste es, precisamente, el punto de partida de la lucha por el reconocimiento.

El intuirse—en—el—otro en la familia no ha superado todavía la diferencia de la conciencia, es decir, la relación práctica y oponente de lo particular: cada (individuo) es “para el otro directamente un particular absoluto” (225). El proceso en el cual la totalidad de la particularidad se intuye en el otro puede también ser producido, por tanto, sólo a través de una actividad oponente y excluyente. El “punto excluyente” se ha extendido hacia la totalidad, pero permaneciendo excluyente. Por consiguiente, es válido excluir al otro de mi totalidad e intuir esta exclusión en él. Esto es lo que ocurre en la lucha por el honor. Mi conciencia es ofendida en algún aspecto de la “particularidad de su posesión (*Besitz*) y de su ser” (226); así esto debe mostrar que esta exterioridad “ha perdido su opuesto contra mí” (227) y asimismo, que yo lo excluyo al otro. Por tanto, la violación o la ofensa nuevamente es aquí necesaria para mostrar mi totalidad en la defensa (o en el contraataque).

Pero Hegel vincula también aquí la lucha por el honor con la violación de la propiedad: “en sus posesiones, todos deben ser perturbados con especial necesidad” (227). El fundamento para esto (y aquí se señala claramente el enlace del derecho natural en el estado de naturaleza) yace en que, para Hegel, la posesión de un particular —quien aún no ha devenido universal a través del acto de ser reconocido

en un pueblo (Cfr. 240)— es ahora contradictoria en sí, mientras que en el *Sistema de la Eticidad* ésta pasaba por ser una forma de la eticidad preestatal natural. En esta fundamentación de la lucha a través de la contradictoriedad de la propiedad en el estado de naturaleza queda abierto si la violación de la propiedad por el honor es exigida por la prueba de la totalidad de la particularidad, o sólo se halla implicada en la lucha por el honor. ¿La pretensión (*Anspruch*) de totalidad significa una pretensión a la “totalidad de ser” (217) y con esto también a la posesión del otro? A mi parecer, no hay apoyo en el texto hegeliano para tal interpretación. Pero la totalidad de lo particular tampoco tiene límites en los demás. Éstos no pueden todavía respetar su pretensión, porque no han sido reconocidos todavía siquiera como portadores de su propia conciencia idéntica. La libertad de incluir algo en mi totalidad y de excluirla de los otros es tan ilimitada como la negación del reconocimiento en el *Sistema de la Eticidad*. La exterioridad admitida en la totalidad de la conciencia está completamente indeterminada. Únicamente es decisivo el hecho de que esta totalidad sea demostrada en la relación práctica y oponente con los otros, incluso por medio de esta exclusión. Para esto (lo cual está presente en la violación de la propiedad) es necesario que ambos pongan la totalidad de su conciencia en el mismo objeto. Que este objeto no sea exterior sino esencial para cada uno y que su relación con él sea “inmediata e infinita” sólo puede ser evidenciado a partir de que todos los momentos de su totalidad —y esto incluye también a su vida— sean equivalentes a éste. En la medida en que cada “existencia” (229) total suya pende de esta particularidad, aquélla puede ser excluida de ésta únicamente bajo la pérdida de su vida. Puesto que esta exclusión es necesaria para ambos en la prueba de su totalidad, arriesgando su vida, cada uno “se dirige a la muerte del otro” (228). Sólo en la lucha por la vida y la muerte cada uno puede llegar a reconocer al otro, siempre y cuando éste sea “racional” (229). Cuando uno no renuncia a la prueba de su racionalidad y deviene “esclavo del otro”²⁷, la lucha debe terminar, por una parte, con la “negación de la muerte” (229). Pero porque ahora cada uno intuye su totalidad en la conciencia del otro, y quiere ver reconocida su exclusión por el otro, la lucha por el reconocimiento se muestra contradictoria en este desenlace. La “contradicción absoluta” (230) radica en que, para que la totalidad de la particularidad de cada uno se presente como válida frente a otra conciencia opuesta, o debe superar su propia particularidad o debe superar la conciencia de aquél que lo debe reconocer. En la “realización” de mi totalidad como reconocida por otro “me supero a mí mismo como totalidad de la particularidad” (229). Pero, a pesar de esta contradicción, la

27 Hegel ve aquí la relación amo—esclavo, pero todavía no como posibilidad de un reconocimiento unilateral. Quien “supera el conflicto ante la muerte” no se ha “mostrado como totalidad ni ha reconocido (*erkannt*) al otro como tal” (229).

lucha sigue siendo necesaria para la evolución de la conciencia porque la conduce a una “reflexión de sí misma en sí misma” (230). Tanto aquí como más tarde en la *Fenomenología del Espíritu*, “reflexión” (*Reflexion*) significa no sólo el devenir de la conciencia (*Bewustwerdung*) sino también la transformación de la forma anterior a ésta. Pues la conciencia de la particularidad experimenta que la particularidad “produce lo opuesto de sí, dándose” (Ibíd.) (*das Gegenteil dessen tut, worauf sie geht*). En lugar de realizarse la autoafirmación proyectada, se supera la totalidad de la particularidad misma. Ella puede intuirse en otra conciencia sólo como totalidad, es decir, se sabe reconocida por medio de la superación de su particularidad como “conciencia universal” (Ibíd.) (*allgemeines Bewusstsein*). En ausencia del grado intermedio de la lucha por algo ubicado por encima del individuo, que lo abarca como momento de la totalidad como en el *Sistema de la Eticidad*, la conciencia del individuo se supera en el Bosquejo de Sistema de 1803/1804 a través de la lucha por la vida y la muerte, y por la “reflexión” resultante del Espíritu Absoluto: “Este ser del ser superado (*Sein des Aufgehobenseins*) de la totalidad particular es la totalidad como universalidad absoluta, como Espíritu Absoluto” (Ibíd.). En el Espíritu Absoluto la conciencia de la particularidad está superada e incluso reconocida, siendo en ambos casos “exactamente lo mismo” (230) (*unmittelbar eins und dasselbe*). La conciencia particular se sabe no sólo como particularidad existente, sino más bien como “meramente posible” (231), como una particularidad “que ya ha renunciado” y que se sacrifica como individuo y como familia por el todo, es decir, por el pueblo (Ibíd.). El reconocimiento de esta renuncia, de esta disposición a la muerte por el pueblo a través de los otros, supera la particularidad al mismo tiempo y le proporciona una nueva “existencia” en la “conciencia absoluta” de un pueblo: “ser reconocida (la conciencia) es su existencia y esto se da en esta existencia sólo como algo superado” (232)²⁸.

Por consiguiente, el reconocimiento, en primer lugar, es posible cuando ya no es concebido como honor del individuo ni pretendido en la lucha sino que, por el contrario, éste se sabe como miembro de un pueblo. De todos modos, la lucha es ahora el primer paso en el camino del reconocimiento, y ya no es su negación, como lo era en el *Sistema de la Eticidad*. El concepto de reconocimiento, tomado de Fichte, significaba ya en los *Fundamentos del derecho natural* de este autor el origen de una conciencia común a través de una individualización recíproca mediada por quienes se reconocen mutuamente²⁹. El hecho de que Hegel aduzca la lucha en este

28 El momento de la exclusión está también contenido en esta existencia más elevada; para cada uno el ser superado del otro está concientizado (Cfr. 231).

29 El autor quisiera discutir el concepto del reconocimiento en Fichte y en el joven Hegel en el marco de un trabajo más amplio.

proceso —a través del cual, en el fondo, la lucha por el honor deviene en la lucha por el reconocimiento— significa dos cosas: por una parte, que él intensifica el proceso de integración por medio de la disociación (a fin de caracterizar en un eslogan el movimiento del reconocer en Fichte y en el *Sistema de la Eticidad*) a partir de una radicalización del momento de la división y, asimismo, que el reconocimiento puede realizarse por medio de la superación de una contradicción inmanente. Pero, por otra parte, esto también significa que la lucha ahora es concebida todavía de manera más clara como camino hacia la integración, esto es, hacia la superación positiva del principio de la particularidad en la eticidad absoluta. Mientras que en el *Sistema de la Eticidad* la lucha era una superación meramente negativa de este principio y debía devenir “indiferenciada” con la eticidad natural, sólo en la tercera parte del sistema (la eticidad absoluta), aquí la lucha misma es un momento de la superación positiva de la totalidad de la particularidad en la conciencia absoluta, en el proceso del reconocimiento. La lucha es aquí una efectiva transición al Espíritu Absoluto, en la medida en que éste provoca una reflexión (una inversión de la conciencia). Para concebir esta transición en la lucha misma, Hegel ya no necesita a la venganza familiar (*Familienrache*) como paso intermedio necesario tal como era desarrollado en el *Sistema de la Eticidad*, sino que en su nuevo lugar dentro de la evolución de la conciencia la lucha ya no puede conducir más a la autosuperación en favor de la familia. La lucha presupone a la familia, pero ya no puede ser subordinada a ella³⁰. El hecho de devenir conciente de la totalidad alcanzada en la familia (libertad de lo opuesto en la tarea excluyente de lo particular, esto es, en la lucha) eleva a ésta definitivamente sobre el grado de la familia. Esta totalidad excluyente ya no es más una correspondencia negativa de la eticidad de la familia —la cual tendría, por tanto, a ésta como objeto— sino que contiene la ausencia de oposición alcanzada en ésta como su propio momento. Por tanto, la “totalidad de la particularidad” consiste en experimentarse a sí misma como momento de un todo sólo a través del acto de ser reconocida en el pueblo (su existencia posible en su reconocimiento universal).

Por consiguiente, si la lucha aparece ahora como último grado de una evolución necesaria de la conciencia individual y como consecuencia de las relaciones prácticas entre particulares por fuera del Espíritu del pueblo, queda claro entonces que Hegel ha aceptado en su teoría de la eticidad la tesis de que las relaciones entre los individuos en el estado de naturaleza conducen a la lucha de todos contra todos. Por cierto, la transformación de esta tesis se hace visible de un modo más claro que en el *Sistema de la Eticidad*. Si este fenómeno radica tanto para

30 En efecto, no podemos ver como H. Kimmerle (233) una “preforma” de la lucha en la familia sólo porque Hegel señale metafóricamente como “muerte” a la enajenación de la conciencia paternal en su ser otro, el niño, quien construye de esta “materia” su propia conciencia (233 y ss.).

Hegel como para Hobbes —por así decir— en la “naturaleza” de la conciencia y en su libertad ilimitada para ofenderse mutuamente y para conducirse “hacia la muerte” (229), entonces se muestra precisamente en este punto, para Hegel pero no para Hobbes, la determinación de la naturaleza del hombre, cuyos impulsos y pasiones se remontan finalmente a los movimientos corporales. La conciencia se ha mostrado más bien en la evolución de sus potencias teóricas y prácticas como “amo contra la naturaleza” (197) y “se ha constituido como para sí de la naturaleza del Espíritu desprendido” (Ibíd.). Este ser para sí se extiende en la familia y en la lucha por la totalidad, por la unidad de los opuestos. Por lo tanto, la lucha manifiesta la conciencia como “racional”, ya no en el sentido de la mera racionalidad formal como en el fin de la evolución teórica. La lucha debe ser entendida como manifestación de la razón dependiente de la naturaleza (en oposición a la teoría de Hobbes de la lucha), como conflicto entre los individuos que no se sirven de su razón. Esta interpretación positiva de la lucha se repite también —como hemos visto— en el vínculo entre la lucha y el movimiento del reconocimiento. A través suyo, la lucha, que era en el *Sistema de la Eticidad* todavía una “superación negativa” en sí misma “al menos... ética” (52), contiene ahora una función claramente eticizante (*versittlichende*). La lucha trae no sólo la libertad total del individuo a la conciencia, sino que muestra al mismo tiempo la necesidad de superar el principio de la individualidad en pos de esta conciencia misma. Así, la lucha provoca la reflexión decisiva en la cual el individuo puede experimentarse como momento de un pueblo.

A causa de que el derecho sólo es posible después de la lucha, entendida como precondition del reconocimiento, ésta se dirige ahora completamente hacia el lugar que el contrato ha ocupado en el derecho natural. Si Hegel fue o no conciente de esta relación con la teoría del contrato y con su limitación de la libertad individual, se demuestra en la siguiente nota marginal: “Ni composición, ni contrato (...) Lo particular no debe renunciar sólo a una parte de su libertad, sino que (debe hacerlo) completamente. Sólo su libertad particular es su sentido propio, su muerte” (232). Ahora bien, en el sentido mencionado el concepto de limitación de la libertad tampoco existe en la teoría del contrato de Hobbes —como quizá lo esté en Locke, Kant o Fichte—, dado que aquí, el individuo transfiere (a excepción de aspectos muy limitados del derecho de resistencia) todos sus derechos al soberano. Pero la diferencia fundamental de la concepción del Estado de Hegel y de Hobbes debe leerse claramente, pues, en la sustitución del contrato por la lucha a través de la lucha misma, y por medio de su reflexión provocada: el Estado no es para Hegel una obra de arte destinada a la protección recíproca de los individuos sino que es una “sustancia absoluta” (Ibíd.), en la cual los particulares sólo existen como momentos “ideales” y superados, y “se respetan como existentes para sí mismos” (233). El

Estado de Hobbes es un artefacto, un aparato artificial que se halla construido para la autoconservación de los individuos. Por el contrario, el Estado de Hegel es una “obra común” (*gemeinschaftliches Werk*) (Ibíd.) y a la vez una entidad autónoma, en cuyos momentos dependientes los individuos llegan a la eticidad absoluta. Pero para esto no alcanza la limitación de la libertad individual por medio de un contrato, sino que es necesaria la superación de los individuos como fines en sí mismos. Sin embargo, dicha superación sólo puede ser experimentada a través de la afirmación radical de ellos como una totalidad y como una superación positiva. Por esto, la lucha ya no puede estar de ningún modo al servicio de la autoconservación. Ella debe ser una lucha por el honor y debe intentar hacer conciente el riesgo de la vida. En efecto, para Hegel el honor exige una exclusión del otro en la aspiración a la plena exclusividad, pero al mismo tiempo es un intento por intuirse en el otro y por ser reconocido por él. El vínculo de la lucha con el movimiento del reconocimiento no da cuenta de una aproximación a Hobbes, sino que ilustra la diferencia de los puntos de partida de ambos autores.

IV

En los manuscritos de las lecciones de la Filosofía Real³¹ de los años 1805/06 la teoría de la lucha por el reconocimiento es tratada, en gran parte, de forma análoga a la realizada en uno de los manuscritos del Bosquejo de Sistema de 1803/04. Pero, al mismo tiempo, la lucha por el honor es nuevamente recuperada como forma del delito (aspecto que ya había sido concebido en el *Sistema de la Eticidad*). Esta nueva concepción de la lucha en diferentes formas, para las cuales corresponde una distinta función en la evolución del Espíritu, ¿tiene fundamentos en una diferenciación en la sistemática de la Filosofía del Espíritu? Toda comparación de la Filosofía Real con el Bosquejo de Sistema se halla obstaculizada a causa del carácter incompleto de éste último. El texto se interrumpe en el apartado sobre la posesión y la propiedad en el pueblo. Sólo se conserva un fragmento del final en el cual es tematizado el arte (Cfr. Hegel, 1932: 269). Ante todo, falta la teoría de los estamentos, la cual pertenece con seguridad a este bosquejo. Pero, de todos modos, es posible aferrar la independización de la esfera del derecho y de la economía en la Filosofía Real de 1805/06 a tal comparación, la cual, por cierto, no significa ninguna vuelta a la teoría de una eticidad natural preestatal. El sistema del “trabajo universal” (214) y sus instituciones —intercambio, contrato, etc.— construye con la relación entre

31 El hecho de que ahora los escritos tempranos de Hegel señalados como Filosofía Real II lleven el título de “Filosofía Real” es un resultado de los trabajos de edición del Hegel—Archiv (Cfr. Prefacio a la reimpresión de 1967, pp. V y ss.).

el delito, la pena y el Estado comprendido como poder público (“ley portadora de la autoridad” (*gewalthabend Gesetz*)) un grado del Espíritu que ya presupone la autosuperación de la conciencia individual en la lucha por el reconocimiento pero que, al mismo tiempo, se encuentra diferenciado de la autoformación del Espíritu en la Constitución (*Verfassung*) del Estado, es decir, está diferenciado de toda división estamental³² (el último apartado de la Filosofía del Espíritu lleva ahora el título de “Constitución” (*Konstitution*) (242). Este es el grado del “Espíritu real” (213). En éste ya existe una unidad entre las voluntades individuales, se alcanza el “ser reconocido” (Ibíd.) de todos en la voluntad general (*Allgemeinwillen*), pero en esta voluntad general existe lo particular como “voluntad determinada” y como “persona jurídica” (*rechtliche Person*) (239), siendo todavía objeto de la actividad de lo universal. La superación completa del individuo en la voluntad general presupone una nueva forma de lucha, en la cual el individuo se dirige contra lo universal mismo. En esto consiste la lucha entendida como delito, que para Hegel, es resultado de una ofensa del honor (el delincuente se siente ofendido en su honor por medio de la coacción). La unidad del individuo con el “Espíritu de un pueblo” (242) deviene posible únicamente por medio de la transformación del crimen (de su división de la voluntad particular y la voluntad general) en la pena y en la reconciliación.

Uno de los fundamentos para esta nueva sistemática —ya mencionado aquí al pasar— es la nueva instancia de confrontación de Hegel con la filosofía trascendental. Esta confrontación estaba caracterizada en el Bosquejo de Sistema de 1803/1804 por medio de la aparición de la conciencia como concepto central de la Filosofía del Espíritu. Ella se expresa ahora en el significado que la voluntad obtiene para la Filosofía del Espíritu. A partir de esta primera parte, la génesis de la voluntad general (racional) se representa como la unidad entre saber y querer, reflexión en sí y actividad hacia el exterior, la cual aparece en su forma inmediata como impulso. Esta problemática kantiano—fichteana es asociada al pensamiento de Rousseau de la voluntad general entendida como una síntesis de las voluntades particulares³³. La síntesis entre voluntad y saber en la primera parte de la Filosofía del Espíritu (la cual ha recibido de Hoffmeister ya, para la sistemática de la *Enciclopedia*, el título de “Espíritu Subjetivo”, mientras que los editores modernos escogen el título

32 Sin embargo, el arte, la religión y la ciencia también pertenecen a la “Constitución”. En ella el Espíritu produce un “mundo” puro y espiritual en el cual él se intuye a sí mismo.

33 No obstante, en el concepto de voluntad general no puede ser subestimada la inminente regresión a Rousseau. La primera existencia de la voluntad particular para Hegel es el sistema del trabajo y del lucro, pero para Rousseau, la esfera del lucro está dominada precisamente por el “amour propre”, el cual es un opuesto irreconciliable a la “volonté générale”.

plausible de “El Espíritu hacia su concepto”³⁴ es al mismo tiempo, por consiguiente, una síntesis entre voluntad particular y voluntad general. El grado decisivo en la autosuperación de la voluntad particular como totalidad contra otras totalidades y la transformación de esta autoafirmación en autosuperación es, nuevamente, la lucha por el reconocimiento. En la medida en que la totalidad de la voluntad particular es aquí nuevamente la unidad de la voluntad con su opuesto y, por tanto, el grado más alto de su libertad como particularidad, esta lucha es también la consecuencia más expresiva del estado de naturaleza entendido de este modo y, al mismo tiempo, es también su superación. No obstante, hay algunas diferencias entre la teoría de la lucha por el reconocimiento en la Filosofía Real de 1805/1806 y en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, las cuales ameritan una breve comparación.

Ante todo, en la Filosofía Real de 1805/06, la lucha parece ser, pues, un conflicto real entre familias, dado que Hegel comienza su discusión con estas palabras: “La familia como un todo se ha opuesto a otro todo cerrado en sí; o son individualidades plenas, libres frente a frente...” (205) ¿Esto significa que la lucha es una lucha entre familias o por la familia, algo parecido al sentido de la lucha por el honor familiar en el *Sistema de la Eticidad*? Por el contrario, se menciona no sólo la equiparación de Hegel de esta relación de las individualidades libres con el estado de naturaleza: “Esta relación es lo que es llamado habitualmente estado de naturaleza: el ser libre e indiferente de los individuos unos contra otros” (Ibíd.), sino que también se refiere al hecho de que tal relación, en la lucha, no se refiere a quienes luchan por la familia como a los particulares respecto del todo superior, sino al “ser para sí” de la voluntad como el “extremo de su particularidad” (211). En efecto, la conciencia sólo surge de tal particularidad en la lucha, la cual disuelve nuevamente la unidad inconciente de los individuos en el todo de la familia y pone a lo particular totalmente sobre sí mismo. La unidad de los individuos alcanzada en la familia es un “ser reconocido sin oposición de la voluntad” (209); ella es, a decir verdad, un reconocer-se (*Sich-Erkennen*) en otro, pero aún no como “voluntad libre” (Ibíd.). Contra esta unidad que se basa, en la familia, en la “autonegación” (Ibíd.) de los individuos en el amor, el momento de la autorreferencia excluyente debe ser presentado: únicamente luego deviene el “conocer” (*Erkennen*) en otro, en “reconocer” (*Anerkennen*) (212)³⁵. Desde luego, ante todo el individuo debe haberse

34 Agradezco aquí el amistoso comentario del Dr. R. P. Horstmann, Bochum. *Cfr.* en este sentido Nicolin, 1960: 356—374, v. 363.

35 Desde luego, este proceso ya comienza en la educación entendida como potencia más alta de la familia, en la cual los individuos se diferencian ya como “ser para sí” de la comunidad de la “sustancia espiritual” (204) y —en una nota al pie de Hegel— se enfrentan ya como “todo”. La educación es, por consiguiente, “una superación del amor”, aunque todavía no esté el individuo dirigido hacia ella sobre el extremo de su particularidad.

experimentado como miembro de una familia, como integrante de una “totalidad cerrada en sí” (205) y, al mismo tiempo, debe haber llegado en este todo a una unidad de opuestos entre el impulso (actividad hacia afuera) y la reflexión en sí —como reconocerse en otro en el amor— como de sí mismo y como objeto, en el devenir concreto del amor en la posesión familiar y en los niños. Por lo tanto, la familia es un todo de opuestos, cuyos momentos de la unidad misma son también opuestos, totalidades en el sentido del Bosquejo de Sistema de 1803/04 o “individualidades libres y plenas” (205).

Por tanto, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, en la Filosofía Real la lucha parte de la totalidad de los individuos alcanzada en la familia y existe como lucha entre los individuos en pos de esta totalidad. Pero esta totalidad existe todavía sin el “extremo” de la particularidad. En los individuos falta no sólo la conciencia de su totalidad, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, sino ante todo la “independencia” (209), una cualidad de la voluntad. Para conseguir esto, cada uno debe, en cierto modo, apartarse de la unidad con el otro. El “movimiento” de la lucha por el reconocimiento no comienza con el inconciente saberse en el otro sino, “en oposición (a esto), no saberse en él, sino más bien ver en el otro su ser para sí” (Ibíd.). Para esto no es necesaria la violación de la posesión (como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04) sino, más bien, basta con la toma de posesión, la cual debe ser aceptada de modo necesario por cada uno de los otros como la introducción de la exclusión entre objetos igualmente disponibles para todos. Porque “el hombre tiene el derecho a tomar en posesión lo que él pueda como individuo (...) esto está contenido en el concepto de sí mismo; por medio del cual él tiene el poder sobre todas las cosas” (207). En este derecho³⁶ y en este poder todos son perturbados por la necesaria toma de posesión de los demás. La posesión existe, por tanto, en un estado en el cual el poder sobre todo corresponde a cada particular (el estado de naturaleza), conformando necesariamente el origen del conflicto. No obstante, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, el conflicto constituye el momento mismo del movimiento del reconocer, en el cual el yo culmina por “ser este individuo” (206), y por reconocer su identidad con el otro en la voluntad general. La lucha entendida como movimiento del reconocer transforma la aprehensión natural de la posesión en una aprehensión legal, reconocida. En la relación entre los individuos libres yace la “necesidad” (205) de abandonar el estado de naturaleza. Por tanto, Hegel puede citar (como ya lo había hecho en su tesis de habilitación) la frase afirmativa de Hobbes

36 Desde luego, esto no alcanza al concepto de derecho, porque para la Filosofía Real no es posible la existencia (como para Kant y Fichte) del derecho en el estado de naturaleza. El sujeto de derecho posible es primero el puro yo (*Selbst*), el cual se disuelve en la lucha por su Dasein (véase nota 52) individual e inmediato y es reconocido como momento del “Espíritu Real”.

“exeundum e statu naturae” (205). Sin embargo, él piensa con esto algo diferente: el estado de naturaleza no sólo se compone de la lucha y debe ser abandonado por medio de su superación, sino que él mismo es superado (*überwunden*) por medio de la lucha, es decir, se elimina (*hebt sich auf*) en la lucha misma.

El hecho de que la lucha deba producir el reconocimiento de la posesión, su ser jurídico, ¿significa que ella ahora no es más una lucha por el honor, sino por el derecho de posesión? En efecto, el concepto de honor correspondiente a esta forma de lucha de ningún modo sería puesto en discusión³⁷; él sólo surge de la lucha entendida como delito. No obstante, el conflicto por la posesión en la lucha por el reconocimiento se transforma también en el conflicto por el honor. El “ofendido” (el primer poseedor) (210) por medio del contraataque no sólo sabe su posesión, su “Dasein”³⁸ (211) exteriorizado puesto en duda, sino que también “aparece su ser para sí como superado” (Ibíd.). Su posesión ha devenido expresión de sí mismo por medio de la “forma del trabajo o del hacer” (210) y permanece ahora negada como tal: el ataque era una “exclusión del saber” (*Ausschliessen des Wissens*) (Ibíd.). Por el contrario, no existe ninguna reparación necesaria de la posesión, sino que se da una “superación de la exclusión” (Ibíd.), la cual niega, por su parte, el yo del otro. Ya no se trata más de la posesión sino de la validez del yo, la cual debe ser presentada

37 Hegel vuelve retrospectivamente sobre esta lucha en una instancia ulterior (225).

38 Hemos tomado la decisión de no traducir el vocablo alemán “Dasein” por una razón fundamental. Las traducciones al español existentes hasta el momento de los escritos de Hegel, en diferentes oportunidades, han decidido volcar dicho término a nuestra lengua con diferentes vocablos con diversos fundamentos. En este sentido, en la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, R. Valls Plana decide traducir “Dasein” por “existencia” (minúsculas), término plausible para el vocablo alemán. Sin embargo, utiliza el mismo término “EXISTENCIA” (mayúsculas) para volcar el alemán “Existenz” a nuestra lengua. Luego, D. Negro Pavón utiliza “ser—ahí” traducir el término en el Artículo sobre el derecho natural. Por su parte, J. Ma. Ripalda, en la *Filosofía Real* segmenta el texto hegeliano y, de acuerdo con los pasajes del texto, traduce el término en cuestión con diferentes vocablos castellanos. De esta manera, utiliza en algunas ocasiones el sintagma “ser determinado”, mientras que en otras opta sencillamente por “existencia” (o “existente” para el término “daseiend”). Por último, sin ser exhaustivos, podemos mencionar la traducción de la *Ciencia de la Lógica* realizada por Augusta y Rodolfo Mondolfo, texto en el cual los traductores utilizan al menos tres opciones; “existencia”, “ser determinado” o, en ocasiones la fórmula “ser determinado o existencia”.

Valls Plana, como señala en la nota 262 de su traducción (v. nota 24), busca escapar a la traducción de “Dasein” por “ser—ahí” ya que, dicha locución, utilizada por J. Gaos para traducir el término en cuestión en su versión de *Ser y Tiempo* de Heidegger, introduciría más confusión al ya, de por sí, complejo vocablo alemán, dada la importante recepción que tiene esta traducción del texto heideggeriano en nuestro idioma.

A otros idiomas el presente vocablo ha sido traducido como “determinate being” (M. Petry); “esserci” (C. Cesa); o “être—la” (J. Labarrière). (N. de T.)

en oposición, como independiente de todo otro Dasein manifiesto, como aquello que “no permanece” (*nicht Bleibendes*) (211). La voluntad debe darse por aludida ante el otro no sólo como poder sobre las cosas, sino también como la disolución de ellas, como su ser para sí puro sobre sí misma; es decir, debe representarse como “absoluta” (Ibíd.). Pero una lucha en la cual se trata de la voluntad absoluta no es un conflicto por la posesión o por el derecho sino una lucha por el honor.

En efecto, uno podría preguntarse si en el propósito de la Filosofía Real de 1805/06 en torno a la lucha cada uno debe aspirar a la muerte del otro. Nadie quiere intuirse en el otro como algo superado, sino que quiere verse como “algo positivo”, y esto significa, al mismo tiempo, que uno quiere intuirse en este grado como la voluntad del otro yo excluyente y negador. Pero tal negación podría pensarse también como ofensa o sujeción, puesto que ya no se identifican todos totalmente con cada particularidad de su Dasein exteriorizado, sino que deben presentarse en oposición como desprendidos de lo exterior. Es necesaria la autorrepresentación de la voluntad como absoluta y “tal representar es la superación realizada del Dasein por medio de sí” (Ibíd.). Por tanto, la voluntad apunta en primer lugar hacia la negación del propio Dasein exteriorizado del individuo. Ella es el “suicidio” y “presenta” al Dasein sólo su dirección sobre la muerte del otro (Ibíd.). Por cierto, no necesita en absoluto de la lucha por esta consecuencia exterior. Hegel deja que se abra el desenlace de la lucha, aunque no hable de una transición en la relación entre amo y esclavo. Para el movimiento del reconocimiento es suficiente haber estado expuesto al peligro de la muerte, haber representado su yo puro y haber “visto al otro como yo puro” (212). Por medio de esto, la unidad de voluntad y saber (tanto como el vínculo entre voluntad particular y voluntad general) ya está alcanzada. La voluntad purificada de todas las particularidades del Dasein exteriorizado no sólo es general en el sentido de ser autónoma —como voluntad “reflejada en su pura unidad” (Ibíd.)— sino también en el sentido de la comunidad: los individuos, como puros yoes, se saben idénticos y anhelan la voluntad del otro como la suya misma. A partir de aquí, también la posesión puede ser reconocida y a la vez valer como jurídica. No sería aceptada a causa de las posesiones particulares de los demás, sino porque el Dasein exteriorizado vale como expresión de toda la voluntad común autoconciente, como “Dasein plenificado por la voluntad” (213 R)³⁹. El derecho sobre la posesión es la voluntad común sobre la existencia exterior del puro ser para sí. Por cierto, para elevarse a esta voluntad general el individuo sólo necesita —por decirlo así— poner su Dasein exteriorizado a disposición, pero no negar todavía la particularidad y la autorrelación (*Selbstbezogenheit*) de la “persona”. La voluntad sólo se relaciona consigo misma como ser para sí y para ella la realidad

39 “R” significa aquí y en lo siguiente “manuscrito de Hoffmeister”, con el agregado reproducido “al margen”.

(*Wirklichkeit*) vale no como otra cosa sino como el hecho de ser reconocida. Ésta es idéntica e inmediata a la voluntad general, la cual ya no existe más como el ser reconocido de la voluntad particular como pura y, al mismo tiempo, existente de modo exteriorizada. Así, en la primera forma de la voluntad general la “voluntad particular silenciosa” del individuo está también absolutamente “respetada” (239).

Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento ya no es más, evidentemente, la autosuperación de la particularidad en sentido amplio. Su resultado tampoco es la eticidad absoluta del Espíritu del pueblo, sino sólo la forma “inmediata” de la eticidad, el derecho. Esto no presupone, de modo manifiesto, una negación total de la absoluta libertad del individuo, sino una mera “limitación de la libertad” (212 R).

El hecho de que ahora Hegel interprete la idea de limitación de la libertad de modo positivo muestra la distancia existente entre la Filosofía Real de 1805/06 y el Artículo sobre el derecho natural, en el cual incluso ya había criticado agudamente esta concepción (Cfr. 476). El hecho de que la lucha pueda ser superada por medio de una limitación de la libertad (a través de la renuncia de una “parte” de la libertad) también había sido rechazado por Hegel en el Bosquejo de Sistema de 1803/04 (Cfr. 232). Por el contrario, la Filosofía Real de 1805/06 define al derecho (grado más alto de la eticidad que puede ser alcanzado a través de la lucha) como “determinación y limitación” de la “libertad vacía” (206). Aquí se halla, con más seguridad, una aproximación a la posición del derecho natural. En efecto, la idea de la limitación de la libertad no está claramente integrada todavía a la evolución del “Espíritu Real”. Hegel no ha indicado cómo la lucha conduce a una recíproca limitación de la libertad ni, por otra parte, ha establecido claramente la conexión entre la elevación sobre la particularidad y sobre la determinación del Dasein hacia la libertad pura de la voluntad dirigida hacia su ser para sí, y la limitación de la libertad en los “individuos y las accidentalidades” (212). Hegel tampoco ha abandonado —en la Filosofía Real de 1805/06— su oposición a la idea del contrato entendida como mediación entre la libertad de la voluntad particular y la de la voluntad general: al comienzo de la tercera parte de la Filosofía del Espíritu es reiterado explícitamente el rechazo del contrato como “Principio del Estado libre y verdadero” (245). De esta manera, no se puede sobreestimar la aproximación de Hegel al derecho natural en la Filosofía Real de 1805/06⁴⁰. No obstante, lo expuesto no significa un completo retroceso respecto de la crítica esgrimida en el Artículo sobre el derecho natural. Debemos

40 El peligro de tal sobreestimación no parece ser apreciado totalmente por Manfred Riedel, cuando él, en su importante trabajo sobre la *Hegels Kritik des Naturrechts* (Riedel, 1969: 42-74) dice que Hegel —con la Filosofía Real— “vuelve definitivamente a la posición del derecho natural de Rousseau, Kant y Fichte”. Esto puede encontrarse en lo concerniente a la relación entre derecho y naturaleza pero, del modo en que se halla presente en Kant y en Fichte, apenas puede reconocerse en lo que respecta a la relación entre individuo y Estado.

tener en cuenta también que en la Filosofía Real de 1805/06 Hegel desarrolla la libertad absoluta a partir del hecho de que la voluntad particular es superada como “Principio y elemento”: “las voluntades particulares tienen que convertirse en generales por medio de su negación, de su enajenación y de su formación” (245). Desde luego, para esta negación ya no es suficiente la lucha por el reconocimiento. El proceso de la identificación de la voluntad particular con la voluntad general continúa sobre el grado del Espíritu Real, sobre el cual el yo sabe, pues, su “ser” como la voluntad general, pero sobre todo, se sabe todavía como especial respecto del objeto y se “deshace” (*sich entäussert*) (217) poco a poco de esta particularidad. La lucha tratada en el apartado “Crimen y castigo” tiene una función decisiva en este proceso en virtud de que ésta procede de una ofensa del honor.

Del mismo modo que en el *Sistema de la Eticidad*, Hegel discute aquí las formas del delito interpretadas como acciones negativas del individuo contra el reconocimiento (contra el derecho entendido como Dasein de la voluntad general). Pero, por otra parte, aquí esta negación no lleva a la “primaria singularidad originaria del opuesto” (*Sistema de la Eticidad*, 40) en el estado de naturaleza sino que permanece dentro de la esfera del derecho: “todo sucede en los elementos del ser reconocido, del derecho”, el cual también está “reconocido en sí” (224) por el delincuente. Como antes, la posesión⁴¹ deviene ahora violación de la posesión, y la lucha otra vez se muestra en el grado del derecho; y de este modo, por medio de la “división” (218) entre voluntad particular y voluntad general, la negación de esta última a través de la primera y de su transformación se halla “establecida (...) (de modo tal) que la voluntad general absorbe en sí el yo singular” (221). La lucha se origina en la ruptura del contrato y en la obligación adquirida por parte del estafado, la cual no sólo representa para quien ha roto el contrato una violación de la posesión sino también una violación del “honor”: quien rompe el contrato se siente “ofendido como en el movimiento del reconocimiento” (222), porque la obligación no afecta el resultado determinado sino que concierne totalmente a la libertad de la voluntad (la “pura voluntad pensada”, o sea, la “persona” (Ibíd.). El afectado se venga en pos del honor de su persona, pero “no como en el estado de naturaleza” (223): quien se venga es consciente de que él se dirige contra un miembro de la voluntad general y común. Él no niega al otro esta universalidad, pero su propia voluntad vale para él “igual que la del otro respecto de la voluntad general” (Ibíd.). Ambas son para ella “igualmente esenciales” (219). La “justificación interna” de toda injusticia (224) se halla, para la Filosofía Real de 1805/06, en esta “obstinación” del individuo contra el “poder” de la voluntad general, a la cual, ante todo, se enfrenta el individuo sólo como la voluntad del otro. Pero la función propia del

41 La posesión es llamada propiedad en el primer apartado del “ser reconocido”.

crimen es la “agitación a la actividad de la voluntad general” (Ibíd.): éste provoca su transformación con necesidad; el reestablecimiento del “ser reconocido como universal” en la pena, en la “superación de la particularidad” (Ibíd.). El crimen se muestra como un “retroceso hacia la particularidad”, éste conduce necesariamente a la “pérdida de la particularidad del ser a través de la voluntad general” (225). Pero ahora la voluntad general ya no es sólo el ser reconocido del individuo, sino que ella vale “absolutamente como tal” (Ibíd.). Por consiguiente, el crimen entendido como lucha por el honor en el ámbito del derecho —en donde el honor, desde luego, sólo existe de parte de los afectados que intervienen aquí (Ibíd.)— es una separación del individuo de lo universal y una superación de este individuo tan aislado en la universalidad conciente devenida como “poder absoluto” (Ibíd.).

Este proceso no está todavía concluido con el grado alcanzado de la “Ley poseedora de autoridad” (*gewalthabenden Gesetzes*). Sobre ella se despliega el Estado como “sustancia” (Ibíd.) independiente y válida para sí; pero sus actividades, las formas diferentes de la ley y su realización todavía no conforman una autoformación del Espíritu, sino que aún se refieren a los individuos, a su conservación y a su reconciliación con lo universal. Su grado más alto es, otra vez, la relación entre crimen y castigo, pero ahora considerada como “precaria administración de justicia” (237), es decir, como poder público. De parte del individuo, aquí se trata nuevamente de una disociación de sí en la voluntad general reconocida en sí, de una afirmación entendida como “poder absoluto para sí mismo” (240), la cual conduce necesariamente a una transformación de esta particularización y a la manifestación del poder de la voluntad general. Pero ahora esta manifestación no es suficiente, más bien el individuo debe ser reconciliado en la voluntad general, o bien a través de que el criminal reconozca su acto como ofensa a sí mismo y a la pena como reestablecimiento (Cfr. 240), o bien a partir de que la ley reconozca el “mal”, reconociéndose a sí misma como momento en el saber que retrocede en la absolución del crimen (Cfr. 241). Esta universalidad reconciliada con lo particular a través de su absolutización y de su superación es el Espíritu de un pueblo, el cual podrá ser desarrollado luego en la última parte en su autointuición en los estamentos, en sus “opiniones” (254) y en sus funciones respecto del todo, en lo concerniente al arte, la religión y la ciencia.

En consecuencia, mientras que en el Bosquejo de Sistema de 1803/04 la superación efectuada de la conciencia particular en lo absoluto se lleva a cabo por medio de la lucha por el reconocimiento, tal superación no debe realizarse en la Filosofía Real de 1805/06 solamente a través de esta lucha. Pues el individuo, implicado en sí, niega al otro de su todo excluyente a favor de la comunidad de sí como ser para sí de la voluntad sapiente; pero en su “Dasein”, en el derecho, la

diferencia entre voluntad particular y voluntad general permanece conservada. Su superación exige un proceso de división entre la voluntad particular y la voluntad general, de autoafirmación de lo particular contra lo universal, de autoafirmación que es desarrollada por Hegel incluso como lucha, pero en la forma del crimen. Inversamente, uno puede decir que Hegel trata ahora la escisión y la reconciliación entre voluntad general y voluntad particular como un fenómeno intrínseco al derecho y al Estado como ley poseedora de autoridad. Hegel debe interpretar la lucha como transición del estado de naturaleza al derecho y ya no debe concebirla más como una autonegación total del individuo. Esto lo acerca mucho al derecho natural. En la parte del Derecho de la Filosofía Real de 1805/06 ni está fijado completamente el individuo en su singularidad (como Hegel aceptaba en los escritos de Frankfurt), ni tampoco está integrado completamente al Espíritu del pueblo. Asimismo, en el Derecho el individuo como tal es “amparado” (244) y respetado, del mismo modo en que —a través de la ley y de la pena— es desposeído de su obstinada particularidad (Cfr. *Ibid.*). En la Filosofía Real de 1805/06 Hegel intenta concebir al Espíritu como “universalidad en la plena libertad e independencia del individuo” (242). A través de la representación del derecho como intermediario entre la lucha y el Estado como autointuición del Espíritu, Hegel puede desarrollar la superación de la libertad ilimitada del individuo como limitación de la libertad, y la enajenación de la particularidad como proceso intrínseco a la esfera del derecho.

La aproximación al derecho natural en la Filosofía Real, ¿significa que la diferencia fundamental entre el concepto de Estado de Hegel y el de Hobbes está eliminada, y por tanto, también para Hegel la autoconservación del individuo ya no es más la autorrenuncia al principio del Estado? Indudablemente, Hegel ha hecho valer con más énfasis la función protectora del Estado para los individuos y su derecho en la Filosofía Real de 1805/06 que antes. Mientras que en el *Sistema de la Eticidad* él todavía considera que el Estado “mismo” puede “abandonarse” (*Sistema de la Eticidad*, 88) al segundo estamento en lo relativo al “derecho civil”, ahora dice que el Estado es “el poder del derecho, la defensa del contrato” en cuanto a la “protección del propietario inmediato” (234). Con respecto a la función que regula el sistema del lucro, Hegel enfatiza ahora “el poder del Estado que recibe a los individuos” (233). Por cierto, esto pertenece ahora al “Espíritu Real”, en el cual la unidad absoluta entre voluntad particular y voluntad general no se halla alcanzada todavía, aunque, de hecho, no incumbe a la autoorganización del Espíritu de un pueblo, el cual se da la “intuición de sí mismo” y “se orienta hacia la finalidad” (242). Hegel desarrolla esto en el apartado “Constitución”, en el cual la teoría de los estamentos renueva el “estamento de la industria y del derecho” (255) como el estamento tratado “más bajo” y, por otra parte, éste se subordina al “estamento de

lo universal” (257). Pero esta idea se muestra con mayor claridad en el “estamento de los soldados”, en la expresión (y, a decir verdad, en el “sacrificio real del yo”) del “peligro de muerte para el individuo” (261). Sin embargo, en la *Filosofía Real* de 1805/06 Hegel considera a la protección del individuo y a su derecho como una tarea esencial del Estado, pero también como una función suya que no se agota aquí. En consecuencia, la realización de la libertad del individuo y su identidad con el Espíritu tampoco se basan en una limitación de la libertad del particular en favor de un Estado, el cual posibilita el “Sistema del Derecho, de la seguridad personal y de la propiedad” (262), y asegura (la libertad plena existe también en la *Filosofía Real*) la libertad de lo particular y la disposición para renunciar a su “existencia absoluta” (Ibíd.) a favor del pueblo.

V

La evolución filosófica de Hegel en Jena concluye con la *Fenomenología del Espíritu*. El tratamiento de la lucha por el reconocimiento en este libro, al comienzo del capítulo titulado “Autoconciencia” ha encontrado, desde siempre, una gran atención en las investigaciones sobre Hegel. También Leo Strauss parece estar orientado a este texto, en su advertencia sobre el significado que Hobbes ha tenido para el autor de la *Ciencia de la Lógica*⁴². En una primera lectura, la discusión en torno a la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* parece acercarse, de hecho, a alguna referencia a Hobbes. Por primera vez, la relación entre amo y esclavo se origina en la lucha, y en esta superación juega un rol importante el miedo a la muerte, el cual para Hobbes es el motivo decisivo para el abandono del estado de naturaleza. ¿Significa esto un cambio en la relación entre Hegel y Hobbes?

Conforme al significado de la lucha en los escritos citados hasta el momento, hemos investigado esta relación en dirección al lugar que el individuo ocupa respecto del Derecho y del Estado y, por tanto, a aquello que para Hegel pertenece —en los comienzos de la época de Jena— a la teoría de la eticidad. Ahora bien, tal teoría se encuentra también, indudablemente, en la *Fenomenología*, pero ella pasa a un segundo plano aquí ante la problemática específica de la elevación de la conciencia natural ante el punto de vista del saber absoluto⁴³. En la *Fenomenología* se recupera sólo una parte de esta evolución entrelazada con otros temas (la evolución de la conciencia teórica, de la historia de la filosofía y de la historia del mundo).

42 Esto se observa, para nosotros, en la tesis de Strauss de que Hegel ha interpretado la lucha por el reconocimiento como “la forma más elemental de la autoconciencia” (v. lugar citado, 63)

43 Para el estudio del concepto de “conciencia natural” y para el método de la fenomenología véase el reciente texto de W. Marx (Marx, 1971).

Sin embargo, hay un momento en el cual se considera en la *Fenomenología* la problemática ética que permite hablar anticipadamente acerca del significado de la lucha por el reconocimiento: el peso de tal lucha, para la representación y la superación del principio de la particularidad y su lugar en la serie de formas de la conciencia que pertenecen a la evolución de la eticidad es menor al de los escritos tempranos, y menor también al de la Filosofía Real. La lucha ya no culmina más en la familia, en la cual la particularidad evolucionaba hacia la totalidad (en los escritos tempranos). En la *Fenomenología* la familia pertenece a su forma antigua y a su relación extendida (*Spannungverhältnis*) con la polis en la primera forma del capítulo del Espíritu, del “mundo ético”. Pero ante todo, la conciencia de la unidad del yo con la voluntad general no se dirige ni a la lucha ni al Espíritu de un pueblo. A nuestro entender, la superación de la particularidad de la conciencia tiene su momento sistemático en la segunda parte del capítulo “Razón” de la *Fenomenología* (véase *infra* 44). Sólo a través de esta superación en la evolución de la Razón “activa” la conciencia del Espíritu —cuya primera forma es el mundo ético y el estado de derecho— es alcanzada. Pero también en la evolución de las formas del Espíritu se alcanza, pues, la escisión entre el principio de la “particularidad de la autoconciencia real” (418) y el de la universalidad de la sustancia ética. La síntesis entre ambos principios no se efectúa en el Estado y en sus divisiones estamentales. En la *Fenomenología*, la evolución del Estado, la cual, por cierto, es tratada muy considerablemente bajo el punto de vista de la historia del mundo, se dirige hacia la moralidad, entendida como uno de los grados más altos de la evolución del Espíritu. Se alcanza la síntesis entre particularidad y universalidad primero en la religión y definitivamente en el saber absoluto.

El hecho de que, en la *Fenomenología*, la lucha por el reconocimiento no posea la función de la superación de la particularidad de la conciencia, su mediación con la voluntad general o del Espíritu del pueblo también podría significar una aproximación de Hegel a Hobbes. Sin embargo, deben ser investigadas en la *Fenomenología* tanto la forma de la lucha por el reconocimiento como su significado en la evolución de ella misma. El primer libro de la *Fenomenología* finaliza como en los bosquejos juveniles con la discusión de la conciencia teórica y la superación de la objetividad en la identidad de la autoconciencia⁴⁴. Esta identidad debe hacerse presente en la negación práctica del “ser otro” (134), la cual es caracterizada como apetencia, lucha y trabajo, en el primer apartado del libro “Autoconciencia” (también aquí se puede observar todavía una analogía con los bosquejos juveniles

44 Por cierto, no es posible pasar por alto el hecho de que, en la *Fenomenología*, la comprensión es más que una capacidad de la conciencia teórica (un modo del saber), en donde Hegel ha acogido tanto elementos de la filosofía kantiana como de las ciencias naturales de su tiempo.

de Jena). Ciertamente, se trata ahora de una forma de la autoconciencia que se halla originada a través de la superación de la conciencia, como ella lo describe en el primer libro. Esta superación significa dos cosas diferentes, a saber: por una parte, el en sí del objeto (que está diferenciado de su saber) ya no vale más como lo verdadero para la autoconciencia sino que es “lo verdadero (en) sí mismo” (133). Por otra parte, esto contiene dos momentos: la autorrelación indiferenciada, la “tautología Yo=Yo” (134) y la relación con el objeto superado, con “la extensión total del mundo físico” (Ibid.), el cual no vale como en sí, sino que está determinado por el “carácter de lo negativo” y vale meramente como “fenómeno” (*Erscheinung*) (135). Pero esto mismo debe poner esta diferencia de ambos lados como algo superado, conociendo su autorrelación como la “verdad” de su relación en el objeto negativo o transformándose “para la conciencia de sí mismo en su ser otro” (128). El primer paso para esto es la apetencia, que quiere mostrar su objeto como negativo y dependiente, superándolo en el yo anhelado. Pero, asimismo, para Hegel ésta realiza la experiencia de la independencia del objeto. Un objeto independiente que, con todo, sólo puede ser tal ser con el carácter de lo negativo del ser otro puesto, el cual contiene la negatividad en sí misma, en su autorrelación. Éste es otro yo.

En consecuencia, la apetencia consiste en lo que en la *Fenomenología* conduce a la oposición entre las dos autoconciencias. Esta confrontación ahora no es desarrollada en vistas de una primera síntesis en el amor y en la familia, sino que conduce a la lucha. Ésta pertenece, pues, como en los bosquejos precedentes, al movimiento del reconocimiento; no obstante, éste comienza a aparecer inmediatamente con la relación de la voluntad excluyente⁴⁵. Los aspectos nombrados de la autoconciencia son ahora opuestos como dos autoconciencias en el movimiento de la lucha. En la *Fenomenología*, el resultado de ésta no consiste en la superación de un opuesto, sino en un “adelantarse del medio hacia los extremos, los cuales están confrontados como extremos” (143). La lucha produce la “duplicación” de la autoconciencia, la representación de la “desigualdad” de sus momentos, los cuales sólo alcanzan una unidad provisional en la razón. Pero conforme al método de la *Fenomenología*, esto debe ser descripto en un movimiento de la experiencia. En esta experiencia la conciencia conceptualizada se refiere, ante todo, a otra

45 A decir verdad, para la discusión intercalada del movimiento del reconocer entre la apetencia y la lucha uno podría pensar que Hegel también habría presupuesto en la *Fenomenología* al amor como condición para la lucha. El movimiento del reconocer comienza, pues, para Hegel, con el hecho de que la autoconciencia se ha “perdido” en el otro, está “fuera de sí”, “se supera como ser para sí” y se intuye sólo en el otro (141 y 143). Esta estructura no corresponde a la lucha sino al amor del modo en que él es comprendido en la Filosofía Real. En la lucha por la vida y la muerte no se halla encarnado el comienzo del movimiento del reconocer sino únicamente el paso de la autoconciencia, “la superación del ser del otro”.

forma de caracterización: no conoce su autoconciencia todavía como unidad de la autorrelación pura y la referencia al ser otro (conciencia). Más bien debe representar su certeza —una autorrelación pura— en vistas de “elevar a la verdad al otro y a sí mismo” (144). Por tanto, la función de la lucha para la historia de la experiencia es la “representación” de la autoconciencia como “pura abstracción” y “negación de su esencia objetiva” (Ibíd.). La lucha ya tuvo esta función de la representación del ser para sí puro en la Filosofía Real, pero el resultado de la lucha era allí la superación de la diferencia de las voluntades indicadas en conflicto en la voluntad general, mientras que en la *Fenomenología* la diferencia es el resultado de la lucha.

En la *Fenomenología*, Hegel no encuentra el motivo para lucha en la toma de posesión o en la violación de ésta. Tampoco habla de la lucha por el honor, pero no porque ésta se encuentre motivada ahora en otra cosa, sino a causa de que a la pregunta por el motivo o por el origen en la *Fenomenología* no se le dedica atención. La lucha resulta necesaria por el intento de representación del yo puro y por la estructura del reconocimiento interpretada como una actividad ambigua, como ella lo señala al comienzo del apartado A⁴⁶. El doble sentido radica en el hecho de que cada uno dirige su “hacer tanto hacia sí como hacia el otro”, y al mismo tiempo, la actividad de uno para otro “es indivisible tanto la actividad de uno como la de otro” (142). Se considera la “abstracción pura” de la autoconciencia como tal actividad en un doble sentido: así, para algunos resulta que cada uno se dirige hacia el otro en esta abstracción y negación de la objetividad mientras que, para otros, esta negación realizada es en sí misma una actividad del otro. Desde un principio, Hegel diseña aquí la lucha según el “concepto del reconocimiento” (144), afrontando las dificultades de las interpretaciones juveniles, las cuales se sostenían en que cada uno debía llevar la representación de sí como totalidad del otro a una ofensa, es decir, sólo en virtud de esto debía dirigirse hacia la muerte del otro, a fin de poner su vida misma en peligro. En la *Fenomenología*, a decir verdad, Hegel fundamenta la necesidad de pretender la muerte del otro (más allá del doble significado de la actividad) todavía con un argumento ulterior: la autoconciencia debe, así lo sabe, superar en el otro su propio ser fuera de sí (*Aussersichsein*), la transformación (*Verkehrung*) de su esencia. Pero tampoco este argumento habla sobre el motivo de los luchadores, sino que parte de la situación de la fenomenológica historia de la experiencia: la autoconciencia sabe su ser para sí como la esencia de lo otro, pero su aparición inmediata como “conciencia existente entorpecida de múltiples modos” (144) contradice esta certeza. La desigualdad debe ser superada a partir de que la autoconciencia efectúe en el otro la misma negación que en sí misma. A

46 Para el estudio de la pregunta por la causa y por la necesidad de la lucha por la vida y la muerte (Véase Braga, 1963: 59-108).

pesar de esta nueva fundamentación de la voluntad (matarse mutuamente), en la *Fenomenología* la lucha por la vida y la muerte no está motivada por elementos distintos a los de los escritos tempranos. La aspiración a ser reconocido por el otro como puro ser para sí califica también esta lucha como una lucha por el honor⁴⁷.

La lucha por la vida y la muerte, en la *Fenomenología*, no se convierte en el mutuo reconocimiento en el derecho, como en la Filosofía Real. Ella culmina con la muerte o con las relaciones entre amo y esclavo. Como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, si bien la muerte es la salida más consecuente, también ésta da cuenta al mismo tiempo de una contradicción: cada uno mata a aquél que quiere que lo reconozca. Pero la contradicción no es superada en la conciencia de la unidad entre individuo y Espíritu del pueblo, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04. Más bien se dirige a su lugar la relación entre amo y esclavo, que sólo permite representar el resultado de la lucha como una “experiencia” (145) en el sentido de la *Fenomenología*. La lucha culmina, pues, con la muerte. Luego está representada, ciertamente, la “libertad” del ser para sí del Dasein natural y llega a ser la “certeza”, aunque “no (se adquiere) para quienes afrontan esta lucha” (145). Para ellos, la “certeza de sí misma” (Ibíd.) está superada totalmente con la vida. Hegel interpreta aquí a la muerte como “negación natural” de la conciencia, la cual está extinguida como particular, pero no “superada”. Pero si bien la muerte es una negación del “ser para sí del extremo apetente”, también es algo “abstracto”; no es una transformación de la conciencia, que toma su negación positivamente; por tanto podría negar otra vez, y en este sentido, “sobrellevar su devenir superada” (Ibíd.). Pero también la transición a la relación entre amo y esclavo, la cual se efectúa por medio de que uno, exponiendo la vida —“ser para otro” (146)— ante la muerte, ponga a prueba al puro ser para sí, no es una superación del extremo del ser para sí apetente, de todo ser otro para el yo excluyente en una unidad del “yo” y del “nosotros” (Cfr. 140). La lucha no conduce a una equiparación de ambos luchadores en una voluntad general. Ella finaliza, como para Hobbes, en la desigualdad entre amo y esclavo, aunque tampoco la conciencia —que se ha elevado en la lucha realmente al puro ser para sí, convirtiéndose en amo— es capaz de un examen en

47 No se contradice con esto tampoco el aspecto histórico—filosófico de la *Fenomenología*. A decir verdad, parece muy dudoso el hecho de que la lucha por el reconocimiento pertenezca a la historia romana, a la cual Fulda incluye generalmente el libro de la Autoconciencia (Fulda, 1965: 268). En la Historia de la Filosofía de Hegel las luchas entre individuos (de las cuales resultan las relaciones de dominio preestatales) tienen importancia sólo al comienzo de la Edad Media. Sobre esto hablan tanto sus expresiones acerca de la antigua libertad alemana al comienzo del escrito sobre la constitución de Alemania (Cfr. Hegel, 1966: 27) como las declaraciones acerca de las luchas feudales del medioevo en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* (editado por G. Lasson, 1923: 809 y ss.).

la identidad de voluntad individual y voluntad general, individuo y Espíritu⁴⁸. La conciencia del señor, por tanto, es la del puro ser para sí que, sin embargo, no puede encontrarse en un ser otro independiente. No hay ningún “Yo que permanezca igual a sí mismo en esta diferencia absoluta” (151). El hecho de que el yo dispuesto a la muerte tampoco pueda superar su particularidad reside evidentemente en que, ante la lucha, la conciencia particular no ha evolucionado en el trabajo y en la familia hacia la “totalidad”, es decir, hacia la unidad con el ser otro, como en los escritos tempranos de Jena. Así, la objetivación (*Vergegenständlichung*) del yo comienza primero con la conciencia servil. Por otra parte, la desigualdad de la relación entre amo y esclavo no permite el reconocimiento de la identidad de la voluntad elevada al puro ser para sí como en la Filosofía Real. Pero esta desigualdad es necesaria para la *Fenomenología*, puesto que la autoconciencia inmediata, que ha “olvidado” su origen en la superación de la conciencia, se sabe sólo como autorreferencia vacía y debe experimentar el ser para otro como su propio momento. Una primera (aunque todavía totalmente unilateral) unidad de ambos momentos aparece en el “estoicismo”, en donde la autoconciencia se sabe como pensar, como autorreferencia o “yo”, cuyo “ser otro se tiene en sí, pero como diferencia pensada, de modo que ha vuelto en sí en su ser otro inmediato” (153). Para la experiencia, que se dirige desde la relación entre señor y siervo hacia el estoicismo, el miedo a la muerte juega ahora un rol importante en el momento del esclavo. En este significado del miedo a la muerte Hegel también se apropia de un motivo de Hobbes, para quien el miedo a la muerte era el impulso decisivo para abandonar el estado de naturaleza y las formas de señorío naturales, y para constituir el Estado.

No obstante, esta unión es solamente externa. En la *Fenomenología* el miedo a la muerte no somete a la libertad de la autoconservación como para Hobbes⁴⁹, sino que disuelve tal libertad. El miedo a la muerte es, pues, la disolución de todas las determinaciones del Dasein natural por medio de la “negatividad absoluta, el puro ser para sí” de la autoconciencia (148). A la conciencia puede llegar esta negatividad del esclavo sólo en el trabajo, en donde el ser para sí (la negación de toda objetividad) deviene en la forma permanente del objeto. A través del miedo a la muerte y del trabajo, el esclavo también puede superar —lo que no alcanza en la lucha— su “fidelidad (*Anhänglichkeit*) al Dasein natural” (Ibíd.). En

48 Por consiguiente, uno tampoco puede comparar la conciencia del amo con la del primer estamento en el Artículo sobre el derecho natural e inferir de la superioridad del esclavo una transformación fundamental de la relación entre valentía y trabajo, como lo ha hecho M. Riedel (Riedel, 1969: 31). La valentía del primer estamento existe para el pueblo y conserva la conciencia del ser-uno con éste, momento del cual el amo está considerablemente alejado en la *Fenomenología*.

49 Bajo las condiciones agregadas mencionadas arriba (5 y ss.)

consecuencia, el significado del miedo a la muerte en Hobbes es completamente invertido en Hegel. Sin embargo, es evidente que en la *Fenomenología* existe la relación de la lucha por el reconocimiento con la lucha hobbesiana de modo diferente a la de los escritos tempranos. El “fenómeno” de la lucha muestra ahora un gran acercamiento a Hobbes, mientras que la confrontación con la teoría del estado de naturaleza permanece en el trasfondo: la lucha ya no tiene la función de la transición de la totalidad de la particularidad a la voluntad general entendida como Derecho. Aunque, desde luego, es posible una última objeción contra esto, pues en el párrafo sobre el Estado de Derecho Hegel caracteriza retrospectivamente al estoicismo como conciencia, “la cual porta el principio del Estado de Derecho, la independencia carente de Espíritu sobre su forma abstracta” (343). ¿Significa esto que la transición de la lucha al estoicismo representa en verdad el acto de alcanzar la unidad entre individuo y voluntad general en el Derecho?

La comunión (*Gemeinsamkeit*) de ambos grados de conciencia radica en saber que la autoconciencia tiene su independencia en la “unidad del puro pensar”, el cual no está “unido a cualquier Dasein” (343, Cfr. 153). Este saber sirve de base al concepto de “persona” en el estado de derecho. Pero el estado de derecho es en la *Fenomenología* una forma del Espíritu, y en tanto tal, presupone la conciencia (aún cuando éste proviene de la disolución de la eticidad sustancial de la polis) de que la “persona” tiene su realidad (*Wirklichkeit*) en el “ser reconocido”, en la voluntad general. Sin embargo, esto todavía no se da en el caso del estoicismo⁵⁰, porque la conciencia de la unidad de individuo y voluntad general no se ha originado aún. El comienzo para esto es el “sacrificio” de la voluntad particular en la ascesis religiosa y en la autoenajenación (*Selbsentäusserung*) de la conciencia desventurada, en la cual deviene “para ello su voluntad hacia la voluntad general existente en sí” (171). Pero ésta todavía no aparece como “su propio hacer” (Ibid.), sino como un más allá (*Jenseits*). El propio proceso de la mediación entre individuo y voluntad general se efectúa primeramente en el apartado “Razón”. Ante todo, la razón existe como “activa”⁵¹ respecto de sí misma, “conciente como un individuo”; con la diferencia de que él, en la pérdida de la evolución de la razón, se eleva “hacia la universalidad”, y se sabe como “reconocido en y para sí” (256). Esta evolución abarca diferentes estadios sobre los cuales aparece (como “apetencia”, “ley del corazón”, “virtud”, etc.) “opuesto el ser para sí de la individualidad...a la esencia o a lo universal”

50 En todo caso, no se da en la forma simplificada, en la cual Hegel —en la *Fenomenología*— representa al estoicismo en vistas de su función determinada para la historia de la experiencia.

51 La segunda parte del capítulo de la razón, que tematiza la razón activa, corresponde a un grado más alto del capítulo autoconciencia, del mismo modo como corresponde a la discusión de las formas de razón teórica en la primera parte del capítulo de la conciencia.

(281). Pero esta división, en la cual el individuo se produce para el fin absoluto (*Selbstzweck*) es superada en un proceso de experiencia. El resultado es que la conciencia es “superada como particular”, y su unidad con la “sustancia ética” y con las actividades del Estado es experimentada en las leyes (311). En esta evolución la lucha no juega un rol, aún cuando Hegel acepta con reservas al “crimen” como contraposición del particular contra el “hacer universal y sensato del Estado” (304) y, por otra parte, subraya que el hacer particular en esta confrontación “devendría irresistible” (305).

Hemos aclarado que la confrontación con el estado de naturaleza en la teoría de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* ha perdido significado. La lucha ya no representa la superación de esta condición. No indica la transición al Derecho y aún menos hacia la eticidad absoluta. Por el contrario, una aproximación a Hobbes puede observarse con respecto a las formas externas de la lucha: la conexión entre la lucha, el señorío, la servidumbre y el miedo a la muerte señala una gran semejanza con la teoría de la lucha en Hobbes. No obstante, permanece el sentido de la lucha por el reconocimiento entendida como un duelo por el honor. Aún cuando la lucha ha perdido significado para la relación entre individuo, Derecho y Estado en la *Fenomenología*, ella sigue siendo imprescindible para la evolución total de estas formas: la experiencia de la unidad entre autoconciencia y objetividad, y con esto la elevación de la conciencia al Espíritu, presupone una división del puro ser para sí de la vinculación en la objetividad, en el peligro de muerte y, por otra parte, admite también un corte entre la pura autorrelación y la relación con la objetividad como forma independiente en el amo y en el esclavo. Uno podría decir también que, en vistas de la evolución ulterior de Hegel, la lucha conserva su significado para la elevación de la conciencia al Espíritu (ella gana importancia en la *Propedéutica* y en la *Enciclopedia* antes que en la evolución fenomenológica). Sin embargo, finalmente la lucha perderá su rol central en la teoría de la eticidad, es decir, en el Espíritu Objetivo. Por último, en la *Filosofía del Derecho* directamente ya no aparece.

La pérdida de significado de la lucha por el reconocimiento para la filosofía del Estado de Hegel en la *Fenomenología*, ¿señala un distanciamiento de la crítica al derecho natural individualista? En tal caso la relación entre individuo y Estado en la *Fenomenología* debería diferenciarse también fundamentalmente de la Filosofía Real de 1805/06. Pero las discusiones de Hegel acerca de esta relación no permiten concluir que la autonegación del individuo y su sacrificio por el todo hayan desaparecido a partir de su teoría de la eticidad y de su teoría del Estado. En verdad, muy poco puede observarse de esto en la lectura del Estado en la *Fenomenología*. Ya demasiado está incluido el tratamiento del Estado y de los estamentos en los nexos

histórico—filosóficos. Pero es claro que en la *Fenomenología* Hegel tampoco se ha aproximado a la primacía de la autoconservación del individuo, como lo representa Hobbes y el derecho natural individualista. La crítica de Hegel aquí al derecho es más fuerte que en la *Filosofía Real* de 1805/06; lo que vincula efectivamente, del mismo modo, el nexo histórico—filosófico entre el estado de derecho y la historia romana⁵². La evolución de la relación entre individuo y Estado culmina, en la *Fenomenología*, con el apartado sobre la revolución francesa: la “sustancia se ha mostrado como lo negativo para la conciencia particular” (420). En la experiencia del terror de la revolución los individuos han sentido “el miedo a su amo absoluto, a la muerte” (Ibíd.), y han devenido capaces de poder existir “subordinados” bajo la división estamental del Estado, por medio de la “libertad universal... libre de la individualidad particular” (417)⁵³. Para Hegel el Estado continúa la realización de la libertad por medio de la liberación del “sentido propio” de la particularidad, y no por medio del sometimiento de la libertad bajo las condiciones de la autoconservación común.

Por tanto, el significado de la gran proximidad de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* con la lucha de Hobbes no puede ser sobreestimado. Tal sobreestimación también está representada, para nosotros, en la tesis de Strauss (Loc. cit., 63) según la cual —por medio de la descripción de la lucha por el reconocimiento como primera forma de la autoconciencia— Hegel ha reconocido la preferencia de la filosofía de Hobbes como fundamento de la Filosofía moderna a la de Descartes. Esta tesis no sólo entra en contradicción con las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* de Hegel (ya consideradas en Jena), en las cuales con respecto a esto, Hegel otorga inequívocamente esta preferencia a Descartes antes que a Hobbes, sino que también pasa por alto el hecho de que la lucha por el reconocimiento, en la *Fenomenología*, no es la misma que la que Hobbes sostiene, sino que ésta es interpretada por Hegel en un sentido opuesto: ella es el primer modo (*Weise*) del yo⁵⁴, la realización de la sabiduría de su puro ser para sí sólo como negación de la autoconservación. El hecho de que la lucha, en la *Fenomenología*, esté considerada con mayor intensidad que en Hobbes debe fundarse en que ella representa —dentro del movimiento del reconocimiento— el momento de la escisión, pero ya no de modo inmediato el momento de la superación

52 El reconocimiento de Hegel del derecho al final del capítulo de la razón (311 y ss.) no es anulado por medio de esto.

53 Rosenzweig ya indica que mediante esto Hegel también fundamenta la transición del Estado revolucionario de la igualdad abstracta al Estado estamental posrevolucionario (Rosenzweig, 1920: 217).

54 Permanece abierta la pregunta en torno al grado en el cual la apatencia es una forma de la autoconciencia.

de esta escisión. Por consiguiente, la lucha es, como contraposición de los momentos de la autoconciencia, una condición para su comprensión como Espíritu, pero ella ya no es más la superación de la eticidad que se basa en el principio de la individualidad. Sin embargo, no debemos observar aquí una modificación fundamental en la teoría hegeliana de la eticidad y del Estado frente a la teoría de los estamentos expuesta en la *Filosofía Real* de 1805/06⁵⁵. La modificación más importante de esta teoría en la *Fenomenología* yace en la separación progresiva entre la teoría del Espíritu Absoluto y la del Estado, es decir, del Espíritu Objetivo.

VI

Llegamos a la conclusión de nuestra comparación del rol de la lucha por el honor (reconocimiento) en los diferentes escritos de Jena con respecto a la pregunta de si la concepción hegeliana de la lucha por el reconocimiento está influenciada, de hecho, por Hobbes; qué presupuestos sistemáticos de tal recepción hay en Hegel y en qué relación ésta tiene lugar en la transformación de la teoría de la eticidad (es decir, del Espíritu) en la época de Jena.

Consideraremos exclusivamente el “fenómeno” de la lucha por el honor y luego hablaremos del resultado de nuestra interpretación de los escritos de Jena a fin de darle la importancia que le corresponde a la influencia de Hobbes, pues en las diferentes versiones de la lucha hay direcciones de la lucha hobbesiana que son incomprensibles. Esto es válido, entre otras cosas, para la *Fenomenología*, en donde la lucha conduce a las relaciones entre amo y esclavo, en cuya superación el miedo a la muerte experimentado juega un papel importante en la lucha. Pero lo esencial de la lucha hegeliana desde el *Sistema de la Eticidad* (a saber, ser un duelo por el honor), como lo hemos señalado en la primera parte (véase *supra*, 1 y ss.), no es constitutivo para la lucha en Hobbes. Si bien el honor es para Hobbes un motivo posible de la lucha, se encuentra subordinado a la aspiración de poder y a la aspiración por la autoconservación. En consecuencia, la lucha en Hobbes tampoco es, en sentido estricto, un duelo: por cierto, es el fundamento del conflicto insociable por los bienes vitales por los cuales todos son enemigos entre sí, pero la desconfianza universal y la previsión natural también crean formas de asociación efímeras y, aparentemente, constelaciones de lucha variadas. Se trata

55 Con la excepción del hecho de que la moralidad representa un grado de evolución del Espíritu más alto al del Estado. Esta sistemática singular se remonta a la apreciación de Hegel de la filosofía moral kantiana interpretada como “verdad” de la revolución francesa. M. Busse ya ha intentado demostrar que también en la *Fenomenología* la moralidad no se encuentra sobre la “conciencia ética...la cual conoce al Estado como su esencia” (Busse, 1931: 57 y ss.).

de una serie de duelos que existen de manera no incondicional en la lucha de todos contra todos. Por el contrario, para Hegel desde el *Sistema de la Eticidad*, el duelo por el honor —noble o caballeresco—⁵⁶ es el “modelo” ejemplar. Los individuos intencionalmente se dirigen a tal lucha, poniéndose en peligro de muerte, a fin de tener éxito; lo que para Hobbes —por lo menos desde el *Leviatán*— sólo puede ser un caso de excepción y un signo de la ceguera de alguien en particular.

Pero uno puede arribar a un resultado totalmente distinto, si se atiende a la importancia sistemática de la lucha por el reconocimiento en Hegel. Así se clarifica (como creemos haberlo señalado) que, desde el *Sistema de la Eticidad*, las discusiones de Hegel en torno a la lucha describen una confrontación con la teoría del estado de naturaleza de Hobbes. Todavía en el Artículo sobre el derecho natural Hegel manifestaba poca comprensión de la teoría hobbesiana del estado de naturaleza entendido como una guerra de todos contra todos, a causa de su orientación hacia la filosofía política antigua (Cfr. Artículo sobre el derecho natural, 425). Esta teoría era para él la “ficción” de una multitud representada de individuos sin relación ética alguna, “de los momentos disipados de la eticidad orgánica” (427). Para él, los individuos sin relaciones éticas no eran “nada en cuanto tales” (Ibíd.). Por el contrario, en el *Sistema de la Eticidad* Hegel ve la realización de la libertad ilimitada del individuo en la negación de las relaciones éticas. Aquí se hace evidente el comienzo de una disolución del ideal antiguo y el inicio de una valoración moderna del derecho natural moderno. Hegel confronta la posición de la eticidad natural, es decir, de la socialización sin coacción (*zwanglosen Vergesellschaftung*) en las instituciones preestatales —lenguaje, intercambio, derecho, familia— con la libertad del individuo frente a todos los órdenes naturales y a los lazos en la asocialidad criminal de la lucha, a fin de tomar a ambas posiciones como momentos de la eticidad absoluta⁵⁷. En primer lugar, desde el Bosquejo de Sistema de 1803/04 uno puede decir que Hegel interpreta la lucha como una consecuencia necesaria de la libertad ilimitada del individuo. La teoría de la lucha (entendida como último grado de la evolución de la conciencia práctica individual y, al mismo tiempo, como presupuesto de su superación en vistas de la comunidad y del Derecho) tiene ahora

56 No en el sentido de una mera lucha-juego, sino en el del caso de urgencia preestatal fundado por el amo.

57 K.—H. Ilting ya ha destacado que Hegel aspira, en el *Sistema de la Eticidad*, a una “síntesis entre el derecho natural moderno y el antiguo” (Ilting, 1963/1964: 54 y ss.). No obstante, allí Ilting interpreta la relación de Hegel con el derecho natural moderno, en primer lugar, asociada a la recepción de Spinoza. Él ve la evolución de la filosofía del Estado de Hegel en Jena como de Spinoza a Aristóteles, es decir, casi del derecho natural moderno hacia el antiguo. En la teoría de la lucha, la confrontación evidente con el fundamento del derecho natural moderno nos parece que es desatendida por Ilting.

una función sistemática. Esta función corresponde al rol de la lucha de todos contra todos en Hobbes. Así, la Filosofía Real de 1805/06 ha referido expresamente (205 y ss.) su discusión en torno a la relación entre las libres individualidades entre sí (la cual conduce a la lucha por el reconocimiento) a la teoría del estado de naturaleza e, indirectamente, a Hobbes (véase *supra* 31).

Con base en estas reflexiones debe ser modificada la tesis sobre la influencia de Hobbes en la lucha por el reconocimiento de Hegel que ha sostenido Leo Strauss. La teoría de Hegel de la lucha por el reconocimiento representa, en efecto, una confrontación con la tesis de Hobbes de la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza⁵⁸. Pero Hegel no toma de aquí la lucha, tal como Hobbes la ha concebido sino que, en su sistema, él interpreta la lucha entre los libres e ilimitados individuos como un duelo por el honor, en el cual el individuo pone su vida en juego en pos de la prueba de su “totalidad”, de su libertad racional de todas las determinaciones, y con ello provoca la superación de sí como particularidad excluyente y “completa” en sí.

Para apreciar correctamente el significado de esta confrontación de Hegel con un punto medular de la filosofía política hobbessiana para los escritos de Jena, no alcanza, desde luego, esta respuesta global. Más bien debe ser analizada y comparada la realización de la idea de la lucha por el reconocimiento en los diferentes escritos de Jena, como se ha hecho aquí. Se ha hecho visible una evolución que se conecta con las diferenciaciones en la sistemática de la “filosofía práctica” de Hegel en Jena. Ella aclara como conclusión —una vez más— dos relaciones: por una parte, la correspondencia entre la lucha por el reconocimiento y el estado de naturaleza y, por otra parte, la superación del estado de naturaleza a través de la lucha.

En cuanto a la correspondencia entre la lucha por el reconocimiento y el estado de naturaleza, el lugar de la lucha como término de la evolución de la conciencia individual y como pregrado del reconocimiento mutuo en una esfera asegurada del derecho estatal se alcanza primero en el Bosquejo de Sistema de 1803/04. Pues sólo el concepto de conciencia le permite a Hegel pensar en una evolución real hacia el Espíritu. Además, sólo la apreciación del Derecho como un fenómeno del Espíritu del pueblo le permite ya no tomar a la lucha como negación de una relación jurídica natural y de reconocimiento, sino como una

58 El hecho de que la teoría de Hobbes de la lucha de todos contra todos haya tomado todas estas condiciones prejurídicas y preestatales “en su sentido verídico”, no sólo ha afectado a esta lucha entendida como serie de una perversión posible o fáctica del estado de naturaleza —como para Locke y Rousseau— sino también como su consecuencia necesaria. Hegel las ha tenido en cuenta en sus lecciones sobre la Historia de la filosofía (Cfr. nota 16) expresamente como mérito. Cfr. 443.

consecuencia del vínculo libre de derecho y del Estado entre los individuos, y por otra parte, como una transición hacia la relación jurídica en un pueblo que se sabe como unidad. Pero la correspondencia de la lucha en Hegel respecto del estado de naturaleza es todavía más clara en la Filosofía Real, dado que Hegel también interpreta ahora de modo más positivo la idea del derecho natural de la limitación de la libertad como transición del estado de naturaleza al Estado. Además, porque también para Hobbes y, por lo demás, para el derecho natural moderno, el aspecto resaltado del Estado como una autoridad (que garantiza el mutuo respeto de las libertades limitadas) está reconocido en la Filosofía Real como una forma propia del Espíritu —y también está reconocido por el Estado como autointuición del Espíritu Absoluto por la esfera dividida del “Espíritu Real”—. Aquí se acerca la Filosofía Real a Hobbes a su punto más próximo, en lo concerniente a las relaciones del estado de naturaleza (lucha, derecho y Estado). En la *Fenomenología*, la lucha no ocupa esta posición como último grado de la evolución de la conciencia individual ante su unidad con la voluntad general en el estado de derecho. A pesar de la semejanza del fenómeno externo de la lucha en la *Fenomenología* y en Hobbes, Hegel está nuevamente alejado de Hobbes, en lo relativo a la función sistemática de la lucha en la *Fenomenología*, tanto como en la Filosofía Real de 1805/06.

Pero Hegel no sólo ha interpretado la lucha como relación entre unos y otros en la libertad ilimitada e indeterminada de los individuos aislados, sino que, al mismo tiempo, lo ha hecho como superación de esta relación a través de la negación de la existencia absoluta de los individuos aislados. Como el caso de la valentía en el Artículo sobre el derecho natural, así la lucha también debe elevar lo particular a una particularidad pura, cuyo opuesto será superado por la universalidad. Pero ni en el Artículo sobre el derecho natural ni en el *Sistema de la Eticidad* se encuentra una realización satisfactoria de esta idea. En este último texto se realiza la elevación hacia la pura particularidad libre de todas las determinaciones en la lucha por el honor personal; se muestra que la experiencia de ser miembro de un todo independiente de individuos sólo es posible, ante todo, en la lucha por el honor familiar. Primeramente, el Bosquejo de Sistema de 1803/04 posibilita la representación de la radicalización y de la autosuperación de la particularidad; ésta toma la lucha como un momento del movimiento del reconocimiento. El intento de la conciencia de saberse reconocida por los otros como totalidad excluyente se vuelca en la experiencia sólo como particular superado; poder ser reconocida en sí en cuanto “miembro de un pueblo que renuncia a sí mismo” (232). La lucha es el estado de naturaleza y, al mismo tiempo, su superación. Aquélla misma se presenta en lugar del contrato de Hobbes. Esta función de la autosuperación del estado de naturaleza la tiene la lucha de modo totalmente inequívoco en el Bosquejo de

Sistema de 1803/04. En verdad, la lucha permanece también en la Filosofía Real de 1805/06 y en la *Fenomenología* como momento del reconocimiento; pero mientras que el Bosquejo de Sistema de 1803/04 se rechaza la idea de una limitación de la libertad —“el individuo no debe poner sólo una parte de su libertad, sino que debe darse completamente” (*Ibid.*)—, para la Filosofía Real de 1805/06 tal limitación es necesaria. El Derecho y el trabajo social prosiguen, en la lucha, la elevación inicial de lo particular al Espíritu, para cuya completitud es necesaria una lucha entre voluntad particular y voluntad general. Pero ésta ya no se da en el estado de naturaleza, sino que se realiza dentro de la esfera del derecho y del reconocer mismo. Hegel ve ahora, en la coerción del Derecho y del Estado protector, y en el sometimiento del individuo a la ley (en clara oposición a los escritos de Frankfurt y aún al Artículo sobre el derecho natural, no excluye ahora el sometimiento de la reconciliación) el proceso decisivo de la superación del “sentido propio” de la individualidad. Nuevamente está apartado de la idea de una autosuperación del estado de naturaleza por la lucha en la *Fenomenología*: en la elevación hacia el puro ser para sí en la lucha permanece una condición de la elevación hacia el Espíritu entendida como la unidad de yo y nosotros, de la realización del reconocimiento. Pero esta unidad es alcanzada sólo a través de la escisión entre la individualidad y la realidad racional, y a partir de su superación. Para la superación del principio de la particularidad en la eticidad no es decisivo el conflicto entre los individuos sino la confrontación entre individuo y voluntad general, con la salvedad de que éste ya no debe interpretarse —como en la Filosofía Real de 1805/06— como una lucha.

Desde el *Sistema de la Eticidad*, en su teoría de la eticidad Hegel ha interpretado la teoría de Hobbes del estado de naturaleza como una teoría de la lucha. A través de esto, Hegel ha confrontado el pensamiento antiguo de la eticidad natural con el moderno de la plena libertad indeterminada del individuo, ejemplificado en su derecho a todo en el estado de naturaleza. Pero al mismo tiempo, con el concepto de lucha él ha criticado el derecho natural individualista. La lucha misma, que para Hobbes es el argumento decisivo para la creación del pacto social en pos de la protección del individuo, debe demostrar la superación del principio del derecho natural individualista, del individuo y de su autoconservación. Hegel no ha ofrecido esta idea tampoco en los posteriores escritos de Jena. Pero la oposición al derecho natural aparece debilitada desde la Filosofía Real de 1805/06. La consecuencia de esto es que en lugar de la lucha por el reconocimiento, la confrontación del individuo con la voluntad general y con su autoridad jurídico—protectora obtiene la función decisiva para la superación del principio de la individualidad. Esta tendencia se proyecta en la *Fenomenología* y, ante todo, de modo auténtico, en los escritos posteriores: después de Jena desaparece completamente la lucha entre los

individuos por el honor tanto en la Filosofía del Derecho y la Filosofía del Estado⁵⁹. Pero esto no significa que la crítica del derecho natural no tenga más validez. La oposición decisiva y el límite de la aproximación de Hegel a Hobbes subsisten en que la esencia del Estado no radica en ser garante de la autoconservación de los individuos, sino en ser la realización de la eticidad, aunque también esto contemple la liberación de la particularidad de la libertad individual⁶⁰.

Bibliografía

1. BUSSE, M. (1931) *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat; ein Beitrag zur Auslegung der Phänomenologie und Rechtsphilosophie und zur Geschichte der Entwicklung des Hegelschen Systems*, Berlin, Junker und Dünhaupt.
2. FULDA, H. F. (1965) *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, Klostermann.
3. GADAMER, H. G. (1973) Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins. En: Fulda, H. F., Henrich, D. (Hrsg.) *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp.
4. HEGEL, G. W. F. (1907) *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. En: Nohl, H. (Hrsg.) *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
5. HEGEL, G. W. F. (1923) *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, Felix Meiner Verlag.
6. HEGEL, G. W. F. (1932) *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig, Felix Meiner Verlag.
7. HEGEL, G. W. F. (1940) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Sämtl. Werke, Bd. 15.
8. HEGEL, G. W. F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, Trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica.

59 No ocurre así totalmente en la Filosofía del Espíritu (Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 57 y *Enzyklopädie* § 431).

60 Podrían indicarse aún tres artículos importantes, los cuales le fueron accesibles al autor luego de la culminación del presente manuscrito: Gadamer, 1973; Horstmann, 1973: 209 y ss.; Trede, 1973: 167—210.

9. HEGEL, G. W. F. (1966) *Politische Schriften*. Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt, Suhrkamp.
10. HEGEL, G. W. F. (1967a) *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
11. HEGEL, G. W. F. (1967b) *System der Sittlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
12. HEGEL, G. W. F. (1968) Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. En: Pöggeler, O., Buchner, H. (Hrsg.) *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke, Bd. 4,
13. HEGEL, G. W. F. (1984) *Filosofía real*, Trad. de José Ma. Ripalda, Fondo de Cultura Económica.
14. HEGEL, G. W. F. (1997) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza editorial.
15. HEGEL, G. W. F. (2003) *Escritos de juventud*, Trad. de José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica.
16. HOBBS, T. (1940) *Leviatán*, Trad. de M. Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica.
17. HOBBS, T. (1957) *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell.
18. HOBBS, T. (1961) *De Cive*, ed. W. Molesworth (Opera latina vol. II), London, Aalen.
19. HOBBS, T. (1969) *Elements of Law*, ed. F. Tönnies, segunda edición, London, Cass.
20. HOBBS, T. (1993) *El ciudadano*, Trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Debate—CSIC.
21. HOBBS, T. (2005) *Elementos de derecho natural y político*, Trad. de D. Negro Pavón, Madrid, Alianza Editorial.
22. HOFFMEISTER, J. (1936) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Frommanns Verlag.
23. HORSTMANN, R. P. (1972) Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. — In: *Philosophische Rundschau*, Philosophische Rundschau, 19, pp. 87—118.

24. HORSTMANN, R. P. (1973) Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. En: Fulda, H. F., Henrich, D. (Hrsg.) *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp.
25. ILTING, K.—H. (1971) Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 71, pp. 38—58.
26. KIMMERLE, H. (1970) Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800—1804, *Hegel—Studien*, 8, Bonn, pp. 62—73.
27. MARX, W. (1971) *Hegels Phänomenologie des Geistes: die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Frankfurt, Klostermann.
28. NICOLIN, F. (1960) Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes. En: Derbolav, J., Nicolin, F. (Hrsg.) *Erkenntnis und Verantwortung: Festschrift für Theodor Litt*, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, pp. 356—374.
29. POLIN, R. (1953) *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France
30. RIEDEL, M. (1969) *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp
31. ROSENZWEIG, F. (1920) *Hegel und der Staat*, Munich and Berlin, R. Oldenbourg.
32. STRAUSS, L. (1965) *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Neuwied/Berlin, Luchterhand.
33. TREDE, J. H. (1973) Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der Volksreligion in Hegel Philosophie der Sittlichkeit (1801—03). En: Bubner, R. (Hrsg.) *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, pp. 167—210.
34. van BRAGA, J. (1963) De strijd op leven en dood van de Phaenomenologie des Geistes vanuit zijn voorstudies, *Tijdschrift voor Filosofie*, 25, pp. 59—108.
35. WILLMS, B. (1969) *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts — Hobbes, Fichte, Hegel, Marx, Marcuse*, Stuttgart, Kohlhammer

36. WILLMS, B. (1970) *Die Antwort des Leviathan*, Neuwied/Berlin, Luchterhand
37. WOLF, F. O. (1969) *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann.

Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones*

Ricoeur: from the Phenomenology to the Hermeneutics of the Emotions

Por: Luz Gloria Cárdenas Mejía

Grupo de investigación: Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

Fecha de recepción: 23 de noviembre de 2010

Fecha de aprobación: 16 de abril de 2011

Resumen: Este estudio hace parte de una investigación sobre la constitución de la experiencia humana del lugar que toma como punto de partida la observación de Aristóteles sobre un hecho: las pasiones se presentan con el juicio sobre una acción concreta y determinada. En esta ocasión voy a recoger los estudios que aparecen sobre las pasiones, las emociones y los sentimientos que se encuentran en los comienzos de la producción de Ricoeur. Me detengo en Ricoeur, primero, porque la pregunta por la constitución humana del lugar es una pregunta que, se puede decir, pertenece al campo de la fenomenología y la hermenéutica; y segundo, porque Ricoeur hace uso de los anteriores términos y propone diferenciarlos, lo que nos permitirá establecer un marco de referencia sobre sus usos.

Palabras clave: Pasiones, emociones, retórica, fenomenología, hermenéutica.

Abstract: This paper belongs to a research project on how Human Experience of Place has as starting point Aristotle's observation of a fact: Passions present themselves together with judgment on a concrete and determined action. My intention is to collect the studies on Passions, Emotions and Feelings that are to be found in Ricoeur's early production. I consider Ricoeur, firstly, because the question of the Human Establishment of Place, can be said, belongs to the domain of Phenomenology and Hermeneutics. Secondly, because the author makes use of the above terms and proposes to distinguish them, and this will allow us to set up a framework for their uses.

Keywords: Passions, Emotions, Rhetoric, Phenomenology, Hermeneutics.

* Este artículo hace parte de la investigación *La constitución de la experiencia humana del lugar: retórica y emociones* inscrito en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Antioquia y vinculado a la Estrategia de Sostenibilidad del Grupo Interinstitucional Filosofía y Enseñanza de la Filosofía.

Paul Ricoeur percibe que hay una conexión entre el tiempo y la narración y establece que la experiencia humana del tiempo se constituye mediante el entrecruzamiento, que por obra de la lectura, se produce con los relatos de ficción y de historia y con los que se da la refiguración del sí mismo (véase Ricoeur, 1995: 113-115). La preocupación por el tiempo concentró la atención de algunos de los más representativos pensadores del siglo XX, pero a finales de ese siglo y comienzos del XXI la atención se enfoca al espacio y es en este contexto que la pregunta por la constitución humana de su experiencia adquiere relevancia. Ricoeur mismo lo hace en su artículo “Architecture et narrativité” (Ricoeur, 1998) publicado diez años después de *Tiempo y narración* y sobre el que vuelve y añade nuevas precisiones en *La memoria, la historia, el olvido* (véase Ricoeur, 2003: 192-200).

Además, a mediados del siglo XX se da una recuperación de la retórica para la filosofía de la que había sido desterrada, realizada por Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (Perelman, 1989) en Bélgica y por Stephen Toulmin (Toulmin, 2007) en Inglaterra. Ricoeur mismo reconoce que hay tres disciplinas que se ocupan del discurso: retórica, poética y hermenéutica (Ricoeur, 1991). Paralelamente a ésta se da una reflexión sobre las pasiones, emociones, sentimientos o afectos que concentran la atención, no sólo de los psicólogos y psicoanalistas a los que parecía corresponder su estudio y/o tratamiento, sino de pensadores de muy variadas disciplinas, que se preguntan por su papel en la formación de la subjetividad y las comunidades.

Una conexión entre las pasiones y la retórica vuelve a ponerse de presente, cuando algunos pensadores, entre ellos Ricoeur (véase Ricoeur, *La metáfora viva*, 1980: 49), se refieren a la que Aristóteles hace en su estudio sobre las pasiones en el Libro II de su *Retórica* y al que alude Heidegger en *El ser y el tiempo* cuando dice que es la primera hermenéutica de la cotidianidad del ser uno con otro (véase Heidegger, 1951: §29, 156).

Retórica, pasiones y lugar

En la antigua Grecia, en el espacio de la *polis*, se destinaban ciertos lugares para el encuentro de los ciudadanos con el propósito de que emitieran juicios sobre acciones determinadas y tomarán decisiones. Estos lugares eran, de acuerdo al tipo de juicio, el estrado judicial si se refieren a lo justo o a lo injusto, la asamblea si a lo conveniente o lo inconveniente y las ceremonias públicas si a alabar o censurar (véase *Rh.* 1377 b 20-1378 a 5). Aristóteles, en su *Retórica*, hace eco de las denuncias que pesaban sobre los antiguos retóricos a quienes se les acusaba de

utilizar las pasiones para distorsionar los juicios pero, al mismo tiempo, observa que es un hecho inevitable que se presenten cuando se hacen juicios sobre una acción concreta y determinada (véase Rh, 1354 a 11-18). Por esta razón, toma la decisión de realizar un estudio sobre quienes, sobre qué asuntos y en qué circunstancias, cada una de las pasiones se hace presente. Sólo así, el orador podrá construir sus argumentos sobre las pasiones con los que orientará a los oyentes para favorecer y no distorsionar la formación de su juicio.

En la *Metáfora Viva*, cuando Ricoeur se pregunta por la innovación semántica, parte de la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles, pues en estas dos obras encuentra precisiones importantes con las que busca responder al problema de la innovación (véase Ricoeur, 1980: 17-69). En *Tiempo y narración* sólo toma la *Poética* (véase Ricoeur, 1995: 80-112), pues su propósito es desarrollar una teoría de la narración a partir de los elementos que encuentra en esta obra. El camino que siguió para pensar la constitución de la experiencia humana del espacio, sigue la ruta trazada en *Tiempo y narración* e incorpora al modelo de la triple mimesis el papel configurador que tienen la arquitectura y el urbanismo (véase Ricoeur, 1998:48), semejante al que tienen los relatos de ficción y de historia para la constitución de la experiencia humana del tiempo. Mi propuesta es regresar a la conexión entre pasiones y retórica puesta de presente por Aristóteles, pues considero que aún no se ha pensado en la posibilidad de incorporar dicha conexión a la pregunta por la constitución humana del lugar. Con el fin de avanzar sobre ésta me propongo recoger algunas de los estudios de Ricoeur sobre los términos emoción, pasión y sentimiento que se encuentran presentes en la primera etapa de su trayectoria intelectual, pero antes de comenzar indicaré los significados que atribuye Aristóteles al término *pathos*.

El término *pathos* en Aristóteles

El término griego *pathos* y sus derivados son utilizados por Aristóteles en el marco de varios de sus estudios. En *Categorías*, *pathos* es el opuesto a la acción y se utiliza para distinguir el actuar del padecer (τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν); por ejemplo calentar o ser calentado (véase *Cat.* 11b 1-4). En *Metafísica* V, cuando se refiere a las cosas contrarias, diferencia el producir del ser afectado (véase *Metaph.* 1018 a 31-35). En el Libro IV una de las maneras de decir el ente es del las afecciones de la sustancia (πάθη οὐσίας) (véase *Metaph* 1003b. 7). Finalmente, en *Acerca del alma* utiliza el término para referirse específicamente a las del alma (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) e indica que algunas de ellas afectan tanto al cuerpo como al alma y pone como ejemplo la ira (véase *De An.*, I, 1,403 a 16-403b 3). El término *pathos* y sus derivados son usados, en un sentido general, como pasión opuesta a la acción, como

afección de la sustancia y específicamente las del alma y de éstas las que afectan, al mismo tiempo, al cuerpo y al alma. En este último sentido es usado en *Retórica* para precisar sus vínculos con el deseo; en el Libro I con los de apetito e impulso y en el II con éstos últimos y con los de la voluntad. Estas distinciones y diferencias se hacen desde términos que pertenecen a una misma raíz, pero que se traducen al español, en unos casos, por afecciones y en otros, por pasiones.

Emoción, pasión y sentimiento en Ricoeur

De 1950 a 1960 Ricoeur desarrolla una filosofía de la voluntad que construye en tres partes. En la primera extiende el análisis eidético de Husserl al tema de la voluntad. Guiado por la abstracción que procura la fenomenología, se propone la descripción y comprensión de las estructuras fundamentales de lo voluntario e involuntario, lo que es sólo posible al poner entre paréntesis la falta y la trascendencia (véase Ricoeur, 1986: 15). En la segunda y tercera quita el paréntesis, lo que le exige nuevas hipótesis de trabajo y un nuevo método. En la segunda construye una antropología filosófica y en la tercera una exégesis de los mitos. Encontramos en la primera y la segunda parte sus desarrollos sobre las emociones, las pasiones y el sentimiento. En la primera, establece el lugar que tiene las emociones y las pasiones en la estructura de lo voluntario y lo involuntario. En la segunda, desarrolla una filosofía del sentimiento en el marco de una antropología filosófica.

Descripción de la estructura de lo voluntario e involuntario

En esta parte Ricoeur pone en diálogo la fenomenología de Husserl con la filosofía existencial de Gabriel Marcel con el propósito de incorporar al hombre de carne y hueso. Éste lo denomina profundización existencial de la eidética. Para Ricoeur la descripción eidética no alcanza, pues las esencias se vuelven inexactas, por esto “la fenomenología debe superar una eidética demasiado clara, hasta llegar a elaborar “índices” del misterio¹ de la encarnación” (Ricoeur, 1988: 244). Estos índices servirán de diagnóstico y permitirán ampliar los límites que impone la descripción y ahondar en el misterioso pasaje del pensamiento a la acción. La relación entre lo voluntario e involuntario se revela como un conflicto y la intención será comprender este misterio de la existencia como reconciliación (véase Ricoeur, 1986: 31)

1 “Misterio es en lo que me encuentro comprometido. “Hemos querido ubicarnos en la intersección de dos exigencias: la de un pensamiento alimentado por el misterio de mi cuerpo, y la de un pensamiento preocupado por las distinciones heredadas del método husserliano de descripción” (Ricoeur, 1986: 27)

La propuesta de Ricoeur, en esta parte, es describir las estructuras fundamentales que servirán de guía para comprender lo cotidiano

Las formas cotidianas del querer humano se dan como la complicación y, más exactamente, como el enredo y la desfiguración de ciertas estructuras fundamentales que son, con todo, las únicas capaces de suministrar un hilo conductor en el laberinto humano. Ese enredo y esta desfiguración –que buscaremos en el principio de las pasiones y que uno puede llamar falta o mal moral– hacen indispensable esta abstracción específica que debe revelarnos las estructuras o las posibilidades *fundamentales* del hombre. (Ricoeur, 1986:15).

La primera situación que revela la descripción es la *reciprocidad de lo voluntario e involuntario*. La necesidad, la emoción, el hábito, etc. sólo toman un sentido completo en relación con una voluntad a la que solicitan, inclinan y, en general afectan, y que como contrapartida fija sus sentidos, es decir, los determina por su elección, los mueve por su esfuerzo y los adopta por su consentimiento; no hay inteligibilidad propia de lo involuntario, pues sólo es inteligible la relación de lo voluntario e involuntario. Y por esta relación la descripción es comprensión (véase Ricoeur, 1986: 16-17).

La descripción pura es una elucidación de las significaciones que, según Ricoeur, permite la ubicación de nociones cardinales, desde el acto voluntario al involuntario, para luego encadenar lo múltiple involuntario a lo uno voluntario (véase Ricoeur, 1986: 50). Las descripciones puras comienzan con la del decidir, continúan con la del obrar y del mover y llegan hasta la del consentir. De esta manera, Ricoeur pretende romper el hiato, que se ha construido, entre el cuerpo y el alma: “esto significa que la voluntad sólo decide realmente por sí misma cuando cambia su cuerpo y, a través de él, cambia el mundo. En tanto que no hago nada, no he querido nada completamente” (Ricoeur, 1988: 226-227). No se trata, por lo tanto, del imperio sobre un cuerpo inerte sino del esfuerzo que se logra en diálogo con la espontaneidad corporal.

Más aca del esfuerzo, Ricoeur describe las funciones del movimiento, una de ellas es la emoción, las otras dos son el saber hacer preformado y los hábitos. Estas funciones hacen parte de la descripción del obrar y del mover, las que no son posibles de disociar de la decisión sino por abstracción. El proyecto anticipa la acción y esta prueba el proyecto; pero la voluntad sólo decide cuando mueve su cuerpo, lo que quiero, lo muevo (véase Ricoeur, 1988: 226-227).

La emoción, función del movimiento, se encuentra en el orden de la significación, entre el saber hacer preformado y el hábito. El saber hacer preformado es un término que prefiere Ricoeur y que acuña cuando recoge de Merleau-Ponty,

quien pregunta por el sentido del comportamiento humano, sus discusiones con la psicología del reflejo y su diálogo con los aportes de la Gestalt. (Merleau-Ponty, 1957). Los movimientos que eran entendidos como reflejos o instintos, este último aplicado al comportamiento de los animales, deben entrar en el círculo de lo involuntario y lo voluntario, pues la voluntad puede limitarlos en amplitud y retardarlos. Esto se observa cuando aparecen los primeros gestos con las primeras discriminaciones de la percepción (véase Ricoeur, 1988: 258-259). Para Ricoeur, éstos “son esquemas de acción acordados con la presencia del mundo los que servirán de células melódicas a todos los hábitos del cuerpo” (Ricoeur, 1988:275) y es en este sentido, que prefiere la denominación de saber hacer preformado. Sobre este primer esquema se comprende el segundo: la emoción, que se diferencia del anterior en que tiene

el poder de conmover la acción, de agitar el ser, que no consiste ante todo en lanzarlo fuera de sí, sino en sacarlo de la inercia por una espontaneidad que siempre resulta peligrosa para el dominio de sí mismo; si la voluntad debe siempre recuperarse de esta espontaneidad, es con todo a través de ella como puede mover su cuerpo (Ricoeur, 1988: 278-279).

Para precisar su significado vuelve al *Tratado de las pasiones* de Descartes y al *Bosquejo de una teoría de las emociones* de Sartre, donde opta por el término emoción para enfatizar que es una función de movimiento y no una afección, ésta última remite, más bien, a la idea de pasividad y receptividad que se tiene cuando se usa el término de pasión y que sin embargo conserva Descartes. Hace, también, una corrección al término emoción, usado por Sartre, pues con éste tan sólo se refiere a lo que para Ricoeur son pasiones y propone las siguientes distinciones, en el orden de la significación: emoción sorpresa, emoción choque y emoción pasión.

Es un acierto, dice Ricoeur, que Descartes ubique la sorpresa entre lo que él denomina “pasiones” y Ricoeur “emociones”. Ésta es la primera y fundamental en la descripción “en la sorpresa, el viviente es capturado por el acontecimiento padecido y nuevo, por el otro” (Ricoeur, 1950: 280). El viviente sorprendido por lo otro es alertado, dirige su atención, la que no sólo es determinada por intereses vitales y con los que anticipa el bien o mal, no sólo imaginándolo sino también turbado y con los que amará u odiará cuando se contempla unido o separado y, por lo tanto, alegre o triste. Pero, sólo con el deseo, también una emoción para Descartes, el viviente atento, en tensión y conmocionado, avanza o retrocede, busca o huye. Este círculo con el que se describe el trayecto que va del pensamiento al movimiento es para Ricoeur una réplica del primer esquema con el que se describe el saber hacer preformado.

Para la descripción del segundo tipo: emoción—choque, Ricoeur recurre, además, a la imagen del jinete y su cabalgadura (véase Ricoeur, 1988: 296). Las emociones-choque se presentan en las grandes conmociones emocionales y con emociones como el miedo, la ira, el abatimiento extremo y el regocijo desbordado. Ricoeur las describe en términos de choque y no de desorden de la conducta, como prefieren hacerlo los psicólogos quienes las conciben como un descenso en estados primarios que son también los de los animales. Para Ricoeur, son desordenes sólo si se reconoce que son producciones eminentemente humanas. Sartre, desde la fenomenología, intenta dar un sentido inteligible a las emociones al describirlas como una conciencia que al moverse se organiza de otra manera, mágicamente; pero para Ricoeur, al quedarse en el nivel de la conciencia y no tomar al viviente en su totalidad y describirlo desde la relación entre lo voluntario e involuntario, permanece a nivel de las emociones-pasiones, en la que la conciencia mágica se vuelve prisionera de sus imágenes.

La emoción—choque surge con el juicio rápido que alerta y explota en gestos: “la emoción une sin distancia el choque del pensamiento y la sedición corporal en esta continuidad vital del alma y el cuerpo que reside por debajo de todo esfuerzo posible” (Ricoeur, 1988: 298). La imagen del jinete y la cabalgadura permite comprender de qué manera el cuerpo se desboca y tira a su jinete, la voluntad.

La idea de complicación pasional describe el tercer tipo. La voluntad permanece prisionera de males imaginarios que son el combustible para la emoción. La pasión es producto de la complicación que va de la pasión a la emoción y de la emoción a la pasión. “La esclavitud que el alma se da a sí misma y la agitación corporal que la trastorna se encuentran estrechamente mezcladas” (Ricoeur, 1988: 304). El mundo pasional es incomprensible para el método de la profundización existencial de la eidética. Éste sólo puede ser aprehendido en la vida cotidiana, en el teatro, la novela, la epopeya, etc.

Con estos tres tipos de emoción Ricoeur indica el lugar que tiene esta función del movimiento en la descripción de lo voluntario e involuntario que permite comprender que la emoción mueve, choca y se complica. Conducido por la profundización existencial de la eidética llega hasta el mundo pasional que se manifiesta inaccesible a la descripción y que lo obliga a buscar nuevas hipótesis y métodos.

Antropología filosófica y filosofía del sentimiento

En *Filosofía de la voluntad II Finitud y culpabilidad* Ricoeur se propone avanzar hacia la comprensión del mundo pasional, del que decía era posible aprender

en la vida cotidiana y en las obras literarias. Sin embargo, propone hacerlo desde la mítica, sobre la que asegura, el mundo pasional se expresa en un lenguaje cifrado.

¿Por qué, en efecto, sólo se puede hablar de las “pasiones” que afectan la voluntad en el lenguaje cifrado de una mítica? ¿Cómo introducir esta mítica dentro de la reflexión filosófica? ¿Cómo retomar el discurso filosófico después de haberlo interrumpido con el mito? (Ricoeur, 2004: 10)

Ricoeur considera que a través de ella, la mítica, el mundo pasional es captado en el lenguaje en su nacimiento. Esto es, en cierto sentido, análogo a la exigencia de la fenomenología de ir hacia lo originario. El lenguaje mítico, no es el especulativo, pertenece al universo simbólico y no al del concepto. Es preciso, por lo tanto, construir un puente que haga posible el tránsito de uno hacia el otro, y que le permita a la filosofía su comprensión. Dos procedimientos se requieren y son realizados en paralelo. En el universo simbólico, se marcan diversos niveles de profundidad: símbolos primarios (culpa, pecado, mancilla), míticos (orden-caos, exilio del alma en un cuerpo extraño, ceguera del hombre producida por una divinidad hostil, caída de Adán) y especulativos (nada, materia, cuerpo, pecado original). Niveles que se van haciendo accesibles mediante un proceso de repetición, con el que es posible ir hasta el nivel más profundo: los símbolos primarios.

En el universo de la filosofía se hace una elaboración conceptual con la que se piensa la posibilidad del mal en el marco de una antropología filosófica. Esto requiere, primero, partir de una visión que abarque la totalidad del hombre: el rasgo global de la realidad humana es una “cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo; esta «desproporción» consigo mismo sería la ratio de la falibilidad” (Ricoeur, 2004: 21). El hombre es un ser-intermediario que consiste en: “que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de realidad dentro y fuera de sí” (Ricoeur, 2004: 23). Segundo, la filosofía sólo puede partir de lo no-comprendido, en este caso, de una retórica de la miseria, en la que se expresa el mundo pasional, este puede reducirse mediante una reflexión trascendental, a la manera kantiana “que parta no del yo, sino del objeto, que está delante y se remonte hasta sus condiciones de posibilidad” (Ricoeur, 2004: 25). Para salvar la distancia que se abre entre lo patético y lo trascendental se construye una reflexión que parte del pensamiento, sigue con la acción y llega al sentimiento. A nivel del pensamiento, la distancia entre el entendimiento y la sensibilidad, puesta de presente por Kant, sólo se supera con la imaginación en la síntesis del objeto. En la acción, la distancia se abre entre el carácter y la dicha y se supera en el respeto, con la persona. A estos niveles les falta “la dimensión del sentimiento” (Ricoeur, 2004: 99) con la que se hace comprensible, según Ricoeur, la condición de posibilidad de la falibilidad.

Las hipótesis de Ricoeur sobre la desproporción y lo intermedio adquieren mayor precisión con la dimensión del sentimiento. Ahora puede recuperar para la reflexión la intuición de Platón sobre la función intermedia que cumple el *thymós* entre el placer y la dicha

transición viva del *bíos* al *lógos*; separa y une al mismo tiempo la afectividad vital o deseo (*epithymía*) y la afectividad espiritual que el Banquete denomina *éros*; tan pronto, dice Platón en la *República*, el *thymós* lucha con la razón, de la cual es energía y valor, como con el deseo, del que es potencia para emprender, para la irritación y para la ira. ¿Puede volver una teoría moderna a esta intuición de Platón? (Ricoeur, 2004: 100)

El primer paso, es elaborar un análisis intencional sobre la función universal del sentir. Una génesis recíproca del sentir y el conocer se opera en los distintos niveles: en la cosa, la persona y los valores; pero es en la estructura intencional, yo-mundo, que el sentimiento se presenta en forma de aporía, pues si se compara con el conocimiento, en el sentimiento, lo amable o lo odioso no son objetos. En el conocer se instaura la dualidad: sujeto—objeto; en el sentimiento hay complicidad, inherencia, pertenencia, pero también, tendencias, tensiones, pulsiones. Para éstos hay dos tipos de lenguaje: el de la vivencia y el de la conducta; pero que refieren a una y la misma cosa. Lo que el sentimiento manifiesta es la intencionalidad de la tendencia: hacia lo que se acerca, de lo que se aleja, con lo que se lucha. El análisis intencional indica el misterio del sentimiento: la ligazón indivisible de mi existencia con los seres y con el ser por medio del deseo y el amor. La intuición platónica muestra su potencia. El *thymós*, sentimiento humano por excelencia, es el lugar intermedio entre el placer y el amor y en el que se revela la desproporción y con ello, la especificidad de la humanidad del hombre.

Ricoeur comienza su reflexión con la intuición de Platón, sigue con las precisiones de Aristóteles sobre el placer y recoge la concepción griega de la virtud para avanzar hacia la psicología contemporánea que, según él, asume dos perspectivas: una, la de los sentimientos vitales (regulaciones de carácter funcional), que se queda en un plano adaptativo, en el nivel del placer y por lo tanto, en la búsqueda de la mera solución a problemas; la otra, la que abarca también lo espiritual, con lo que se aspira a la dicha y con la que se suscita nuevos problemas e interrogantes. “Es aquí, donde al estallar, la psicología de la motivación, sale al encuentro de la filosofía y de su dialéctica del placer y la dicha” (Ricoeur, 2004:119).

Pero advierte Ricoeur, una psicología del sentimiento sin la razón es ciega, lo que distingue la aspiración a la dicha de la del placer es la razón. La razón exige la totalidad absoluta de condiciones para una solución dada, pero “el sentimiento es

más que la identidad entre la existencia y la razón en la persona, es la pertenencia misma de la existencia al ser cuya razón es el pensamiento” (Ibíd.: 120):

Sin el sentimiento la razón permanece en la dualidad, en la distancia; el sentimiento da testimonio de que, cualquiera que sea el ser, formamos parte de él: no es el Radicalmente-Otro, sino el ámbito originario donde seguimos existiendo (Ibíd.:120).

En ese espacio originario aparece diversidad de sentimientos. Los de pertenencia, en dos direcciones: participación interhumana en un nosotros, y participación en unas tareas. Pero también hay sentimientos que carecen de forma, tonalidades, *Stimmungen*, que designan lo fundamental y desde lo que se determinan los anteriores, que son sus esquemas. Esta distinción entre lo que tiene forma y lo que no, permite comprender por qué es posible una vía negativa del sentimiento, que se expresa en la angustia, somos lo que no es el ser; pero también una positiva, la alegría, tenemos que ver con esa ausencia. “Que el hombre sea capaz de alegría, de alegría por la angustia y a través de la angustia constituye el principio radical de toda «desproporción» en la dimensión del sentimiento y la fuente de la *fragilidad afectiva del hombre*” (Ibíd.: 124).

Es la apropiación de esta intuición platónica del *thymós* lo que le permite establecer los límites que tienen otros dos tipos de aproximaciones: el de los tratados de las pasiones de Tomás y de Descartes y el de la antropología pragmática de Kant. Los primeros no reconocieron el papel intermedio que cumple el *thymós*, y el segundo trabaja sobre las pasiones ya degradadas, porque se ubica en situaciones típicas culturales e históricas. Ricoeur elabora una antropología filosófica cuando vuelve a lo originario y pone al descubierto la demanda de humanidad que se encuentra a la base de lo degradado. Al recurrir a la imaginación de esta situación originaria, puede, desde lo posible, extraer lo esencial. Un mundo humano supone las dimensiones económicas, políticas y culturales, en las que el hombre entra en relación consigo mismo, con las cosas y con los otros. Ricoeur indaga sobre la demanda de humanidad de cada una de estas dimensiones. A la base del tener, está un yo que se apoya en un mí. En el poder, una relación no-violenta del poder. En el valer, una humanidad, entendida como una idea del hombre en mi persona y en la persona del otro.

Estas demandas conjugadas con la intuición inicial de Platón son jalonadas por el placer y por la dicha para poder comprender así las posibilidades que se hayan inscritas en la humanidad. “Al mismo tiempo que el *thymós* padece la atracción de lo vital, padece también lo espiritual; se dibuja así un nuevo «mixto», donde no resulta ilegítimo reconocer la trama afectiva de las grandes pasiones” (Ibíd.: 146).

Las complicaciones pasionales son posibles como desmesura, precisamente por que se aspira a la totalidad

se diría que lo infinito de la dicha descende hasta lo indefinido de la inquietud; el deseo del deseo, alma del *thymós*, brinda, a la aspiración sin objeto de la dicha, sus objetos de referencia como imagen, como representación visible. Ahí está la fuente, ahí está la ocasión de toda equivocación, de toda ilusión. Pero está equivocación, esta ilusión presuponen algo más originario que denomino la representación afectiva de la dicha en el *thymós* (Ibíd.: 147).

Sólo quien quiere un todo se equivoca, y lo hace al olvidar el carácter simbólico del vínculo de la dicha con un tema del deseo. Ese olvido no es accesible ni a la profundización eidética ni a la antropología filosófica. La comprensión de estos símbolos sólo es posible mediante una exégesis que requiere a su vez reglas de desciframiento: una hermenéutica. Sólo con ésta se preparará la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo. El recurso hermenéutico es, según términos de Ricoeur, la revolución metódica que permite insertar la simbólica del mal en el discurso filosófico. Esta es, en palabras de Ricoeur, una interpretación creadora del sentido:

Lo que necesitamos es una interpretación que respete el enigma originario de los símbolos, que dejen que éstos la instruyan, pero que, a partir de ahí, promueva el sentido, conforme el sentido en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo (Ibíd.: 483)

Este es el movimiento y el trabajo de pensamiento recorrido: dilucidación del concepto de falibilidad, simbólica del mal, inserción de ésta en el discurso filosófico. Esta última, queda esbozada al final de *Finitud y culpabilidad*, pues requiere recorrer varios registros del símbolo que se despliegan en las ciencias humanas: psicoanálisis, criminología, filosofía política y en la filosofía que piensa la problemática del hombre y el mal mismo desde la idea de siervo y libre arbitrio.

¿Cómo insertar la hermenéutica de las pasiones de Aristóteles?

Si pensamos en estos distintos registros, es posible también incorporar el libro II de la *Retórica* sobre las pasiones, pues si le creemos a Heidegger, ésta es una primera hermenéutica de la cotidianidad del uno con el otro. Pero nuestra idea, no es sólo recoger estos registros sobre el mundo pasional sino avanzar e inscribir dicha retórica de las pasiones, en la pregunta por la constitución de la experiencia humana del lugar. En esta dirección se han construido algunas reflexiones previas que apuntan, primero, a mostrar la poca atención que le da Ricoeur a las pasiones, cuando aborda la pregunta sobre la constitución de la experiencia humana del tiempo

(Vargas Guillén, 2005: 53-68). Y, segundo, a que no sólo Aristóteles se refiere a la metáfora en la *Retórica* y en la *Poética*, como lo advierte Ricoeur, sino que también están presentes las pasiones. Tercero, la importancia que puede tener la distinción que hace Aristóteles entre los términos *topos* (lugar) y *chora*² (espacio) en el marco de su filosofía de la naturaleza (Cárdenas Mejía, 2008) y la manera en que el término *topos* es trasladado por Aristóteles a su *Retórica*, para referirse no sólo a los lugares en los que se pronuncian los discursos retóricos, sino también a los de la memoria que se constituyen en componentes de éstos y por lo tanto de la persuasión. Cuarto, indicar, el alcance que tiene el estudio que realiza Aristóteles sobre los lugares de la pasiones en el Libro II de su *Retórica* (Cárdenas Mejía, en prensa), las que, como lo propone Ricoeur se encuentran en el límite de la profundización existencial de la eidética, pero las que puede incorporarse a la pregunta por la constitución de la experiencia humana del lugar si estamos atentos a la percepción de Aristóteles de que cuando se hacen juicios sobre acciones concretas en lugares determinados las pasiones se presentan. Hace falta desarrollar dicha percepción en la que la retórica, las pasiones y el lugar aparecen vinculados para construir dicha reflexión.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. (1988) *Acerca del alma*, Trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
2. ARISTÓTELES. (1994) Categorías. En: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, pp. 29-77.
3. ARISTÓTELES. (1987) *Metafísica*, Trad. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos.
4. ARISTÓTELES. (1994) *Retórica*, Trad. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos.
5. CÁRDENAS MEJÍA, L. G. (en prensa) *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*, Bogotá, San Pablo.
6. CÁRDENAS MEJÍA, L. G. (2008) El lugar: Aristóteles-Heidegger. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, pp. 145-150.
7. HEIDEGGER, M. (1951) *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

2 Sobre la traducción de este término hay múltiples discusiones; referimos a la distinción que propone Aristóteles en la *Física*.

8. MERLEAU-PONTY, M. (1957) *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Librería Hachette S.A.
9. PERELMAN, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989) *Tratado de la argumentación o nueva retórica*, Madrid, Gredos.
10. RICOEUR, P. (noviembre-diciembre 1998) “Architecture et narrativité”, *Urbanisme*, pp. 44-51.
11. RICOEUR, P. (novembre 2002) “Aristote de la colère a l’amitié politique”, *Esprit*, pp. 19-31.
12. RICOEUR, P. (1991). “Retórica-poética-hermenéutica”. *Estudios de Filosofía*, 87-97.
13. RICOEUR, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta.
14. RICOEUR, P. (2000). *La mémoire, l’histoire, l’oublie*, Paris, Éditions du Seuil.
15. RICOEUR, P. (2003) *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.
16. RICOEUR, P. (1980) *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
17. RICOEUR, P. (1986) *Lo voluntario e involuntario I, El proyecto y la motivación*, Buenos Aires, Docencia.
18. RICOEUR, P. (1988) *Lo voluntario y lo involuntario II, Poder, necesidad y consentimiento*, Buenos Aires, Editorial Docencia.
19. RICOEUR, P. (1950) *Philosophie de la volonté I Le volontaire et l’involontaire*, Paris, Aubier.
20. RICOEUR, P. (2009) *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité*, Paris, Éditions Points.
21. RICOEUR, P. (1995) *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
22. RICOEUR, P. (1993) *A l’école de la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
23. TOULMIN, S. (2007) *Los usos de la argumentación*, Barcelona, Ediciones Península.
24. VARGAS GUILLÉN, G. y Cárdenas Mejía, L.G. (2005) *Retórica, poética y formación*, Bogotá, Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional.

Fundamentos de la antropología metafísica de Clarence Finlayson*

The foundations of Clarence Finlayson's metaphysical anthropology

Por: Hugo Ochoa Disselkoen

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile
rochoa@ucv.cl

Fecha de recepción: 4 de abril de 2011

Fecha de aprobación: 11 de mayo de 2011

Resumen: Clarence Finlayson fue un pensador americano, nacido en Valparaíso y que enseñó en Medellín, Indiana, Ciudad de México y otras ciudades de América. El presente texto pretende dar cuenta de los fundamentos metafísicos de su antropología, arraigados en la corriente escolástica, pero con evidentes influencias del pensamiento contemporáneo. La concepción metafísica de Clarence Finlayson constituye una recompreensión de los principios aristotélico-thomistas pensados a partir de una articulación entre ser y nada, como polos fundamentales de todo devenir, característico de los seres compuestos. Asimismo, dado que, según Finlayson, la filosofía se funda en una intuición metafísica, como esta intuición se realiza en el reconocimiento experiencial del fenómeno de la muerte en contraste con el anhelo de ser absolutamente, la filosofía es la disciplina esencial del hombre, paradójicamente, en un sentido existencial.

Palabras clave: metafísica, Finlayson, muerte, ser, nada.

Abstract: Clarence Finlayson, born in Valparaiso, was a Latin American thinker that taught in Medellín, Indiana, Mexico City and other cities of Latin America. This article aims at explaining the metaphysical foundations of his anthropology which, though rooted in the scholastic school of thought, are evidently influenced by the contemporaneous thought. Clarence Finlayson's metaphysical conception is to re-understand the Aristotelic-Thomistic principles, thought from an articulation between being and nothing, as the basic poles of every becoming, which is distinctive to all compounded beings. Likewise, according to Finlayson, given that philosophy is grounded on a metaphysical intuition, since this intuition takes place in the experiential realization of the phenomenon of death in contrast with the desire of being absolutely, philosophy is, paradoxically, the essential discipline of mankind in an existential sense.

Keywords: metaphysics, Finlayson, death, being, nothingness.

* Este artículo es resultado de investigación del proyecto con el mismo nombre adscrito a la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso con el código FONDECYT 1095076.

Clarence Finlayson nace en Valparaíso el 23 de febrero de 1913 y muere en Santiago de Chile en 1954. En su época alcanzó gran reconocimiento, desempeñándose entre los años 1939 y 1942 como profesor en la Universidad de Notre Dame (Indiana) y en 1943 en la Universidad Nacional de México donde recibe el grado de Doctor Honoris Causa. En 1943 tuvo a su cargo el *Seminario de Filosofía* y la cátedra de *Filosofía Jurídica* en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y desde 1944 hasta mayo de 1947 dicta clases de *Filosofía, Inglés, Historia y Sociología General* en la Universidad de Antioquia, dirigiendo en 1945 su Departamento de Extensión Cultural. Allí publica su obra más importantes *Dios y la Filosofía*, Medellín: Universidad de Antioquia, 1945, y numerosos artículos en la revista de la Universidad entre los años 1939 y 1946, siendo entre esos años también asiduo colaborador del Suplemento Literario del diario El Colombiano. En años siguientes será profesor de la Universidad de Panamá, *Visiting Lecturer* en la Universidad de Harvard y en la Universidad de North Carolina, profesor en la Universidad Central de Venezuela y luego en la Universidad de Zulia, Maracaibo, para retornar a Chile en 1954, muy deteriorado físicamente, donde se incorpora como profesor en la Universidad Católica de Chile. El 15 de septiembre de ese año Finlayson tenía que dictar una conferencia en la Escuela de Derecho de dicha Universidad a las 18:00 horas. No obstante, la conferencia no se lleva a cabo porque muere misteriosamente al caer desde el séptimo piso de un edificio de Santiago.

Clarence Finlayson se declara tomista y puede ser inscrito en esa corriente de renovación de la escolástica fundamentalmente liderada por Maritain. En la lectura que hace Finlayson de las obras de Maritain, según él mismo declara (Cfr. Finlayson, 1939), encuentra un tomismo no reducido a fórmulas, en el que se encaran problemas contemporáneos, acudiendo a principios tomistas, pero repensados desde una perspectiva antropológica. Así, si bien la lectura que Finlayson hace de los pensadores modernos y contemporáneos es crítica, en razón de su filiación filosófica, no obstante, por una parte, no puede eludir los problemas que tales filosofías plantean y, por otra parte, es claramente influenciado por lo que, en general, se podría llamar “la perspectiva moderna”, que se caracterizaría por la centralidad del sujeto humano. En este sentido, el núcleo del tomismo de Finlayson radica en una reflexión desde la finitud, pero orientado hacia una posible superación de ésta que, en la medida que esa superación se abre como un misterio, queda el ser humano también referido existencialmente al no ser y a la nada.

Así pues, a este respecto, la pregunta fundamental de la filosofía interroga por el ser, pero enraizado en el ser humano como enclave en el que, al cobrar éste conciencia de una identidad existencial escindida, el ser se muestra como problema ineludible. Y es ineludible porque surge como una exigencia radical frente a la

incomprensibilidad e insatisfacción que significa ser, pero no ser absolutamente. “Lo existente está suspendido –absoluta y totalmente– entre Dios y la nada. En este último extremo la creatura ‘persiste y permanece’ sobre la nada” (Finlayson, 1945: 19). La filosofía, en tanto pregunta que interroga por lo que es, ha de dar cuenta, pues, de una suerte de dialéctica entre el ser y la nada; el hecho de estar en el filo del no ser significa que la actividad esencial de estos seres, en el sentido más radical, consiste en afirmarse en la persistencia, lo cual tiene siempre el carácter de lo provisorio. De allí que en varios estudios Finlayson insista en que el fenómeno de la muerte es una cuestión metafísica fundamental, porque pone en evidencia no sólo la finitud humana, sino también porque la intuición del ser necesariamente está mediada por la presencia de la nada y, en el caso del sujeto humano, por la muerte. Así, “el existir es una acción trascendental que recae sobre el ser para ponerlo fuera de la nada, fuera de su propio orden inteligible en que era solamente una posibilidad” (Ibíd.: 25). Si en la concepción metafísica de Finlayson los principios existenciales paradójicamente son pensados desde la muerte, *la intuición metafísica misma surge como correlato necesario de la experiencia de la propia finitud*. La experiencia del límite, de la finitud, impulsa a saltar “la valla del límite, el apartamiento de la nada, la huida hacia la cumbre eidética, hacia la Plenitud” (Ibíd.: 13). La esperanza de plenitud surge sólo de la conciencia de la finitud, en el vislumbrar de la nada, como una reacción ontológico-existencial ante el abismo.

Efectivamente, puesto que la potencia es de suyo potencia de lo contrario (Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050 b 9; 9, 1051 a 5; *Retórica*, II, 19, 1392 a 11; *De Caelo*, I, 12, 283 b 4.), la composición acto-potencia pone de manifiesto que el orden propio a cada ente está contaminado de una contradicción radical y que, por lo tanto, la actualización de la potencia, de alguna manera, significa un existir que surge en una suerte de tensión respecto de la nada, en la medida que para los seres potenciales ningún acto puede agotar la posibilidad que los constituye esencialmente. De allí que Finlayson afirme que “el existir tiene algo de divino” (Finlayson, 1945: 28), por cuanto ningún ente potencial puede darse a sí mismo el ser y, por lo tanto, la misma tensión que tiene como uno de los polos a la nada, reclama un fundamento que dé en primer lugar plena cuenta de sí mismo y, por ello, pueda ser principio de explicación y de sentido de lo que es incapaz de dar cuenta de sí mismo. Así pues, se debe tener presente que esto de divino que tiene el existir es, paradójicamente, el necesario correlato de su doble filiación, es decir, su carácter divino surge del hecho mismo de que el existir se destaque sobre la nada. Así pues, el acto no puede ser entendido como mero correlato de la potencia, por cuanto “siendo [el existir] acto solamente, su causalidad recae sobre lo no-existente, es decir, sale al encuentro de la esencia sobre el abismo de la nada” (Ibíd.: 29). Para

los entes finitos, ser es, ante todo, escisión, la identidad esencial se gesta como una versión existencial radicalmente insuficiente, como no puede ser de otra manera dado su origen, pero también ese mismo origen marca su destino, cual es la muerte y el retorno circular a la nada, esto si acaso no hay una divinidad que los sostenga más allá de sí mismos.

Se trata de una identidad móvil, es decir, que se realiza como tal en el movimiento; por decirlo así, el ser humano no puede limitarse meramente a ser, sino que debe “operar”, “actuar”, en definitiva, construirse contra la nada en la conservación de su identidad. De allí que, como afirma Finlayson, “la zona del movimiento existe sólo entre dos términos y es esencialmente relativa. Únicamente Dios y la nada son inmóviles” (Ibíd.: 120). Los seres móviles buscan la inmovilidad del ser absoluto, como sostiene Aristóteles, pero si no la logran, y no pueden lograrlo por sí mismos, “tienden nuevamente a rupturarse” (Ibíd.). Finlayson entiende este anhelo de completitud en una perspectiva teológica, no obstante debe quedar claro que todo ser finito por sí mismo caerá ineludiblemente en esa ruptura. De este modo se puede afirmar que la concepción metafísica de Clarence Finlayson constituye una recomposición de los principios aristotélico-tomistas pensados a partir de una articulación dialéctica entre ser y nada, como polos fundamentales de toda identidad característica de los seres finitos. Asimismo, dado que la filosofía es la disciplina esencial del hombre, según reza el título de uno de sus artículos, y que la filosofía, según afirma, se funda en una intuición metafísica, esta intuición es tal porque se realiza en el reconocimiento *experiencial* del fenómeno de la muerte en contraste con el anhelo de ser absolutamente.

De aquí que Finlayson critique (Finlayson, 1949: 18) la metafísica tomista de las escuelas que asumen, por decirlo así, la perspectiva de la divinidad, es decir, una metafísica que, como entiende que el paradigma radical del verdadero saber es el divino, pretende instalarse en tal perspectiva. Finlayson, sin embargo, intentará una metafísica que parta de las condiciones reales del ser humano, a partir de la concreción de su modo propio de existir, caracterizado no sólo por la finitud, sino por la conciencia vivencial de su contingencia. Así, pues, la condición fundamental de lo humano no es sólo la finitud, sino la conciencia de esa finitud, y sólo desde allí, sobre la base de esta experiencia radical que se da al interior mismo de la existencia cotidiana, cabe una metafísica. Sin embargo, en el límite que marca la finitud se muestra, de alguna manera, lo que está allende el límite. En este sentido, si bien la existencia debe ser entendida como la articulación dinámica de un ser vuelto sobre sí mismo, como afirma Finlayson citando a Spinoza, “cada cosa, en tanto que es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser” (Finlayson, 1945b: 8), no obstante, sólo puede perseverar en la medida que se esfuerza por trascender su

límite a partir de una vocación irrenunciable de infinito. De modo que aunque esta tensión sobre sí, este esfuerzo de ser, está desde un principio contagiado de nada, porque de allí proviene, también la misma tensión del acto lo remite, casi como una memoria de plenitud, más allá de sí mismo.

Así, pues, la estructura hilemórfica de lo real tensa a cada existente sobre sí mismo, de modo que “el existir presiona al ser esencial para que se mueva, crezca, produzca, tal es el primer ‘tensor’ por excelencia siendo como es el acto del ente” (Finlayson, 1955d: 278). Tensor es “el elemento que pone en el seno de una realidad cualquiera una tendencia al movimiento, a la actividad o a la operación” (Finlayson, 1953a: 195). No obstante, esta misma tensión a ser revela una radical falibilidad que impulsa o bien a la rebelión, o bien a la esperanza, por cuanto este “impulso a saltar la valla del límite” (Finlayson, 1945c: 12-13) puede ser comprendido como una “huida” (Ibíd.) o también como un deseo positivo de “ruptura del límite” (Ibíd.: 16); rebelión y esperanza surgen como correlato de la experiencia del límite y son las alternativas existenciales de quien toma conciencia cabal de la propia finitud. De allí que, como Finlayson sostiene más adelante “el metafísico es el hombre que constantemente está rupturando límites” (Ibíd.: 19).

Pese a que la condición individual del sujeto humano significa el reclamo de un sobrepasamiento de sí bajo la forma de un salto, de una ruptura consigo mismo, no obstante, nunca logra trascender lo individual, “Todo lo que vivimos, lo vivimos como individuo, lo trascendente lo inmanentizamos, lo ilimitado, lo finitizamos” (Ibíd.: 26).

En la tradición aristotélica el problema del movimiento y de la temporalidad constituyen sin duda un punto de arranque central de la teoría hilemórfica, sin embargo, en Finlayson la temporalidad y el movimiento son aprehendidos en su carácter existencial y esto significa que la metafísica que propone no es tanto una metafísica del ser en sí mismo como de la *intuición del ser*. Ahora bien, la intuición del ser ha de ser necesariamente por vía conceptual. “La intuición metafísica recae sobre su objeto propio que es el ser: No hay intuición filosófica sin concepto” (Ibíd.: 7). Se trata de hacer una metafísica a escala humana y, por lo tanto, ha de surgir desde la limitación y la finitud. “El conocimiento intuitivo-representacional muestra [la] barrera en que el yo se limita. La intuición de la nada es traída y arrastrada en nuestra misma actividad que sale del Yo para perfeccionarse, para hallar objeto, en último extremo carente en nosotros” (Ibíd.: 8). El sujeto mismo en la búsqueda de su propia perfección tropieza ineludiblemente con su propia nada y sólo a partir de allí puede “comprender” o “dirigirse” hacia el ser absoluto.

En este sentido constituye un misterio la misma intuición del ser, por cuanto si bien, como veíamos, no se da intuición metafísica sin concepto, sin embargo, en esta misma limitación, en el contraste de todo y nada que se encastilla en la finitud, se revela el ser absoluto como su ausencia. “Entre lo inmanente nuestro y lo trascendente, entre el alma y la idea, existe un intersticio, una solución de continuidad, un no-ser, un extranjerismo, algo que tiende a ser llenado, pero que es inllenable como el tonel de las Danaides” (Cfr. *Ibíd.*: 28). Se trata de una finitud radical, por cuanto la conjunción de materia y espíritu es un compuesto trágico (Finlayson, 2006a: 32; 2006d: 35; 2006b: 110) que, como causa de la contingencia del ser humano, lo arroja cada vez fuera de sí mismo en la búsqueda de lo que pueda aquietar el ansia de infinitud. “Por huir de la nada, nada que conducimos en nuestra íntima y esencial estructura de seres limitados, recortados y acostados sobre el no ser, nos movemos continuamente en busca desesperada de sostén” (Finlayson, 2006e: 26). Fruto de esa desesperación ineludible, el ser humano hace filosofía, se transforma en un ente metafísico.

La vía filosófica transita ineludiblemente por la frontera entre el ser y la nada, de allí que, como sostiene Finlayson, “el hombre camina en este mundo tratando incesantemente de escapar de su propia nada” (Finlayson, 2006b: 108). La vida humana es comprendida, pues, como una “lucha agónica” (el término es de Finlayson) contra la negación de sí, pero una negación que no es extranjera a lo humano, sino que le es consubstancial, y en esto consiste el carácter trágico, pues no puede huir de su propio ser. Cualquier forma de presencia del ser absoluto en la vida humana e, incluso, la misma intuición del ser, surgen de la experiencia existencial de la finitud. Ahora bien, la finitud proviene del carácter potencial y, como sostiene Aristóteles en el *De caelo*, la potencia debe ser referida al límite máximo de su posibilidad, de modo que es necesario que todos los seres potenciales tengan un tiempo máximo de no ser y un tiempo máximo de ser (Aristóteles, *De caelo*, I, 11, 181^a7 ss.), de allí que la limitación, entraña necesariamente muerte; una vez alcanzado el final al cual la potencia de cada ser se ordena, por una ley ineluctable de la naturaleza, se desintegra y muere. “La muerte aparece así como una ley casi metafísica” (Finlayson, 2006c: 231).

Asimismo, la experiencia de la propia contingencia revela la fragilidad estructural del cosmos, de modo que la experiencia de la finitud se expande analógicamente al resto de los seres. “Metafísicamente hablando, todo ha salido de la nada y todo, por una ley ineluctable, ha de volverse a la nada” (*Ibíd.*: 237). Más aún, Finlayson afirma a continuación que, como todo ser finito hunde sus raíces en la nada, a éste le brota un conato hacia el no-ser, de modo que en el ser humano hay dos tensores contrapuestos; por una parte tiende a perseverar en el ser

y, por otra, producto del peso de la finitud, tiende a retornar a la nada. Pero es eso precisamente lo que caracteriza a lo potencial, esta doble y contradictoria tensión, que es insuperable por lo finito mismo. De allí que “la necesidad de la muerte para todo organismo resulta, a mi parecer, fundada primeramente en una necesidad metafísica, inherente a todo ser limitado” (Ibid.: 240). Por eso la cuestión del ser, objeto propio de la metafísica tal como la entiende Finlayson, requiere ser tratada en la perspectiva de lo limitado, y la “intuición del ser”, paradójicamente complica al ser humano en su finitud con lo que carece de límites. Si, a partir de la concepción clásica de la metafísica, los principios son pensados cabalmente como potencia y acto, pero referidos a la condición humana tal como se presenta en la experiencia de tales principios, entonces *la intuición metafísica misma surge como correlato necesario de la experiencia de la propia finitud*. Esta perspectiva supone un giro respecto de cierta tradición escolástica que Finlayson había criticado, y abría la perspectiva de un diálogo, que el mismo Finlayson inició, con el pensamiento moderno y contemporáneo.

Se puede decir, a la luz de lo anterior, que la antropología de Finlayson es constitutivamente metafísica, como lo señala Sánchez de Iruzábal (Sánchez de Iruzábal, 1988: 94), pero ese carácter no significa meramente que la comprensión del ser humano se remonta a principios metafísicos, lo cual, a la postre, no significaría ninguna originalidad, sino que la existencia humana misma debe ser esencialmente metafísica, si ha de ser propiamente humana. Esto significa que la comprensión de sí como existente es, por decirlo así, radicalmente insuficiente para dar cuenta de la propia posición, tampoco es suficiente la comprensión de sí como ser inteligente y racional, ni tampoco como ser dotado de voluntad, si bien ciertamente se cuenta con tales disposiciones; la cuestión central es cómo se hace presente esa existencia, cómo se configura el entendimiento y cuál es el objeto propio de esa voluntad. Existencia, voluntad y entendimiento se presentan a la conciencia en una experiencia paradójica: la experiencia de la radical insuficiencia para alcanzar el fin más propio de cada uno, no obstante estar constitutivamente tendido hacia él.

La plenitud del ser, la absoluta libertad y la aprehensión cabal de las esencias tensan a la existencia humana en el límite de lo imposible, pero, precisamente por ello le abren un espacio propio inusitado. “El único ser que intuye la nada es el espíritu finito, Dios no puede intuirlo” (Finlayson, 1945c: 8), tampoco los seres irracionales, de modo que la vida humana se caracteriza de hecho por ser una huida del no ser. “El hombre es un constante fugitivo de la nada” (Finlayson, 2006a: 31). En torno a este carácter de fugitivo se gesta la posible grandeza o miseria humanas, porque la nada reclama su propiedad tanto como el ser y, por ello, el afán de remontarse al ser que es absoluto ser, sería el rasgo más específicamente

humano y que lo distingue de todos los demás seres. Se trata de la experiencia del límite, ya que lo intuido en esa intuición es el borde del propio ser. La intuición del ser, tal como el ser humano lo intuye, tiene como correlato ineludible la intuición de la propia nada, pero no se trata meramente de una intuición extática, de una aprehensión en la que no está complicada la existencia misma del sujeto, sino de una intuición que tensa la existencia entre esos dos polos de tal modo que define una dirección absoluta. La realidad es dinámica, pero no sólo porque de hecho esté en movimiento, sino porque la misma estructura óptica de lo real exige un modo existencial de ser caracterizado por un movimiento que está radicalmente tensado entre la existencia y el no ser. “La esencia adquiere operatividad para responder al impulso de la existencia” (Sánchez de Irarrázabal, 1988: 86). Sin embargo, este impulso se agota en el logro de una cierta plenitud, siempre parcial, proceso *angenésico*, lo llama Finlayson, por lo que alcanzada esa plenitud se inicia un proceso *catagenésico*, por el que se desciende en virtud de una corrupción que termina en la muerte.

Desde esta perspectiva, la respuesta humana a este ‘tensor’, que es el ansia de plenitud existencial, no consiste en limitarse a meramente sobrevivir y perseverar en la existencia, porque el ‘tensor’ que tensa la esencia humana la temporaliza de tal modo que, en el devenir *angenésico* y *catagenésico* que la caracteriza, es este último el que establece el sentido del devenir, de allí que la “sobrevivencia” sea siempre vivida como, en definitiva, un escalamiento hacia la nada, escalamiento en el que también se ve envuelto el mismo mundo. Así, si “el proceso del devenir está en la urdimbre óptica del mundo” (Finlayson, 1953a: 258), el despliegue de sí que el ser humano realiza en esa urdimbre está marcado por la experiencia de un desfondamiento que reclama absolutamente un fundamento trascendente. De tal modo que, en tanto ser individual, el ser humano se debate contra sí mismo, por cuanto “la individuación por medio de la materia prima está más cerca de la nada que del ser” (Finlayson, 1969: 96). Y a continuación, citando a Maritain (Ibíd.: 97; de Maritain, s/a: 148), refiriéndose a la individuación, afirma que ésta “es la diferencia que proviene de la *limitación*: no deriva de la plenitud ontológica, sino de la *indigencia* ontológica esencial de todo lo que es creado y especialmente de lo que es material”. De modo que, en su condición de individuo, que no es sino el “yo soy siendo”, el ser humano es radicalmente mundano, en la medida que está sujeto al devenir *angenésico* y *catagenésico* que es la característica central del vaivén del mundo.

Pero el ser humano es, además de individuo, persona, y esta constitución es un verdadero misterio. No se trata de que el ser humano sea por una parte individuo y por otra persona, “la individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas

que se cruzan en la unidad de cada hombre. Parte una de los confines del no-ser y sube del átomo a la planta, al animal al hombre, y más arriba aún, al ángel; parte la otra del super-ser y baja de Dios, al ángel y al hombre” (de Maritain, citado por: Finlayson, 1969: 97). La condición humana queda, pues, definida por el cruce de estas dos “líneas metafísicas”. La línea individuante que asciende desde la materia, y la línea personalizadora que desciende desde la divinidad. Los demás caracteres han de ser explicados metafísicamente a partir de esta condición existencial que prefigura toda operación, acción y actividad del ser humano. Eso convierte al ser humano en una creatura radicalmente singular, única, al punto que es casi un monstruo, en la medida que contiene en sí una suerte de contradicción existencial. ”Nada más absurdo, desde un punto de vista de la pura razón, que la conjunción del espíritu y del cuerpo para constituir una sola realidad substancial” (Ibíd.: 102). Efectivamente, cada uno de estos elementos es tensionado por un tensor opuesto, Así, si el llamado de la nada constituye el motor original que impulsa a la huida, a la búsqueda de un modo de ser que no esté contaminado de no ser, el otro tensor, la vocación de divinidad lo impulsa más allá de sí mismo, a crear al interior de su contingencia, su propia vida y muerte como una historia en la que la propia trascendencia surja como correlato paradójico de la simple búsqueda de sí mismo.

Bibliografía

1. MARITAIN, J. (s/a) *Parafilosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica.
2. FINLAYSON, C. (1939) Maritain, filósofo de nuestro tiempo, *Revista Universidad de Antioquia*, Medellín, 33, pp. 109-117.
3. FINLAYSON, C. (1945a) *Dios y la filosofía*, Medellín, Universidad de Antioquia.
4. FINLAYSON, C. (1945b) *Intuición del ser o experiencia metafísica*, Medellín, Ediciones Revista Universitaria.
5. FINLAYSON, C. (1949) Consideraciones sobre los tiempos actuales, *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, 73, 1949.
6. FINLAYSON, C. (1953a) *Fundamentación de una metafísica dinámica*. En: Finlayson, C. *Hombre, mundo y Dios. Versión cristiana de la existencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
7. FINLAYSON, C. (1953b) Intuición del ser. En: Finlayson, C. *Hombre, mundo y Dios. Versión cristiana de la existencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

8. FINLAYSON, C. (1953c) La evolución homogénea de la idea de Dios. En: Finlayson, C. *Hombre mundo y Dios*, Bogotá, Ed. Cosmos.
9. FINLAYSON, C. (1969) Algunas observaciones metafísicas sobre la muerte. En: Finlayson, C., *Antología*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
10. FINLAYSON, C. (2006a) El aburrimiento y la moral. En: Finlayson, C. *Escritos pensados*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
11. FINLAYSON, C. (2006b) En torno a Hamlet. En: Finlayson, C. *Escritos pensados*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
12. FINLAYSON, C. (2006c) Expedición a la muerte. En: Finlayson, C. *Escritos pensados*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
13. FINLAYSON, C. (2006d) Más allá de lo trágico y lo cómico. En: Finlayson, C. *Escritos pensados*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
14. FINLAYSON, C. (2006e) Observaciones sobre sentimientos y actitudes. En: Finlayson, C. *Escritos pensados*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
15. SÁNCHEZ DE IRARRÁZABAL, E. (1988) Clarence Finlayson: 1913-1954. En: Caiceo Escudero, J. & Sánchez de Irarrázabal, E. (eds.) *Clarence Finlayson. Sinopsis de la filosofía en Chile*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Kant, Baudelaire y la ruptura del ideal neoclásico de la belleza humana*

Kant, Baudelaire and the breakup of the Neoclassical Ideal of Human Beauty

Por: Daniel Jerónimo Tobón Giraldo

Grupo de investigación: Teoría e Historia del Arte en Colombia

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

jeronimotbn@yahoo.com

Fecha de recepción: 8 de noviembre de 2010

Fecha de aprobación: 24 de mayo de 2011

Resumen: Sobre la belleza humana pesa, en el reino de las artes visuales contemporáneas, casi una prohibición tácita. El cuerpo humano es todavía uno de los temas centrales del arte, pero no se lo suele representar como bello: el énfasis se pone en su fealdad, o en los aspectos terribles o abyectos de la corporalidad. Este artículo intenta comprender el proceso que lleva a esta situación a partir de la transformación del concepto de “belleza ideal” entre Kant y Baudelaire, que muestra una profunda conexión entre el concepto de belleza humana y la esperanza del progreso moral. La ruptura de esta esperanza, sostenemos, es una de las razones por las cuales el arte moderno y contemporáneo ha rechazado con tanta fuerza la representación de la belleza ideal.

Palabras clave: Kant, Baudelaire, Belleza ideal, Modernidad, Clasicismo, Belleza humana, Estética.

Abstract: In the realm of Contemporary Visual Arts, there hovers over Human Beauty a tacit ban. The Human Body is still one of the central themes of Art, but it is not in the habit of being represented as beautiful: emphasis is laid on its ugliness, or in the terrible or abject aspects of Corporality. This paper tries to understand the process that led to this situation starting from the transformation of the concept of “Ideal Beauty” between Kant and Baudelaire, which shows a deep connection between the concept of Human Beauty and the hope for Moral Progress. We maintain that the break-up of this hope is one of the reasons why Modern and Contemporary Art have rejected so forcefully the representation of Ideal Beauty.

Keywords: Kant, Baudelaire, Ideal Beauty, Modernity, Classicism, Human Beauty, Aesthetics.

* Este texto es resultado de la investigación *La obra de arte como cuerpo*, financiada por el CODI. Esta investigación está adscrita al grupo de investigación Teoría e Historia del Arte en Colombia, del Instituto de Filosofía y la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia.

1. “El descoyuntamiento, la deformidad, la desintegración y el camuflaje corporal”

El retrato de Dorian Gray, de Oscar Wilde, puede ser leído como una fábula sobre el destino de la belleza humana en la pintura y la escultura en el siglo XX. La historia que narra la novela es muy conocida, pero vale la pena recordar sus líneas principales. Dorian Gray, joven de una belleza sólo comparable a su pureza moral, es retratado por un pintor amigo suyo, Basil Hallward. Ante la belleza del retrato, Dorian se siente tocado por la angustia de su propia mortalidad: sabe que su belleza desaparecerá, mientras que la belleza del retrato durará por siempre, idéntica a sí misma. Por un instante, formula el deseo de intercambiar esa belleza perenne con el retrato: que el retrato envejezca y, a cambio, él mantenga su apariencia intacta a lo largo de su existencia y, por una inexplicada intervención de lo desconocido, su deseo se cumple. A medida que la novela avanza, Dorian se entrega sistemáticamente a formas de corrupción cada vez más profundas e inmorales, a excesos de todo tipo, pero su aura de pureza y juventud no se ven alterada por ninguno de sus múltiples vicios. Una operación mágica ha dividido su imagen en dos mitades: una parte se mantiene intacta, y esa es la que él mismo porta, como si fuera una máscara inmutable. La otra parte, la que verdaderamente refleja su depravación moral y su corrupción física, ha quedado aislada en el retrato y escondida de la vista de los demás en una habitación de la que sólo él tiene la llave. Hacia el final de la novela, el retrato se ha convertido en un monstruo de fealdad, arrugado y cubierto de sangre, en los ojos una expresión de astucia, la boca “fruncida por la arruga de la hipocresía” (Wilde, 1982: 270). Desde su marco, esta imagen, verdadero y único reflejo de la interioridad de Dorian Gray, lo recrimina.

Esta historia fue escrita a finales del siglo XIX. Hoy en día, y con el beneficio de la mirada retrospectiva, podría ser leída como una alegoría de los avatares de la belleza humana en las artes visuales a partir del siglo XX.

En nuestra vida cotidiana, la belleza corporal tiene tanta importancia como en cualquier otra cultura y época; pocas han rivalizado con la nuestra en términos del tiempo, el dinero y la energía que dedicamos a hacernos físicamente bellos: salones de belleza, gimnasios y salas de cirugía están ahí para demostrarlo. Y el cuerpo humano es todavía uno de los temas centrales del arte, como lo ha sido casi siempre en el mundo occidental; se puede hablar incluso de una explosión contemporánea de discursos y prácticas artísticas que tienen al cuerpo en su centro. Pero sobre la belleza humana, al menos en el ámbito de lo que, a falta de mejor nombre, podríamos llamar “artes visuales elevadas”, pesa casi una prohibición

tácita. Ya no se representa, casi nunca, el cuerpo como bello: el énfasis se pone en su fealdad, o en los aspectos terribles o abyectos de la corporalidad. Hay una preferencia generalizada por el cuerpo sufriente, en medio de un proceso de mutación, mecanizado o, en general, carente de una autosuficiencia plena [Imagen 1]. Para decirlo en palabras de Juan Antonio Ramírez, en las artes visuales “la idea misma de la perfección se vio obligada a convivir con el descoyuntamiento, la deformidad, la desintegración y el camuflaje corporal.” (Ramírez, 2003: 28) La situación resulta tanto más sorprendente cuanto no tiene paralelo ni en el cine, ni en la danza, en los que la belleza humana sigue siendo presentada de manera directa, sin la ironía ni la negación que parecen casi imprescindibles en la exposición de la belleza corporal en las artes visuales.



1. Ana Mendieta. Sin título (Escena de violación). 1973. Registro de intervención en Iowa City. Esta performance, en la cual Mendieta escenificó la violación a la que fue sometida una de sus compañeras de estudio, expone al cuerpo en toda su debilidad y fragilidad, de tal manera que hace inmoral mencionar siquiera hablar de belleza.

Estas observaciones sugieren que, en las artes plásticas de nuestros días, opera una separación análoga a la que sirve de eje a la novela de Wilde: bellos

cuerpos por un lado, feas representaciones del cuerpo, por el otro, lo que permite plantearnos la pregunta de si es posible extender esta analogía y si las razones de esta separación son semejantes en ambos casos. ¿Acaso la negación de las artes visuales a representar cuerpos bellos, la preferencia por exhibir el cuerpo como feo o sufriente, tiene una función semejante a la que tenía el retrato en la novela de Wilde, es decir, ofrecer una crítica de nuestra situación moral?¹

Planteada de esta manera, esta pregunta enfatiza la idea de que la representación artística del cuerpo humano como bello o feo está profundamente conectada con la manera en la que nos concebimos como seres morales, que la corporalidad y sus imágenes exteriorizan y hacen visible la manera en que concebimos nuestra relación con lo que queremos o debemos ser. Elaborar *una parte* de esta conexión y rastrear *una* de las transformaciones que ha sufrido es la tarea de este texto. Me concentraré en una de las múltiples figuras que a lo largo de la historia ha tomado la belleza humana, la que ha sido llamada “belleza ideal”. El concepto de belleza ideal tuvo un papel enorme en la práctica y la teoría artística desde el Renacimiento hasta finales del siglo XIX. A lo largo de este período designó, en términos generales, una belleza que no era posible encontrar en la naturaleza, que sólo el artista podía producir gracias a una cierta visión interna o esfuerzo mental, y que exhibía un estándar de perfección al que la naturaleza solamente podía apuntar, sin alcanzarlo jamás en ninguna de sus producciones (Tonelli, 1973). En el caso de la belleza humana esto significa, simple y llanamente, una belleza humana perfecta. Esta subespecie de la belleza humana alcanza una de sus formas más nítidas en la teoría kantiana del ideal de lo bello, tal como se expone en la *Crítica del Juicio*. Allí están expuestas, con ese radicalismo que caracteriza el pensamiento kantiano, las esperanzas que la Ilustración puso en la belleza humana. En un segundo momento, y con el fin de mostrar en qué dirección se movió este ideal de belleza (el norte hacia el que apuntaban sus mutaciones), abordaré a Baudelaire, quien puede reclamar el título de padre de la modernidad estética tardía (o del *modernismo*, si se quiere ser más preciso). En algunos de sus textos se ven los signos de una transformación muy honda de la relación entre belleza ideal y moralidad. Si se prolonga la línea que traza la comparación entre estos textos casi se puede adivinar la trayectoria que siguió la belleza humana en el arte a partir de entonces.

1 Esta es, como se sabe, en buena medida la hipótesis de Arthur Danto respecto a la situación general de la belleza en el arte después de la vanguardia (Cf. Danto, 2003).

2. “La expresión visible de ideas morales”

El pensamiento de Kant acerca del arte se sitúa en el horizonte del neoclasicismo, y no sólo por razones de contemporaneidad (la *Crítica del Juicio* fue publicada por primera vez en 1793, menos de 40 años después de la publicación de las *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura* (Winckelmann, 1987) y apenas unos años antes de que Goethe comenzara la publicación de los *Propileos*). El texto kantiano revela, como ha mostrado Rosario Asunto (Assunto, 1989), unas ciertas elecciones de gusto que son perfectamente coincidentes con lo que este autor italiano llama el “neoclasicismo quirritario y jacobino”: el énfasis en el dibujo en detrimento del color así como el rechazo de la “gracia” (*Anmut*) y de cualquier “encanto” (*Reiz*) a favor de un “concepto heroico de lo bello”. Pero, más cerca de lo que nos interesa aquí, la concepción de la belleza humana que tiene Kant está muy cerca de la que había trazado el neoclasicismo, y que está capturado en una conocida fórmula de Winckelmann: “una noble sencillez y una serena grandeza”. Se trata de la belleza que revela, “en el seno de todas las pasiones, un alma grande y equilibrada” (Winckelmann, 1987: 36). La fórmula es parcial (tal vez fue Nietzsche el primero en señalar lo mucho que dejaba fuera, lo mucho que falsificaba), pero deja intuir en qué consistía esa forma particular de la belleza de la que hablamos aquí. Es la belleza del *Doríforo* de Policleto, el *Apolo del Belvedere*, el *David* o el *Adán* de Miguel Ángel, la *Afrodita de Cnido* o la *Afrodita de Milo*; pero también la belleza de los *Perseo* y *Andrómeda* de Antón Raphael Mengs, la belleza del *Marat* de David o de sus *Horacios*.... [Imagen 2] Cuerpos potentes, autosuficientes, que han alcanzado su desarrollo pleno y un sutil equilibrio entre máxima fuerza y total autocontrol. O, como habría de expresarlo Kant más tarde, “una perpetua juventud y al par un reposo libre de toda emoción”. (Kant, 1991: 245) Es sólo una de las múltiples formas que ha tomado la belleza, pero una particularmente potente, tanto que define nuestros estereotipos de la belleza humana en el arte. Siguen siendo el mejor ejemplo de algo que, hoy en día y para nosotros, resulta lejano y casi imposible: la representación afirmativa de la belleza, sin distancia ni ironía, sin negación implícita, sin la amenaza del *Kitsch*.



2. Jacques—Louis David. El juramento de los Horacios. 1784. Óleo sobre lienzo, 330 x 425 cm, Museo del Louvre, París. El cuadro de Jacques—Louis David, al enfatizar la manera en que los tensos músculos de los Horacios se dirigen hacia las armas que simbolizan su destino y el de su pueblo, exhibe de manera directa la conexión entre la representación de una belleza masculina en pleno control de su fuerza y un ideal de humanidad que se remite al mundo antiguo (en este caso romano).

Un segundo punto de contacto entre Kant y el neoclasicismo es que en ambos casos el ideal de la belleza humana adquiere pleno sentido sólo bajo el horizonte utópico de una humanidad futura que desarrolle plenamente su potencial y alcance, en este proceso, su reconciliación con la naturaleza. Según afirmaba Goethe, a los griegos les correspondió la suerte de llegar a lo extraordinario porque en ellos se reunían “en igual medida todas las capacidades”(Goethe, 1999a: 185); por esta razón, a ellos les correspondía presentarse como verdadero modelo a seguir para cualquiera que considerara reflexiva y creativamente el presente:

Sin duda alguna atraerá a los pensadores, los eruditos y los artistas emplear sus mejores horas en trasladarse a aquellos parajes y, al menos imaginariamente, formar parte de aquel pueblo. Un pueblo al que le era connatural una perfección que deseamos y nunca obtendremos”(Goethe, 1999b: 90).

Estas palabras bien podrían servir de credo para el neoclasicismo. Uno de los rasgos centrales de este movimiento es la manera en que aúna la esperanza

en la transformación de la humanidad y la nueva valoración de la representación plástica de los cuerpos bellos. El mundo griego como horizonte del futuro ilumina el concepto de “belleza ideal”, e indica que esta belleza esconde en su seno un carácter utópico: el atractivo de la representación artística de la belleza humana es el eco de la atracción que ejerce ese horizonte de una humanidad en la plenitud de sus facultades, congraciada con la naturaleza y habiendo alcanzado la perfección.

Para mostrar la cercanía del pensamiento kantiano con esta postura es necesario acercarse a los pasajes de la *Crítica del Juicio* en los que Kant se ocupa de la belleza humana, particularmente los parágrafos 16 y 17 de esta *Crítica*, en los que Kant se ocupa de la distinción entre belleza libre y belleza adherente.

La *Crítica del Juicio* ha alcanzado su estatus de texto fundacional de la estética moderna sobre todo como primera y más radical conceptualización de la autonomía de lo estético, tal como se logra en lo que Kant llama un juicio puro de gusto. Este juicio de gusto puro es metodológicamente independiente de cualquier juicio cognitivo y de cualquier juicio moral. Sin embargo, en el parágrafo 16 Kant introduce la idea de que la belleza es, en cierta manera, doble: se puede hablar con igual legitimidad de una belleza libre y de una belleza adherente. La belleza libre es independiente de cualquier contenido cognitivo o moral, no está condicionada por concepto ninguno y en ella el juego de las formas, por tanto, no está restringido. Es el tipo de belleza que se encuentra en aquello que no tiene significado: en las flores (no consideradas como especies botánicas), en las aves (no consideradas como especies animales) y, quizá, en la decoración pura (no considerada en su adecuación al espacio ni en las reminiscencias figurativas que pueda tener). Sólo a este tipo de belleza, sostiene Kant, le es adecuado el juicio estético puro. En estos casos, el juicio no tiene que atenerse a otra cosa que a las formas y la manera en que se desarrolla lo que el filósofo alemán llama “el libre juego de nuestras facultades”. La belleza adherente, por el contrario, implica la coexistencia e interacción entre una complacencia puramente estética y una complacencia cognitiva, en la medida en que en ella el juego de las formas está limitado por (o debe acordarse con) el concepto de lo que deba ser la cosa; este es el tipo de belleza que se encuentra en los edificios, en las obras de arte, quizá en algunos animales domésticos y, sobre todo, en el hombre.

En el caso de los edificios, y de cualquier instrumento, la concordancia de la belleza con el concepto del objeto es necesaria en razón de que el objeto ha de cumplir con algunos determinados fines para ser considerado como un ejemplar de determinado tipo. Si se quiere que este edificio sea una iglesia, ha de tener una entrada y ser capaz de recibir personas en su interior, así como de expresar la

convivencia de los creyentes y servir de símbolo al reino de los cielos. Si es un animal que comparte la existencia cotidiana del hombre, sostiene Kant, resulta imposible dejar de considerar la figura normal que ese animal ofrece, hasta el punto de que si se aleja demasiado de ella no podrá ser considerado bello: lindará, más bien, con lo monstruoso. (Pensemos, por ejemplo, en los perros de seis patas o los terneros de dos cabezas: lo más factible es que los calificquemos como monstruos, no como bellos².)

En el caso del hombre, según sugiere aquí Kant, lo que sea una figura humana en general y la figura de un tipo humano particular —guerrero, mujer o niño— condiciona la forma que se le pueda dar, y la valoración estética de esta forma. En la belleza de la figura humana, según esto conviven consideraciones estéticas y consideraciones que podríamos llamar conceptuales.

Así, Kant sostiene que, para que una persona sea considerada bella debe adecuarse a un prototipo, al que llama la “idea normal estética” de lo bello. Según Kant, por un mecanismo que no es posible desentrañar, la imaginación “deja caer, una encima de otra, un gran número de imágenes (...) y allí se deja conocer el tamaño medio, que se aleja igualmente en altura y anchura, de los límites extremos de las más pequeñas y de las mayores estaturas. Y ésta es la estatura de un hombre bello.”(Kant, 2007: 149s., B57s.) Aquí el filósofo alemán anticipa el famoso descubrimiento que casi cien años después, en 1883, realizaría Francis Galton. Galton encontró que al superponer las fotografías de diferentes rostros se logra una imagen más bella que las iniciales, simple y llanamente porque los rasgos de la imagen final se aproximan más al promedio. Ambas observaciones parecerían coincidir en que la belleza no es más que cierta forma de la mediocridad: la reiteración de los rasgos más repetidos en un ámbito de experiencia determinado.

Kant, sin embargo, hace énfasis en algo que se suele pasar por alto al comentar este hecho. La idea normal, según señala,

(...) es la imagen que se cierne por encima de todas las intuiciones particulares, en muchas maneras diferentes, de los individuos para la especie entera, imagen que la naturaleza ha tomado como prototipo para sus producciones en la misma especie, pero que parece no haber alcanzado totalmente en ningún individuo; ella no es, de ninguna manera, el *prototipo* total de la *belleza* en esa especie; ella es, como del famoso *Doryphoros* de *Polykletos* se decía, la *regla* (igualmente podría servir para esto la vaca de *Mirón*, en su especie). Su exposición no place por belleza, sino sólo porque no contradice ninguna de las condiciones bajo las cuales una cosa de esa especie puede ser bella. La exposición es meramente correcta (Kant, 2007: 151s.; B58s.).

2 Lo monstruoso puede ser definido, en general, como aquello que no concuerda con las categorías de acuerdo con las cuales calificamos a los diversos seres. (Cf. Carroll, 2005: 103—131)

Lo que este texto sugiere es que esa complacencia que se deriva de la regularidad y la simetría, de la adecuación de un ser humano al rango medio, tal vez no pueda ser plenamente llamada belleza, de modo que el significado de la belleza humana no se agota en la *medianía*. Según Kant, una figura humana que se acerca a esta idea normal sólo place de manera negativa, por ausencia de deformidad. De hecho, un rostro que no tuviera más virtud que su aproximación al promedio, carecería de personalidad, y esto podría ser considerado una causa legítima de displacer estético, una falta que impediría considerarlo bello: “Encontrárase que un rostro perfecto, regular, que el pintor gustaría de tener como modelo, no dice nada las más de las veces, y es porque no encierra nada característico, y es porque no encierra nada característico y expresa así más bien la idea de la especie que lo específico de una persona.”(Kant, 2007: 151, B59., Nota). De modo que estas reflexiones apuntan a que la belleza humana, al menos en su versión más rica y densa, tiene su fundamento peculiar y específico en otro lugar.

Lo peculiar de la belleza humana, sostiene Kant, es que sólo de ella es posible un ideal: sólo del hombre es posible pensar que hay una forma máximamente bella. Las razones de este hecho se conectan con algunos de los aspectos fundamentales del modo en que concibe la situación del hombre en el mundo y en la historia. Kant defiende abiertamente una visión antropocéntrica del mundo. Todas las otras cosas del mundo pueden servir a fines externos, y, en la medida en que esos fines definen lo que las cosas deben ser, su perfección permanece en cierta manera indeterminada. Para toda otra cosa del mundo parecería legítimo preguntar *para qué* es perfecta. El hombre, por el contrario, tiene su fin en sí mismo. Este fin, que constituiría su perfección, sería la capacidad de ponerse fines a sí mismo, es decir, el pleno desarrollo de su moralidad (y del resto de sus facultades en la medida en que el ejercicio de su moralidad las exija). Pero tal cosa no es más que una esperanza de futuro, algo que sólo la humanidad en su totalidad, y ciertamente no la humanidad presente, podría realizar. El hombre, tal cual es, dista siempre de la perfección, pero la posibilidad de alguna vez llevar sus facultades hasta su punto más alto, y de convertirse así en un ser capaz de moralidad, justifican el lugar especial que tiene en el mundo, la posibilidad, incluso, de considerarlo el fin final de la naturaleza. (Cf. Kant, 1993: 237—239; 1994; 2007: 371—376, B388—399).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona este hecho con la concepción kantiana de la belleza humana? Según Kant, el cuerpo humano es exteriorización de lo interno, y específicamente de la moralidad. El ideal de lo bello (lo máximamente bello), coincidiría por tanto con la exteriorización de la posibilidad del máximo desarrollo moral (la perfección). Este ideal, para Kant,

Consiste en la expresión de lo *moral* (...). La expresión visible de ideas morales que dominan interiormente al hombre puede, desde luego, tomarse sólo de la experiencia; pero hacer, por decirlo así, visible su enlace con todo lo que nuestra razón une con el bien moral, en la idea de la finalidad más alta, la bondad de alma, pureza, fuerza, descanso, etc., en la exteriorización corporal (como efecto de lo interno), es cosa que requiere ideas puras de la razón, y, con ellas unida, gran fuerza de imaginación en el que las juzga, y mucho más aun en el que las quiere exponer. (Kant, 2007: 151, B59)

El cuerpo humano tiene, pues, una capacidad expresiva que le es exclusiva: ser la forma en la que nos representamos a nosotros mismos, en todas nuestras dimensiones. Nuestro cuerpo no es nunca simplemente un objeto, ni una forma en un juego de formas, sino que está en sí mismo cargado de significado, inextricablemente ligado en la vasta red simbólica que constituye nuestra identidad como seres humanos. Hegel lo expresó de la manera más precisa: “Igualmente, el espíritu, el alma, transparecen a través de la mirada humana, el rostro, la carne, la piel, toda la figura, siempre es aquí el significado algo más que lo que se muestra en la apariencia inmediata”(Hegel, 1989: 19).

Esta relación entre lo interno y lo externo no se realiza plenamente en la vida cotidiana. Dificilmente puede juzgarse la medida en que la fisonomía de un compañero de trabajo o el gesto de un conocido delaten y se correspondan con toda su constitución moral. Sólo somos responsables de nuestros rostros y nuestros cuerpos parcialmente, en la medida en que nosotros mismos los hemos configurado a través de nuestros hábitos, mientras que en gran parte somos víctimas o beneficiarios de la naturaleza y el azar, lo que convierte la lectura de estas genealogías de nuestro aspecto casi en un arte adivinatorio, a la vez imprescindible e incierto. Kant era consciente de esto, como lo muestran las observaciones de la *Antropología en sentido pragmático* en las que rechaza la posibilidad de considerar la fisonomía como una ciencia. (Kant, 1991: 242s.)

Otra cosa ocurre con las obras de arte, que, según lo ha expresado Hans Belting, “*muestran cuerpos, pero significan personas*”. (Belting, 2007: 110). De hecho, sólo en las obras de arte puede realizarse plenamente esta relación entre interioridad y exterioridad. Particularmente en las obras de las artes plásticas, que al no poder recurrir a la acción ni a la descripción verbal del contenido de la conciencia como formas de revelar la moralidad, están obligadas a prestar la máxima atención a las formas *visibles* de la interioridad humana, a explorar hasta el fondo los recursos del gesto, la constitución física, el rostro, etc. Además, sólo las obras de arte pueden exhibir una imagen de lo que sería nuestra moralidad perfecta, al menos mientras nosotros mismos no alcancemos semejante perfección. (Cf. Guyer, 1996: 43)

De tal manera, para Kant la representación artística de la belleza ideal está doblemente conectada con la posibilidad de una humanidad perfecta. De un lado, tenemos que sólo en el arte se puede encontrar expresión sensible para esta idea de una humanidad plenamente desarrollada, sólo en el ámbito de la representación puede realizarse esa imagen visible de lo que sería nuestra perfección. Del otro, es justamente la fe en la posibilidad de que la humanidad se mueva en dirección, hacia ese perfeccionamiento, la que legitima la representación artística de la belleza humana y le da parte de su contenido. La representación de la belleza humana ideal constituiría, dentro de estos términos, un acto de optimismo frente a la posibilidad del progreso moral del hombre.

3. “Casi no puedo concebir (...) un tipo de Belleza en el que no haya Desgracia”

La concepción de la belleza de Baudelaire se encuentra muy lejos de la de Kant, pero justamente esa distancia casi excesiva entre ambas hace interesante yuxtaponerlas en este contexto, en la medida en que las diferencias entre una y otra puedan hacer visible el carácter y las razones de las transformaciones que sufrió el concepto de belleza humana a lo largo del siglo XIX, e incluso avizorar el sentido de las transformaciones posteriores. Si se acepta que la poética de Baudelaire exhibe las orientaciones fundamentales del arte en el tránsito de la modernidad a la vanguardia, se puede conceder a que a través de ella podemos acceder a un punto de vista lo suficientemente general y amplio sobre la situación del problema que nos interesa en ese momento histórico.

Las reflexiones de Baudelaire, al igual que la de otros modernistas críticos de la modernidad (como Georg Büchner, Théophile Gautier, Gustave Flaubert o Fernando Pessoa), dan testimonio del creciente pesimismo frente a algunos de principios de la Ilustración y, específicamente, del desprestigio en que cae a lo largo del siglo XIX la idea de progreso, que llega a ser considerada nada más que un mito en el peor sentido de la palabra (es decir, una mentira). Kant sabía que la historia humana bien puede ser vista como una catástrofe constante, pero la posibilidad de que a pesar de todo pudiera hablarse de algún mejoramiento moral había servido de punto de orientación para su pensamiento histórico. (Kant, 1994: 41). Baudelaire, en cambio, forma parte de una estela de artistas que, al menos desde Schiller, han denunciado la idea del progreso moral como una mentira desmentida brutalmente por los hechos. Las abundantes declaraciones en las que se refiere al progreso están caracterizadas por un sarcasmo que, más que una sonrisa, parece destinado a hacer

surgir un rictus amargo. Siguiendo a Poe, dice que el progreso es “un éxtasis de papanatas”, (Baudelaire, 1989: 49) y en uno de los proyectos de prólogo para *Las flores del mal* afirma:

pese a la ayuda que algunos célebres pedantes han prestado a la estupidez natural del hombre, nunca hubiera creído que nuestra patria pudiese avanzar tan rápidamente por la vía del *progreso*. Este mundo ha llegado a tal grado de vulgaridad que el desprecio por el hombre espiritual alcanza ya la violencia de una pasión (Baudelaire, 2003: 302).

La opinión de Baudelaire es, pues, que eso a lo que se llama progreso no es más que la imparable extensión del imperio que el materialismo ejerce sobre la humanidad, es decir, el la generalización del espíritu del capitalismo. Ya sea en las selvas, ya sea en las ciudades, el hombre no es ni será otra cosa, que “el más perfecto animal de presa” (Baudelaire, 1999b: 32).

A esta primera disonancia entre Baudelaire y Kant hay que sumarle otra, igualmente importante: Baudelaire parece desconfiar incluso de aquello que para Kant constituía el fin que podía dar legitimidad a la idea del progreso humano: la idea de una moralidad perfecta. En un conocido fragmento sostiene: “En lo que a mí se refiere, no me haría amigo de un hombre que hubiera recibido un premio a la virtud; tendría miedo de encontrarme frente a frente con un tirano implacable” (Baudelaire, 1999a: 111). Si bien Baudelaire no es el inmoralista que suele pintarse, ciertamente rehuye y teme la búsqueda de la perfección moral como bien público, así como se aleja en general de la persecución de cualquier fin colectivo y de cualquier vinculación política (Cf. De Micheli, 1983: 49—56).

Tal profunda desconfianza frente al proyecto de la ilustración está acompañada por una transformación del concepto mismo de belleza (algo que concuerda con nuestra hipótesis inicial de que el valor que se da a la belleza humana y la valoración moral que se hace de la humanidad comparten profundas conexiones en el arte moderno). Una parte de esta transformación, la manera en la cual Baudelaire historiza la noción de belleza en aquel famoso texto en el que habla de la belleza como un fenómeno doble, con una parte eterna y otra parte históricamente mutable, ha sido profusamente estudiada (Baudelaire, 1996: 349—351). Aquí querría hacer énfasis en otros aspectos de su concepción de la belleza, que también revelan mutaciones importantes respecto a la situación pasada.

Habría que comenzar notando que Baudelaire se apropia de una expresión famosa de Stendhal: “la belleza es promesa de felicidad”. En su contexto original, su famoso tratado *De l’amour*, esta frase se refería específicamente a la belleza humana, femenina, y la felicidad a la que hacía mención consistía, simple y llanamente, en los placeres que puede entregar una relación amorosa. Ahora bien,

Baudelaire le da a esta misma frase un significado completamente nuevo a través de una operación muy sencilla: poner el énfasis en aquello que la promesa implica de no realizado, en la negatividad que esconde. En uno de sus textos respecto a la belleza artística afirma:

Es ese admirable, ese inmortal instinto de lo Bello lo que nos hace considerar la Tierra y sus espectáculos como una visión, como una *correspondencia* del cielo. La sed insaciable de todo lo que está más allá, y que la vida revela, es la prueba más viva de nuestra inmortalidad. El alma entrevé los esplendores situados tras la tumba a la vez por la poesía y *a través de* la poesía, por y *a través de* la música; y cuando un poema exquisito nos llena de lágrimas los ojos, esa lágrimas no son la prueba de un exceso de gozo, sino más bien el testimonio de una melancolía irritada, de unos nervios suplicantes, de una naturaleza exilada en lo imperfecto y que querría apoderarse inmediatamente, en la tierra misma, de un paraíso revelado (Baudelaire, 1999a: 205).

Para Baudelaire el arte debe seguir siendo bello, y lo característico del arte moderno no es que rechace la belleza, sino el tipo de belleza al que recurre, que en algunos casos caracteriza como “demoníaca” (Baudelaire, 1999a: 205). Esta belleza deriva su poder de la fuerza con la que se hace sentir una determinada carencia, un deseo no cumplido. Habría belleza, sobre todo, en aquellas necesidades que resulte imposible remediar en este mundo y que exijan, más bien, el planteamiento de otro mundo en el que fuera posible darles cumplimiento. Es la promesa de reparación de algo roto y, por esa razón, siempre tiene en su otra cara la melancolía, como añoranza de una realidad en la que el mal haya sido remediado. El artista que quiera despertar el sentimiento de lo bello debe hacerlo excitando la conciencia del mal. Podríamos decir, traduciéndolo a un lenguaje más contemporáneo, que para Baudelaire la belleza es una experiencia de compensación (Cf. Bürger, 1987).

Si pasamos de estas ideas sobre la belleza en general a las consideraciones más específicas que Baudelaire realizó sobre la belleza humana, hay un texto que conviene citar por extenso. Se trata de un pasaje de los apuntes que luego fueron reunidos bajo el equívoco título de *Diarios íntimos*, donde dice:

Encontré la definición de lo Bello, de lo que es Bello para mí. Es algo ardiente y triste, algo un poco vago, que abre paso a la conjetura. Voy, si se quiere, a aplicar mis ideas a un objeto sensible, por ejemplo, al objeto más interesante en la sociedad, a un rostro de mujer. Una cabeza seductora y bella, quiero decir, una cabeza de mujer, es una cabeza que hace soñar —pero de manera confusa— de voluptuosidad y de tristeza, que arrastra una idea de melancolía, de lasitud y hasta de saciedad —o una idea contraria, es decir, un ardor, un deseo de vivir, asociado a un reflujo de amargura, como proveniente de la privación o la desesperanza. El misterio, el pesar, son también características de lo bello.

Una cabeza de hombre (...) contendrá también algo de ardiente y de triste; necesidades espirituales, ambiciones tenebrosamente rechazadas; la idea de un poder rugiente y sin empleo; algunas veces la idea de una insensibilidad vengadora (porque el tipo ideal del dandy no es de despreciar en este asunto); algunas veces también —y este es uno de los caracteres más interesantes de la belleza— el misterio; y al fin (para tener el coraje de confesar hasta qué punto me siento moderno en estética), *la desgracia* [*malheur*]. No pretendo que la Alegría no pueda asociarse con la Belleza; pero digo que la Alegría es uno de sus ornamentos más vulgares, mientras que la melancolía es, por así decirlo, su compañera ilustre, hasta el punto de que casi no puedo concebir (...) un tipo de Belleza en el que no haya *Desgracia*. Apoyado en —otros dirán: obsesionado por— esas ideas, se comprende que me sería difícil no llegar a la conclusión de que el más perfecto tipo de Belleza viril es *Satanás*, a la manera de Milton (Baudelaire, 1999b: 24s.).

Resulta fácil ver cuánto se ha transformado el concepto del ideal de lo bello en los cincuenta años que van de la *Crítica del Juicio* a los textos de Baudelaire. Todavía el poeta puede plantearse la existencia de un ideal de lo bello, y sigue siendo cierto, para Baudelaire, que este ideal de belleza está conectado con la posibilidad de cierta trascendencia por encima de las limitaciones fácticas. Ahí, sin embargo, terminan las semejanzas, pues el sentido y orientación de esa trascendencia se han transformado radicalmente. Para Kant el ideal de la belleza humana hacía sensible la posibilidad de la perfección humana: el optimismo respecto a la posibilidad de alcanzar semejante logro parecía legitimar la representación artística de una belleza perfecta. Para Baudelaire, en cambio, el ideal de la belleza humana sólo puede surgir en la imperfección. “Lo que no es ligeramente deforme tiene un aire insensible”, según dice (Baudelaire, 1999b: 22). La idea misma de la perfección se hace sospechosa, como si ocultara peligros o engaños. La satisfacción de las necesidades de plenitud, en cambio, queda desterrada al ámbito de una experiencia estética que es dependiente de la necesidad de la que surge, de modo que nunca puede superarla plenamente. El ideal de la belleza humana no es, para Baudelaire, la anticipación estética de un futuro posible, sino la reparación estética de un presente cuyos males no parece posible remediar en la realidad.

En términos artísticos, esto marca claramente una transformación en el tipo de bellezas que es posible presentar. El énfasis en la imperfección abre un ámbito cada vez más amplio para la presentación de lo horrible, en la medida en que lo horrible, como signo del mal, es uno de los ingredientes más eficaces para excitar la melancolía que ha de acompañar a la belleza, lo que permite explicar el prolongado interés del romanticismo en las bellezas que muestran rasgos de enfermedad o de crueldad, en todas las bellezas que han sido, de una manera u otra, marcadas por el

mal, desde la joven enferma hasta la vampiresa como modelo de corrupción física y moral. En otras palabras, las declaraciones de Baudelaire bien pueden dar el tono de lo que podríamos llamar una “belleza decadente”. [Imagen 3]



3. Franz von Stuck. El pecado. 1893. Óleo sobre lienzo, 95 x 59'8 cm., Nueva pinacoteca, Múnich. En su esfuerzo por reunir en un mundo de tinieblas la belleza, la atracción sexual y la apariencia de maldad, la obra de Stuck se adentra en los terrenos del kitsch a los que tanto se acercó la sensibilidad decadentista.

4. Reprise

El retrato de Dorian Gray permitió plantear la hipótesis de que la manera en la que nos representamos artísticamente a nosotros mismos refleja la manera en la que concebimos y calificamos nuestra naturaleza moral, de modo que la negativa de tantos artistas visuales a representarnos como seres bellos parecería implicar una crítica de la situación moral del hombre moderno. Las lecturas del concepto de ideal de lo bello en Kant y en Baudelaire ayudan a sostener que al menos en

cierto tipo de belleza esta conexión existe. La representación de la belleza ideal, tal como la entendía Kant, derivaba su legitimidad de la esperanza del progreso moral del hombre. Baudelaire, cuya poética bien puede servir de bisagra entre el siglo XIX y el siglo XX, muestra la transformación en el concepto mismo de belleza humana, en la que se introducen como elementos integrantes la imperfección y lo satánico, que se van tomando a la belleza ideal, por así decirlo, desde adentro y terminan por dominarla enteramente. Esta transformación va acompañada, no accidentalmente, por un distanciamiento del artista frente a la moralidad pública y una creciente desconfianza frente a la posibilidad de que el hombre esté en vía de algún progreso moral.

Queda abierta, desde luego, la pregunta de si estas ideas pueden ayudar a aclarar de alguna manera la situación de la belleza humana en el arte contemporáneo. En su forma actual, lo cierto es que sólo parece que pudieran lanzar alguna luz sobre ciertos casos relativamente raros, en los cuales la belleza ideal regresa de manera directa, y lanzar así una luz sobre la casi total desaparición de esta forma artística.

Estos casos no son muy abundantes. Incluso cuando se exponen cuerpos bellos, particularmente en el ámbito de la fotografía, rara vez se los puede considerar como bellezas ideales. Valie Export o Carolee Schneeman son ciertamente mujeres bellas, pero en sus obras sus cuerpos son sobre todo armas políticas en una guerra entre sexos. En la performance *Art must be beautiful, Artist must be beautiful*, Marina Abramovic repite estas palabras una y otra vez, al mismo tiempo que se cepilla los cabellos con fuerza, obsesiva y reiteradamente. La obra parece ofrecer una declaración retórica que rechaza la belleza artística como una suerte de imposición, semejante a la que obliga a las mujeres a ser bellas: en ambos casos, tal exigencia sólo podría ser cumplida al costo de una autoagresión maníaca. Los cuerpos bellos de Mapplethorpe, al igual que los cuerpos perfectos de la pornografía y la publicidad, son, sobre todo, cuerpos del deseo, cuerpos cuya profundidad psicológica y densidad moral tienden, por su propia naturaleza, a cero. No son para imitar, sino para tocar. El balance de estos casos muestra que la belleza no siempre es ideal: puede ser agresiva, agredida u objetualizada.

Es bastante más factible clasificar dentro de la categoría de bellezas ideales algunos de los productos de los realismos socialista y nacionalsocialista, como las emblemáticas esculturas de Vera Mujina y Arno Breker [Imágenes 4 y 5]. En ambos casos la idealización de los cuerpos sirvió para darle imagen sensible a los modelos de virtud pública de los regímenes totalitarios, y estaban situados en un contexto en el que el cultivo del propio cuerpo era en sí mismo casi un servicio a la revolución o la raza aria y el testimonio de la plena interiorización de sus valores. Sin embargo,

estos realismos de estado se sitúan por fuera de la doble corriente de modernismo y vanguardia que define más profundamente el arte contemporáneo en occidente. La integración del artista a una función social plenamente determinada, tal como se da en estos casos, resulta antitética al espíritu crítico que define al arte moderno. De hecho, es factible que esta apropiación de la belleza ideal por parte de los regímenes totalitarios probablemente le dio a los artistas una razón más para alejarse de ella.



4. Vera Mujina. El obrero y la campesina. 1937. 24 mt. alt. Acero inoxidable al cromo—níquel. Moscú. El hombre y la mujer ideales: trabajadores que se entregan por completo al movimiento de avance que la revolución exige.



5. Arno Breker. El partido. 1939. Bronce. Berlín. La estatua representa el espíritu del partido alemán, imperturbable y pleno de fuerza.

Quizá el único campo en el que se pueda encontrar una aparición plena de esta categoría se encuentra en el campo de la reapropiación, el único en el que todas las formas siguen disponibles para el artista contemporáneo. Tal es el caso de la obra de Giulio Paolini, *L'altra figura*. [Imagen 6] La obra consiste en dos bustos de yeso, blancos e idénticos, puestos uno frente a otro en una galería. Los torsos pertenecen a la tradición de la estatuaria bella, y representan una belleza masculina, juvenil, de aire neoclásico y perfectamente consistente con los requisitos de la belleza ideal. Ahora bien, los rostros de estas estatuas miran hacia el suelo, donde un montón de cascotes da cuenta de la destrucción de un tercer busto, presumiblemente idéntico a los anteriores. El efecto que produce esta obra es el de una estatua que se contempla a sí misma en cuanto ruina, que a pesar de ser perfecta se sabe a sí misma destrozada. Así, de la manera más gráfica, Paolini nos ofrece un diagnóstico sutil e irónico de la situación de la belleza ideal en el arte contemporáneo. Su misma perfección es una falta, y sólo puede ser representada a través de su destrucción en el kitsch y la ironía; porque aunque la belleza ideal haya sobrevivido físicamente en algunas obras del pasado, el tiempo ha tirado abajo los presupuestos que la sostenían.



6. Giulio Paolini. *La otra figura*. 1984. Yeso. Galería de Arte del Nuevo Gales del Sur, Sydney. Una ingenioso comentario, pleno de autoconciencia histórica, a la situación de la belleza antigua en la contemporaneidad.

Bibliografía

1. ASSUNTO, R. (1989) Acerca de la austeridad de la «belleza» kantiana (belleza sin gracia), En: *Naturaleza y razón en la estética del setecientos*, Madrid, Visor, pp. 71—115.
2. BAUDELAIRE, C. (1989) *Edgar Allan Poe*, Trad. de C. Santos, Madrid, Visor.
3. BAUDELAIRE, C. (1996) *Salones y otros escritos sobre arte*, Trad. de C. Santos, Madrid, Visor.
4. BAUDELAIRE, C. (1999a) *Diarios íntimos*, Trad. de J. P. Díaz, Buenos Aires, Leviatán.
5. BAUDELAIRE, C. (1999b) *Crítica literaria*, Trad. de L. Vásquez, Madrid, Visor.
6. BAUDELAIRE, C. (2003) *Obra poética completa: texto bilingüe*, Trad. de E. López Castellón, Madrid, Ediciones Akal.
7. BELTING, H. (2007) La imagen del cuerpo como imagen del ser humano, Una representación en crisis, En: *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz Editores, pp. 109—141.
8. BÜRGER, P. (1987) *Teoría de la vanguardia*, Trad. de J. García, Barcelona, Ediciones Península.
9. CARROLL, N. (2005) *Filosofía del terror o paradojas del corazón*, Trad. de G. Vilar, Madrid, Antonio Machado Libros.
10. DANTO, A. C. (2003) *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*, Chicago Ill., Open Court.
11. GOETHE, J. (1999a) Esbozos para una semblanza de Winckelmann, En: *Escritos de arte*, Trad. de M. Salmerón, Madrid, Ed. Síntesis, pp. 183—219.
12. GOETHE, J. (1999b) Introducción a Los propíleos, En: *Escritos de arte*, Trad. de M. Salmerón, Madrid, Ed. Síntesis, pp. 89—106.
13. GUYER, P. (1996) Feeling and Freedom, En: *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, New York, Cambridge University Press, pp. 27—47.

14. HEGEL, G. W. F. (1989) *Lecciones sobre la estética*, Trad. de A. Brotóns Muñoz, Madrid, Akal.
15. KANT, I. (1991) *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial.
16. KANT, I. (1993) *La metafísica de las costumbres*, Trad de A. Cortina Orts & J. Connil Sancho, Barcelona, Altaya.
17. KANT, I. (1994), Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, En: *Filosofía de la historia*, trad. de E. Imaz, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, pp. 39—65.
18. KANT, I. (2007), *Crítica del juicio*, Trad. de M. García Morente, Madrid, Tecnos.
19. DE MICHELI, M. (1983), *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Trad. de Á. Sánchez Gijón, Madrid, Alianza Editorial.
20. RAMÍREZ, J. A. (2003) *Corpus Solus*, Madrid, Siruela.
21. TONELLI, G. (1973) Ideal in Philosophy from the Renaissance to 1780, En: *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribners, Vol. II, pp. 549—552.
22. WILDE, O. (1982) *El retrato de Dorian Gray*, Trad. de J. Gómez de la Serna, Bogotá, La Oveja Negra.
23. WINCKELMANN, J. (1987) *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura*, Trad. de V. Jarque, Barcelona, Península.

El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral*

The “hermit priest” and the sacred-dominion of courage. Nietzsche and the
Genealogy of Morals

Por: **Fernando José Vergara Henríquez**
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule
Talca, Chile
fvergara@ucm.cl

Fecha de recepción: 7 de diciembre de 2010

Fecha de aprobación: 30 de marzo de 2011

Resumen: El presente artículo desarrolla el diagnóstico nietzscheano sobre la condición moral de la tradición judeo-cristiana occidental. Haciendo un recorrido por la crítica nietzscheana en *La genealogía de la moral*, nos proponemos, bajo la clave hermenéutica de sentido, mostrar que el sacerdote asceta se alza como una figura de dominio de carácter sacro de los sentimientos morales, convirtiéndose en una suerte de administrador del sentido del sufrimiento, de la pena, de la culpa y de la mala conciencia.

Palabras clave: Hermenéutica, Nietzsche, Interpretación, Genealogía, Moral, Filosofía contemporánea.

Abstract: The present article develops the Nietzschean diagnosis on the Moral Condition of the Western Judeo-Christian Tradition. Exploring Nietzsche's critique in *The Genealogy of Morals*, we want to undertake, under the Hermeneutic Key of Sense, to show that the hermit priest rises as a figure of domination of the moral feelings that has a sacred character, turning into a sort of administrator of the Sense of Suffering, of Grief, of Guilt and of Bad Conscience.

Keywords: Hermeneutics, Nietzsche, Interpretation, Genealogy, Moral, Contemporary Philosophy.

La genealogía como método de develamiento interpretativo

La fórmula precisa que expresa el diagnóstico nietzscheano sobre la cultura occidental es que está enferma moralmente, debido a estar escindida entre los

* El presente artículo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación Postdoctoral que actualmente lleva a cabo en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, España, bajo la tutoría del Dr. Miguel Morey Farré. Proyecto titulado *La modernidad revelada. Estructuración y rendimiento hermenéutico de la figuratividad en el pensamiento de Nietzsche y Gadamer*, con apoyo financiero de Becas Chile-CONICYT 2009-2011, N° 74090015.

elementos racionales del pensamiento y las raíces terrenales o sensibles de la vida misma en cuanto voluntad de poder. El objetivo de este dictamen, que resulta ser central en la crítica nietzscheana, no son Dios ni el cristianismo ni los sacerdotes, pues todos resultan ser sólo recursos para situarnos en la perspectiva correcta respecto de su verdadero blanco: la razón teórica y, precisamente, la metafísica misma con sus valores y verdades que se funda.

Para Nietzsche toda metafísica, religión y moral desde el punto de vista de la cultura judeo-cristiana occidental, encarnan las grandes expresiones del racionalismo teórico inaugurado por Descartes y perpetuado por el criticismo kantiano, que se traducen en prejuicios (equivalentes a valores, a verdad) de la actitud práctica propia de una determinada moralidad de vida. Estos prejuicios originan una civilización o cultura determinada por una “moral [...] como una voluntad de poder que se caracteriza como venganza: no es la propuesta de un valor alternativo respecto de otros, según Nietzsche; sino más bien la negación nihilista de todo valor al mundo, y la consiguiente voluntad de rebajarlo aún más, despreciándolo y humillándolo” (Vattimo, 1987: 119).

La genealogía o develamiento histórico-interpretativo, es una investigación histórica que se opone al “despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías” (Foucault, 1988: 13) con el fin de “localizar la singularidad de los acontecimientos” (Foucault, 1988: 12). Esta mecánica persigue emitir un diagnóstico acerca de las conexiones que surgen de la experiencia moderna, sumergiéndose en ellas para concentrar su examen en la profundidad que subyace la presencia de las figuras de interpretación. La genealogía trabaja en las antípodas de las formas tradicionales de análisis histórico. Estas enfatizan, por una parte, las formas estables y las continuidades de los acontecimientos que suceden y que quedan registrados en la historia; la genealogía, por su parte, acentúa la complejidad, la fragilidad y la contingencia relacionadas con los acontecimientos históricos, de ahí que afirma la perspectividad del saber y la operatividad de la conciencia teniendo como horizonte las relaciones de poder. Del concepto de genealogía es posible extraer varios usos: primero, “facilita la autocomprensión cultural historizando la interpretación moral de la existencia [por medio] de una continua recreación de esa valoración a través del ejercicio incesante de interpretaciones que le otorgan vigencia; [segundo] explicita el carácter no universal ni incondicional de las interpretaciones, y luego de los valores que le subyacen [deviene positivamente como el] arte de mostrar la diferencia bajo la máscara de la identidad; [y tercero] muestra que la lucha de voluntades marca históricamente nuestra propia subjetividad” (Hopenhayn, 1998: 36-37). El método de develamiento

histórico-interpretativo trata de establecer lo que el objeto es (verdad, lenguaje, conceptos morales, etc.) a partir de sus orígenes, pues “en el comienzo de todas las cosas está lo más valioso y esencial” (Nietzsche, 1996: 117).

La genealogía como instrumento de análisis, versa sobre una suerte de figuras que le son representativas o fundamentales y que devela la interpretación, las cuales posibilitan su ejemplificación y demostración como radicales experiencias históricas. Se trata de una plataforma desde la cual presenciamos las historias de la historia: la interpretación de hechos históricos enmarcados en el tiempo reconociendo “las diferentes escenas en las que se han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no ha sucedido” (Foucault, 1988: 12). La genealogía deja en evidencia lo incuestionable de aquel origen, pues es una estrategia que persigue la no-identidad de lo que se acepta acríticamente. Además, el develamiento histórico-interpretativo, rompe con la concepción de una historia dividida en apariencia y verdad; quiebra la imagen de una interpretación absoluta y determinista en la historia al abandonar la confianza en un sustrato incondicionado que subyace bajo la secuencia de los acontecimientos, dejando al sujeto expuesto a la finitud, empiricidad, positividad. En fin, opera un desmantelamiento minucioso de la tradición a partir de perspectivas, convirtiéndola en historia de perspectivas (lectura de interpretaciones e interpretación de lecturas) cuyo centro sería el retorno o repliegue a los orígenes en cuanto origen y se “opone al carácter absoluto de los valores y a su carácter relativo o utilitario. La genealogía significa el elemento diferencial de los valores, del cual deriva su valor mismo [...] quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen” (Deleuze, 1994: 9). Por ello, Nietzsche rechaza una búsqueda por el origen percibiendo el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia en el mundo, pues buscar tal origen “es tratar de encontrar “lo que existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por advertencias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar el fin de una identidad primera” (Foucault, 1988: 18). Lo que busca Nietzsche es “insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están [...] darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia” (Foucault, 1988: 23).

La originalidad del cuestionamiento nietzscheano sobre la moral, radica en montar una reflexión genealógica que investiga las originales pulsiones productivas de las interpretaciones morales, como asimismo en la elucidación de la valoración de los valores propios de cada una de las interpretaciones morales, como afirma

Deleuze, de las “categorías de una tipología de las profundidades” (Deleuze, 2000: 36) de las lógicas de dominación religiosa: monoteísmo, alianza, profecías inaugurales, el mesianismo, la universalización paulina, cristología y conquista política.

Un punto explicativo del desarrollo de esta estrategia de interpretación genealógica sobre las posibles condiciones de emergencia de la tradición moral, de sus relaciones sociales y de sus proyecciones culturales, epistemológicas, veritativas e identitarias instaladas en la tradición social judeo-cristiana occidental, lo encontramos en la distinción histórica y psico-espiritual que realiza Nietzsche, entre moral de señores y moral de esclavos, en clara alusión a las teorías morales propuestas por Aristóteles y por Kant, respectivamente:

En mi peregrinación a través de los sistemas de las numerosas morales, más delicadas o más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*. [...] Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió conciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada – o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado. [...] La especie aristocrática de hombre se siente *a sí misma* como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es “lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí”, sabe que es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación. En primer plano se encuentran el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la conciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir: – también el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder. [...] Las cosas ocurren de modo distinto en [...] la *moral de esclavos*. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales? [...] La mirada del esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso: esa mirada posee escepticismo y desconfianza, es *sutil* en su desconfianza frente a todo lo “bueno” que allí es honrado, quisiera convencerse de que la misma felicidad no es allí auténtica. A la inversa, las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes sufren son puestas de relieve e inundadas de luz: es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra, pues éstas son aquí las propiedades más útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de los esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad [...]. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al “bueno” de esa moral [...], porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre *no peligroso*: es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme* [buen hombre] (Nietzsche, 1993: 222-226).

La revisión de la estructura moral

Nietzsche, teniendo en mente tres directrices orientadoras, aborda la cuestión moral de la siguiente manera: primero, la pregunta: ¿qué valor tienen los juicios morales de bueno y malvado, la moral, la metafísica, la religión y la ciencia?; segundo, el significado: ¿son un signo de empobrecimiento y degeneración de la vida o, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud y voluntad de la vida? (Nietzsche, 1993: 20-22). Estas dos cuestiones se refieren al valor como expresión de voluntad originaria; y, tercero, el método de investigación: una necesaria crítica de los valores morales, y para ello se requiere tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (Nietzsche, 1993: 22-23). Es importante destacar que el propósito radica en la explicitación de las condiciones tanto de invención, interiorización e instalación de los valores, más que una investigación sobre los orígenes de esos valores, lo que interesa, es poner en evidencia su historicidad, pues “el genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen” (Foucault, 1988: 11) y se pregunta por la conciencia de la historicidad de los valores y de la interpretación de los mismos, vale decir, se sumerge en el minuto de emergencia y desarrollo de las tradiciones históricas que conforman los juicios de valor del ser humano:

La indicación de cuál es el camino *correcto* me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo “bueno” acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a *idéntica metamorfosis conceptual*,— que, en todas partes, “noble”, “aristocrático” en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, “bueno” en el sentido de “ánimicamente noble”, de “aristocrático”, de “ánimicamente de índole elevada”, “ánimicamente privilegiado”: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que “vulgar”, “plebeyo”, “bajo”, acaben por pasar al concepto “malo” (Nietzsche, 1994a: 33-36).

Veamos el desarrollo nietzscheano de revisión moral. En *La genealogía de la moral*, en su Tratado Primero titulado “Bueno y malo”, “malvado y bueno”, un tratado destinado a revelar la psicología del cristianismo (el afecto del resentimiento) y en el que Nietzsche constata que hasta entonces se había situado el origen del concepto de bueno en aquellas acciones desinteresadas, calificadas justamente como buenas por aquellos que se beneficiaban en su ejecución, interiorización, realización y difusión. A partir de ello, cuestiona tal tesis considerándola carente de sentido histórico y de directo contrasentido psicológico, incluso fisiológico o natural. Sostiene que toda la evidencia histórica y hasta el análisis psicológico más superficial demostrarían que fueron los buenos mismos, vale decir, los nobles y poderosos los que gozaban de una posición y de una mente elevadas, quienes

se consideraron y se establecieron arbitrariamente como buenos, extendiendo esta valoración a las condiciones de carácter y a las acciones propias de quienes pertenecen a ese rango (Nietzsche, 1988: 55). Este proceso creador, por parte de los aristócratas, es un proceso natural que se produce al interior de la sociedad que se viene desarrollando desde los inicios primitivos de la cultura:

Toda nueva elevación del tipo “hombre” fue hasta hoy obra de una sociedad aristocrática, y se deberá siempre a una sociedad que tenga fe en la necesidad de una profunda diferencia del valor de hombre a hombre, y que para llegar a su fin necesite de la esclavitud bajo una u otra forma. Sin el *pathos* de la distancia que nace de la diferencia de clases, y del constante ejercicio del mandar y del tener a los demás oprimidos y lejanos, no sería posible el otro misterioso *pathos*, el deseo de ampliar las distancias dentro del alma misma, el desarrollo de estados anímicos, cada vez más elevados, más varios y lejanos; en una palabra, la elevación del tipo hombre, el incesante triunfo del hombre sobre sí mismo (para emplear en sentido supermoral una fórmula moral). Y no hay que hacerse ilusiones humanitarias acerca del origen de una sociedad aristocrática (y por tanto, acerca de la elevación del “tipo hombre”); la verdad es dura. Digamos, sin circunloquios, cómo comenzó en la Tierra toda civilización noble y elevada. Hombres de naturaleza primitiva, bárbaros en el sentido más terrible de la palabra, hombres de rapiña, con indómita fuerza de voluntad, con ardiente deseo de dominar, se precipitaban sobre las razas más débiles, más civilizadas, que se ocupan en el comercio o en el pastoreo, o sobre otras civilizaciones decrepitas que gastan las últimas energías de la vida en espléndidos fuegos artificiales del espíritu y de la corrupción. La casta aristocrática fue siempre en sus comienzos la raza bárbara, y su preponderancia debe buscarse, no en la fuerza física, sino en la fuerza del espíritu: eran hombres más completos (bestias más completas) (Nietzsche, 1993: 219-220).

A partir de ese sentimiento de pertenencia a un rango superior y colmados de un “*pathos* de la distancia” frente a la plebe, captaron como parte de su facultad en tanto señores el derecho de crear valores y a darles nombres (Nietzsche, 1994a: 31) gracias a la acción de una “vieja hembra engañadora” (Nietzsche, 1994b: 49), la gramática. Lo que se afirma, es que la palabra bueno no habría estado así, en su origen, ligada a las acciones desinteresadas ni a aquellos a los que, a través de ellas se les mostraba bondad. Fundamenta tal interpretación en el significado etimológico de los términos bueno y malo en diversos idiomas. La totalidad de significados muestran una misma metamorfosis conceptual: noble, aristocrático en un sentido social, constituyen siempre el concepto básico a partir del cual se desarrolla el bueno ya internalizado, en el sentido de alma aristocrática, dotado de alma superior. A partir de este concepto inicial, esencialmente positivo, surge por contraposición el de malo, en el uso común: plebeyo, mal nacido, inferior, infeliz, etc.

Nos encontramos, pues ante dos valorizaciones internalizadas de las que el original, es el bueno entendido como afirmación espontánea de una forma de existencia, la del noble, la del poderoso. El segundo, el malo presenta, en cambio,

un carácter secundario o derivado, ofrece junto con su sentido peyorativo frente a lo bajo, lo sucio, lo común, una especie de condescendencia y piedad hacia el mal nacido, el infeliz, el que no goza de la misma realidad que la del noble.

Las sociedades en las cuales la casta aristocrática es la casta sacerdotal, no constituyen una excepción a esta regla: marcación de la distancia y del rango. Allí, dicha casta, es una descripción de sí misma, enfatiza un predicado que evoca su función sacerdotal. Sus características tanto físicas como psíquicas serían muy diferentes de las de la nobleza generadora del binomio de valores ya descritos. Mientras la casta aristocrática expresa su voluntad de poder en una vida volcada hacia la actividad libre y robusta, dedicándose a la guerra, la caza, la danza, a todo lo que expresa energía vital, por su parte la casta sacerdotal, generalmente débil físicamente e introvertida en lo psíquico, tiende alternadamente a la cavilación y a las explosiones emocionales. No posee una notoria capacidad guerrera para imponer abiertamente su voluntad de poder. Esta última impotencia hace de los sacerdotes los enemigos más temibles, pues genera el odio y la búsqueda de vías arteras y sutiles de dominación. El término puro, que originariamente correspondía a una asignación meramente exterior: la observación de ciertas normas higiénicas, llegará a interiorizarse y enfrentándose a impuro, adquirirá una connotación moral. Este contexto servirá para conceptualizar un bueno y un malo profundamente moralizados; con ello la humanidad habrá pasado desde su pre-historia moral, es decir, la época durante la cual la moral consistía en respetar la tradición con sus costumbres, y la inmoralidad consistía en transgredirlas, para llegar a la etapa moral propiamente tal, donde harán su aparición el sentimiento de culpa y pecado (Nietzsche, 1994a: 166-167).

Con los judíos comienza la rebelión de los esclavos en moral, mediante un acabado plan de inversión de la identificación aristocrática de los valores; ahora los miserables son los buenos, los pobres, los impotentes, los bajos, etc. (Nietzsche, 1994a: 36-42):

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y que se desquita únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuerte”, a un “otro”, a un “no-yo”, y *ese* no es lo que constituye su acción creadora [...] su acción es, de raíz, reacción (Nietzsche, 1994a: 42-43).

La moral de esclavos, aquella que hace bueno a lo que resulta de la propia impotencia, se funda en el supuesto engañoso de que tras la acción hay un sujeto libre, y de que cuya debilidad se debe a una única e inevitable realidad y no a un

logro voluntario, querido, elegido: un mérito. Para esto se duplica el hacer y se supone que detrás de todo hacer hay un hacer-hacer, es decir, un agente, en suma, un alma. De no mediar este engaño, no habría bueno ni malvado: el fuerte sólo podría actuar como fuerte y el débil como débil (Nietzsche, 1994a: 51-53). Así, los conceptos morales de conciencia, culpa, deber y otros, tienen su origen en la esfera del derecho de las obligaciones. Las formas básicas de cambio y comercio dieron lugar a la relación contractual entre acreedor y deudor; ello supuso previamente la larga tarea de educar al hombre para hacer promesas, contrariando con ello su natural capacidad de olvido, indispensable para el orden anímico y la tranquilidad. La falla en cumplir promesas originó la pena, cuyo objetivo primario fue beneficiar al acreedor defraudado con la oportunidad para hacer sufrir al deudor un daño equivalente al perjuicio sufrido:

el perjudicado cambiaba el daño, así como el placer que éste le producía, por un extraordinario contra-goce: el *hacer-sufrir* (Nietzsche, 1994a: 75).

El prototipo de esta sociedad aristocrático-sacerdotal, es el pueblo judío como el protagonista de la revolución de los esclavos en moral y representante de la intencionalidad oculta de la moral cristiana, pues al oponerse a sus enemigos y conquistadores e impulsados por el odio de la impotencia y de la milenaria interiorización cultural, no se conformaron sino con una radical inversión de todos los valores nobles, vale decir, con el acto de venganza más grandioso y espiritual ocurrido en la historia (Nietzsche, 2003: 80). Invirtiendo la ecuación de los valores aristocráticos, aquella que identificaba al bueno, al amado de Dios, al poderoso, hermoso y feliz con el noble, se establece ahora una nueva equivalencia: el bueno es sólo el impotente, el humilde, el pobre, el sufriente, el infeliz; sólo éstos son los amados por Dios. Los poderosos y los nobles son ahora los malvados, crueles e impíos, los sin Dios, quienes serán condenados y malditos por toda la eternidad.

Esta revolución de los esclavos en moral, comienza cuando el resentimiento llega a ser creador e institucionalizador de valores que surge como expresión del triunfo de la transvaloración de *todos* los valores, sobre todos los demás ideales, sobre los ideales más nobles:

El resentimiento: Por tu culpa, por tu culpa... Acusación y recriminación proyectiva. Si soy débil e infeliz, es por tu culpa. La vida reactiva se sustrae a las fuerzas activas, la reacción deja de "actuar". La reacción se convierte en algo sentido, en "resentimiento", que se ejerce contra todo lo que es activo. Se hace que la acción sienta "vergüenza": la vida misma es acusada, separada de su potencia, separada de lo que puede (Deleuze, 2000: 36).

La moralidad noble se desarrolla a partir de una triunfante afirmación de sí misma; el modo de valorar noble actúa y crece espontáneamente desde esta

afirmación. Su concepto opuesto o negativo de malo, aquel que se identifica con bajo, común, es sólo una imagen secundaria, derivada por contraste, de su concepto básico positivo cargado de vida y pasión. Ser incapaz de tomar demasiado en serio por mucho tiempo los propios enemigos, los propios accidentes e incluso, los propios delitos, constituiría el signo de estas naturalezas fuertes, enteras, en las que hay un exceso de poder para formar, para reponerse, para olvidar. Por su parte, la moralidad del esclavo, en cambio, no actúa ni crece espontáneamente, necesita de la existencia de un medio hostil en el que asentarse, luego contra el cual reaccionar y finalmente, revelarse. El hombre del resentimiento no olvida, se calla, espera provisionalmente humilde. Una raza de tales hombres está destinada a llegar a ser más inteligente que la raza noble, y honrará más la inteligencia, pues la concibe como una herramienta para una condición de importancia y rango.

Nos referimos a que el hombre del resentimiento, lejos de sentir reverencia por su enemigo, lo concibe como malvado, pero este malvado es su propia creación, su acto, su concepto básico contrapuesto del cual extraerá secundariamente el concepto de bueno. Este malvado de la moralidad esclava será, precisamente el bueno de la moralidad noble, el poderoso, el hermoso y feliz. He aquí la inversión de valores del resentimiento, la cual denota una alteración de las perspectivas de valoración moral, social y política. Trueque que surge de una gozosa afirmación de la propia voluntad de poder, la cual surge enfrentada no de la afirmación de sí misma, sino paradójicamente, de la negación de su opuesta.

Esta inversión se completa con la elaboración del concepto bueno. En él, los hombres del resentimiento identifican la debilidad con la bondad, la impotencia con la virtud y finalmente, se identifica con el malo de la moral noble. Hablamos aquí sobre dos pares de valores contrarios entrecruzados: para la moral noble, el concepto primario de bueno se identifica con el concepto primario de malo en la moral esclava y, por su parte, el concepto derivado de malo en la moral noble, es identificado con el concepto derivado de bueno para la moral esclava. Pero no se trata sólo de una inversión de valores morales, hay además, un matiz de diferencia traducido en el concepto malvado que reemplaza al malo en un sentido espiritual. Lo malo y lo bueno no se han moralizado, han pasado a ser, respectivamente, culpa y mérito del actor y no destino, condición de rango, situación de nacimiento. Ha nacido el alma y el libre albedrío. La debilidad, que es la esencia del hombre del resentimiento, aparece asumida voluntariamente, como si el hombre del resentimiento pudiera no ser débil y, sin embargo, lo eligiera. Como si el poderoso, el fuerte pudiera elegir no serlo. Como si el ave de rapiña fuera culpable de su condición, y el cordero fuera meritorio por la suya.

El Segundo Tratado: “Culpa”, “mala conciencia” y similares, está destinado a desenmascarar la psicología de la conciencia culpable que se vuelve hacia dentro, que se vuelve contra sí misma.

La tendencia natural, sana, instintiva del hombre como animal, es el olvido. Tal como un organismo sano digiere sus alimentos sin problemas, la mente animal digiere sus experiencias sin que queden residuos molestos. Sin embargo, el hombre para sus relaciones sociales de intercambio, tuvo que hacerse confiable, predecible, tuvo que crearse una memoria para llegar a tener el derecho de que le sea lícito hacer promesas al inspirar confianza en su promesa y cumplimiento. Este derecho, expresado en la orgullosa conciencia de sí mismo como individuo soberano y libre, es el fruto tardío de un largo aprendizaje producido en torno a las relaciones contractuales entre acreedor y deudor. En torno a este aprendizaje, se habrían formado los conceptos morales de culpa, deber y justicia, entrelazándose por primera vez las ideas de culpa y sufrimiento.

Paulatinamente fue surgiendo la idea de convalidación, es decir, de que toda injuria tiene su equivalente y puede ser pagada, aunque no sea con el sufrimiento de quien la infringe. La idea de esta equivalencia entre injuria y sufrimiento habría extraído su fuerza de la relación contractual entre acreedor y deudor. Este es el terreno fecundo en el que crecieron las promesas necesarias, la severidad, la crueldad y el dolor como instrumentos creadores de la memoria para aquellos que prometían.

Durante un período muy largo de la historia humana, a la largo de toda la etapa pre-moral, el sentimiento de culpa lejos de ser promovido por el castigo habría sido entorpecido por él. La contemplación de los procedimientos judiciales y ejecutorios habría convencido al criminal de que el tipo de su acción como tal no era reprensible; veía exactamente las mismas acciones al servicio de la justicia, aprobadas y aplicadas con tranquilidad de conciencia. Por otra parte, los jueces mismos no consideraban a los condenados como personas culpables, sino más bien como piezas irresponsables del destino. Así, la persona que recibía el castigo, a su vez, lo recibía como parte del destino, sin otro desasosiego interior debido a la aparición de un imprevisto poco afortunado.

Para inspirar confianza en su promesa de pagar, para grabar el pago como un deber en su propia conciencia, el deudor pactaba un contrato con el acreedor mediante el cual se comprometía –si llegaba a fallar en la cancelación estipulada– a compensarlo con algo que él poseyera: parte de su cuerpo, su esposa, su libertad, su vida, e incluso, dadas ciertas premisas religiosas, su descanso eterno. Especialmente, el acreedor podía infringir un daño corporal al deudor: mutilar tanto como pareciera

acorde con la magnitud de la deuda. Fueron surgiendo así, evaluaciones exactas, legales de las partes del cuerpo en función de estas consideraciones, una suerte de pago eterno, más allá de la vida terrenal frente a una deuda eterna pactado con Dios y administrado por el sacerdote asceta, como veremos más adelante.

De tal manera, el sentimiento de deuda, de obligación personal y la relación de deuda y sufrimiento se originaron en la relación personal al interior de esta relación contractual. Además, en este terreno es donde el hombre, al poner precio y establecer equivalencias, se autopercebió en su característica esencial, a saber: como animal que valora y nombra valores. Surge así, el concepto de justicia en su sentido más elemental, es decir, como la buena voluntad entre las partes enfrentadas, cuando tienen aproximadamente igual poder para llegar a un acuerdo o pacto a una equivalencia satisfactoria para ambas partes e imponer acuerdos a los que tienen menos poder.

Esta relación contractual se da también al interior de la comunidad, pues sus miembros gozan de las ventajas de la vida comunitaria y se comprometen a acatar sus normas. Si se infringen, se falla a la promesa, perjudicando al acreedor (comunidad, sociedad), quien deja caer sobre éste la fuerza de su poder excluyéndolo de su seno y, por tanto, de las ventajas que disfrutaba. Al crecer el poder y la confianza de la comunidad en sí misma, las transgresiones pierden importancia, porque no representan ya un grave peligro para el todo social. Se empezará a buscar equivalencias y a considerar todo crimen, toda ofensa como esencialmente compensables. Las leyes penales se moderan, el acreedor se humaniza, hasta que la proporción de injuria que puede tolerar sin daño llega a ser una medida de su riqueza y poder. Una sociedad que adquiriera una total seguridad de sí misma podría permitirse el no castigar a los que intentan dañarla. Así pues, la justicia no se origina en los sentimientos reactivos, sino en la idea de venganza. Dondequiera que se practique la justicia, se descubre una fuerza que ha buscado la manera de poner límites a la furia sinsentido del resentimiento entre los más débiles. Para ello ha inventado e impuesto arreglos, ha establecido equivalencias para las injurias a través de normas. El acto principal que el poder supremo realiza contra el resentimiento es la institución de la ley, la declaración imperativa de lo que es permitido como justo y lo que es prohibido como injusto. Una vez establecida la ley, las transgresiones constituyen ofensas a la ley misma y, a través de ella, al poder supremo, con lo que despersonaliza el acto ofensivo, la injuria.

Los conceptos de justo e injusto existen sólo a partir de la constitución de la ley. Ambos para Nietzsche carecen de sentido, puesto que ninguna injuria, asalto, explotación o destrucción puede ser injusta, ya que la vida opera justamente a través

de la injuria, el asalto, la explotación y la destrucción. Las condiciones legales que dan origen a los conceptos de justo e injusto constituyen una restricción parcial de la voluntad de la vida, que es voluntad de poder y no representan sino un medio para lograr un poder mayor, es decir, un orden legal concebido soberano y universal, como un medio para prevenir la batalla entre complejos de poder, no sería otra cosa que un principio hostil a la vida, tal como la entiende Nietzsche.

La conciencia es una grave enfermedad contraída por el hombre bajo la tensión del cambio más fundamental que jamás haya experimentado: cuando se encontró recluido entre las murallas de la sociedad, sometido a las condiciones de la civilización, violentado por la exigencia de la paz y el acuerdo. El hombre, ese semi-animal bien adaptado al pillaje, a la guerra, al vagabundeo, se encuentra con que, de pronto, sus instintos han quedado suspendidos. Sus infalibles impulsos reguladores inconscientes, que lo habían guiado hasta entonces pierden eficacia. Sólo queda inferir, coordinar causa y efecto. Los antiguos instintos, sin embargo, no dejan de plantear sus exigencias, sólo que es ya imposible satisfacerlos y hay que buscarles gratificaciones subterráneas.

Esos instintos, impedidos de descargarse hacia fuera como antes, se internalizan:

La mala conciencia: Por mi culpa... Momento de la introyección. Desde el momento en que se ha pescado la vida, como con un anzuelo, las fuerzas reactivas pueden regresar a sí mismas. Ellas interiorizan la culpa, se llaman culpables, convidan a la vida entera a reunirse, adquieren el máximo poder contagioso –forman comunidades reactivas (Deleuze, 2000: 36).

La hostilidad con la crueldad, la alegría de perseguir, de atacar y de destruir se vuelven contra el poseedor de esos instintos, dando origen a la conciencia culpable. Este nacimiento de una conciencia que se percibe como autoculpable por sentimientos donados e invertidos, origina el olvido de sí no-natural. El cambio al que se hace referencia y que trajo como consecuencia el surgimiento de la conciencia culpable, no es un cambio gradual ni voluntario; no presentó una adaptación orgánica a nuevas condiciones, sino que fue un quiebre, un salto brusco, una compulsión. Fue una situación instituida por un acto de violencia, sostenida y perfeccionada por otros actos de violencia más sutiles. El estado primitivo surgió así, como una temible tiranía, como una máquina represiva carente de todo remordimiento; como resultado de la acción de una raza conquistadora que, organizada para la guerra, impone su dominio sobre un pueblo quizás superior en número, pero aún informe y nómada en lo social y cultural.

En las comunidades tribales originales, la generación viva reconocía siempre un deber jurídico hacia las generaciones anteriores, especialmente hacia la

primera, la fundadora de la tribu. Reinaba la convicción de que sólo a través de los sacrificios y acciones de los antepasados había llegado la tribu a existir; se debía pues, retribuirles con acciones y sacrificios que los honraran. Se reconocía así, una deuda que crecía constantemente, ya que esos antepasados seguían de forma permanente protegiendo a la tribu. De tal forma, el temor hacia el antepasado y su poder crecía con el poder de la tribu, que a través del uso de la imaginación creadora del miedo creciente, fueron introducidos en el reino de lo divino. El antepasado se transfiguró en Dios. Finalmente, con la aparición del Dios cristiano, como la máxima concepción de Dios alcanzada, el sentimiento de endeudamiento culpable adquiere también, su máxima expresión. La deuda irredimible exige que Dios se pague a sí mismo, que se sacrifique por la culpa de la humanidad. Dios, como el único ser que puede redimir al hombre de aquello que ha llegado a ser irredimible para el hombre mismo: el acreedor que se sacrifica por el amor del deudor.

Lo que ha sucedido aquí, es que esa crueldad reprimida e internalizada del animal-hombre, de esa criatura aprisionada para ser domada, hace surgir la conciencia de culpa para herirse a sí misma cuando ve bloqueada la descarga natural de este deseo de herir y llevar su autotortura al máximo grado de severidad y rigor: culpa ante Dios. Ve en Dios la antítesis total de sus propios instintos animales y los reinterpreta como una forma de culpa ante Dios, como rebelión contra el Señor, el Padre. Extrae de sí toda la negación de su propia naturalidad y realidad, bajo la forma de una afirmación, de algo existente y real, más allá y eternidad, como Dios el Santo, Dios el Juez, Dios el Verdugo, como tormento sin fin, como infierno.

Esta raza de señores no conoce el sentimiento de culpa ni la consideración. No es en ellos donde se desarrolla la conciencia culpable, pero sin su poder triunfante no habría aparecido tal tipo de conciencia. El instinto de libertad retrotraído a un estado de latencia, reprimido y encarcelado por ellos, se ve obligado a descargarse sobre sí mismo. Esto y sólo esto es la conciencia culpable en sus comienzos. Fundamentalmente, se trata de la misma fuerza reactiva mediante la cual la raza conquistadora impone una forma al pueblo, sólo que aquí el material sobre el que trabaja dicha fuerza, es el mismo hombre que la detenta y no otros hombres. Crea así, la conciencia culpable y los ideales negativos: los ideales ascéticos.

Los ideales de contranaturalidad

Llegamos así al Tratado tercero “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, un tratado consignado a desnudar la psicología del ideal ascético como aquel Ideal que funde moral y conocimiento, encarnado en la figura genealógica de sacerdote asceta.

En el momento en que los oprimidos, los maltratados, los rebajados se exhortan entre sí, indignados se dicen con la astucia propia de los impotentes: seamos diferentes de los malvados, seamos buenos y se es bueno sino ofende, no daña a nadie, no se venga personalmente y deja la venganza a Dios; aquel que espera poco de la vida, el paciente, el humilde, el justo. Sin embargo, esta constatación de la propia debilidad se ha revestido, gracias al autoengaño de la impotencia, con el disfraz ostentoso de la resignación y del logro voluntario.

La declaración de los nuevos ideales forja a los ideales del resentimiento: la impotencia que no puede desquitarse se presenta como bondad de corazón, la vileza como humildad, la sujeción a los que se odia como obediencia exigida por Dios, la cobardía como paciencia y la ineptitud para vengarse como perdón, e incluso, como amor al prójimo. La miseria se convierte en signo de elección y predilección por parte de Dios como aquella preparación para la prueba de vivir la fe en la esperanza para alcanzar la compensación del Juicio Final que anuncia la venida del Reino de Dios.

El ideal ascético es pues, un arma en la lucha contra el dolor sordo y constante del sinsentido y la desesperanza propias de la vida. Sin embargo, también resulta un artificio de la voluntad de la vida, una ficción e ilusión de la voluntad de poder que, antes de enfrentarse a la nada y aniquilarse, escoge esta expresión enferma y decadente de valoración y vinculación. Es aquel ideal que desprecia *esta* vida y extiende su mirada del final y de sus objetivos en un más allá. Un ideal sinónimo a nada, pues ha sido elevado como *el* ideal y avalado por la divinidad que está por encima de la vida terrenal. La espiritualidad ascética elevó su espíritu dominante como garantía de su ideal, pues es “sabido cuales son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad” (Nietzsche, 1994a: 126). Así, este ideal produce un efecto inhibitorio de los contrarios de estas tres cualidades humanas y todo desvío de esta regla es causa de sanciones divinas y autosanciones físicas:

El ideal ascético: momento de la sublimación. Lo que finalmente quiere la vida débil o reactiva es la negación de la vida. *Su* voluntad de poder es voluntad de nada, como condición de su triunfo. La voluntad de nada, al revés, sólo tolera la vida débil, mutilada reactiva: estados cercanos a cero. Se fragua entonces la inquietante alianza. La vida será juzgada según valores piadosos llamados superiores a la vida: aquellos valores piadosos se oponen a la vida, la condenan, la conducen a la nada; solamente prometen la salvación a las formas más reactivas, más débiles y más enfermas de la vida. Ésta es la alianza del Dios-Nada y del Hombre-Reactivo. Todo se ha vuelto al revés: los esclavos se llaman señores, los débiles se llaman fuertes, la bajeza se denomina nobleza. Se dice que alguien es noble y fuerte porque carga: carga con el peso de los valores “superiores”, se siente responsable. Incluso con la vida, sobre todo con la vida, le parece duro cargar. Las evaluaciones son deformadas hasta tal punto que ya no se puede ver que el cargador es un esclavo, que con lo que carga es con una esclavitud, que el portastres es un endeble –lo contrario de un creador, de un bailarían (Deleuze, 2000: 37).

En síntesis, la característica fundamental del ideal ascético, es que hizo alcanzar a los sentimientos humanos un estado moral desvirtuado de su naturaleza, emigrándolos de la tierra a un sitio ultraterreno, haciendo surgir una moral como *contranaturalidad* (Nietzsche, 1994b: 66-59). Además, paralizando el movimiento natural de los valores en una llamada vida contemplativa, como en la aceptación muda de las culpas inocentes y en la elevación de la búsqueda de la verdad en el error –donde la razón resulta el “autoescarnio ascético” (Nietzsche, 1994a: 138)–, desde donde se deriva la función del sacerdote asceta: la del salvador predestinado de esta vida. Su misión histórica consiste en aliviar el sufrimiento, en dominarlo y con este fin se esfuerza por alterar la dirección del resentimiento (Nietzsche, 1994a: 147) y combate sólo el desconcierto del sufriente, no combate la causa del sufrimiento y la verdadera enfermedad que son la conciencia culpable, el sentimiento de culpa y el pecado. El “dominio sobre quienes sufren en su reino” (Nietzsche, 1994a: 148), es su felicidad y se sirve de ciertos medios para manejar la dirección de los sentimientos del que sufre y, sobre todo, del instinto de autosuperación.

Los medios utilizados por el sacerdote asceta para este combate, son los inocentes y los culpables. Respecto de los primeros, los ideales ascéticos tienden a abolir o, por lo menos, a minimizar el deseo, con el fin de reducir la vitalidad a un estado de hibernación, con ello se produce un embotamiento hipnótico de la sensibilidad, de la capacidad de sufrimiento por medio de la actividad mecánica, de la laboriosidad, desviando la atención del que sufre sobre la causa del sufrimiento. Para ello, prescribe un pequeño placer, fácilmente alcanzable, que puede constituir un recurso frecuente y aplicarse en combinación con las medidas anteriores: el placer de dar placer, es decir, hacer el bien, ayudar, aliviar, consolar, en una palabra, solidarizar. Los medios culpables, están apoyados en una especie de exaltación del sentimiento que despierta al hombre de su melancolía y espanta, por un tiempo, al dolor bajo la atracción de un sentido, de una interpretación y justificación religiosa del sufrimiento. En Dios radica el resguardo y consuelo finales, en Él está la explicación del porqué del sufrimiento. Tratan sólo de algún desenfreno de los sentimientos: consisten en sacar “el alma humana de todos sus quicios, sumergirla en terrores, escalofríos, ardores y éxtasis, de modo que se despliegue, como fulminantemente, de toda la pequeñez y mezquindad propias del desplacer, del letargo, del fastidio” (Nietzsche, 1994a: 162). El principal ardid en este sentido es, por cierto, aprovecharse del sentimiento de culpa, que aquí cobra la forma de pecado (Nietzsche, 1994a: 163-164).

Con todo, se trata de la explotación del sentimiento de culpa mediante una inversión en la dirección del resentimiento. Todo el que sufre busca una causa de su sufrimiento y un agente sobre el cual desahogar su frustración. Vagando sin encontrar

las razones que lo aliviarán, recibe por fin de un pastor un indicio acerca de la causa de su dolor: debe buscar en *sí mismo* alguna culpa, debe entender su sufrimiento como castigo, una experiencia sufriente justificada completamente desde la lógica ascética y su administración. Este es, precisamente, el significado del ideal ascético: algo le faltaba al hombre, pero su problema central no era el sufrimiento mismo, sino la carencia de sentido de tal sufrir, la carencia de respuesta y explicación a las preguntas ¿por qué sufro?, ¿qué o cuál es la causa de este sufrimiento?, ¿quién es el responsable de tal sensación de culpabilidad?

Recapitemos, afirmando que el carácter central del ideal ascético, es que ofreció un sentido al hombre (Nietzsche, 1994a: 185) con el cual interpretar su sufrimiento: su existencia adquirió valor, y su voluntad una finalidad, pues la voluntad humana se funda en la huida del *horror vacui*, en la posibilidad de la nada aunque esa posibilidad sea una nada disfrazada: esa voluntad necesita una meta —y prefiere querer la nada a no querer— (Nietzsche, 1994a: 114):

fue necesario un artista de ficción, capaz de aprovecharse de la ocasión, y de dirigir la proyección, de conducir la acusación, de operar la inversión [...]. El que adiestra al resentimiento, el que lleva la acusación y conduce cada vez más lejos la empresa de venganza, el que se atreve a invertir los valores, es el sacerdote. Y particularmente el sacerdote judío, el sacerdote bajo su forma judaica. Él, maestro en dialéctica, es quien [...] forja las premisas negativas. Él es quien concibe el amor, un nuevo que los cristianos se toman por su cuenta, como la conclusión, la coronación, la flor venenosa de un increíble odio. [...] Sin él, el esclavo jamás habría sabido elevarse por encima del estado bruto del resentimiento. [...] Su voluntad es voluntad de poder, su voluntad de poder es el nihilismo (Deleuze, 1994: 177-178).

Nietzsche considera al ideal ascético a partir de su origen, justamente cuando se encontraba al servicio de la espiritualidad y la salud del alma, en cuanto instinto dominante que imponía sus exigencias a todos los demás instintos humanos que estaban bajo la atenta mirada de lo divino, lo que implicaba un desprecio o desvalorización de todo lo relacionado con el mundo terrenal, sensible bajo la promesa de salvación del cristianismo y su moral como virtud:

Mírese de cerca la vida de todos los espíritus grandes, fecundos, inventivos, siempre se volverá a encontrar en ella, hasta cierto grado, esas tres cosas [pobreza, humildad, castidad]. En modo alguno, ya se entiende, como si fueran acaso sus “virtudes” —¡qué tiene que ver con virtudes esa especie de hombres!—, sino como las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su *más* bella fecundidad (Nietzsche, 1994a: 126).

El sacerdote asceta, buscando aligerar su existencia, resulta sumiso ante una voluntad ajena, y ello no significa necesariamente, obediencia o renuncia al dominio, sino que todo lo contrario, presume un medio eficaz para ejercerlo. El ascetismo

es por ello, sintomático de una enfermedad: la decadencia y, por ello, es además la forma esencial de nihilismo como voluntad de nada: autonegación, compasión y sacrificio donde la voluntad se vuelve contra la vida. Su ejercicio y sus métodos dan lugar a una interiorización represiva de instintos y a la mala consciencia. El sujeto al no descargar externamente sus instintos, éstos se vuelven imbuidos de espíritu de venganza, desencadenando la enfermedad del resentimiento. Pero no sólo nace el ascetismo como imperio del instinto de espiritualidad, sino que, exacerbado, se eleva como condición de posibilidad social de tal espiritualidad y forjadora de una cultura que rinde tributo al dolor:

La condición inactiva, meditativa, no-guerrera, de los instintos de los hombres contemplativos provocó a su alrededor durante mucho tiempo una profunda desconfianza: contra ésta no habría otro recurso que inspirar decididamente *miedo* [...] Como hombres de épocas terribles que eran, hicieron esto con medios terribles: la crueldad consigo mismos, la automortificación rica en invenciones [...] La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como la actitud filosófica en sí,— esa actitud es sobre todo una consecuencia de la precariedad de condiciones en que la filosofía nació y existió en general (Nietzsche, 1994a: 133-135).

Sobre la vida ascética se formulan las siguientes observaciones:

Esta vida es puesta por [los sacerdotes ascetas] en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que *se vuelva* en contra de sí misma, que *se niegue a sí misma*: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que se comienza (Nietzsche, 1994a: 136).

Una vida puramente ascética, es una autocontradicción:

en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma [...] en ella la mirada se vuelve rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico [...] en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio (Nietzsche, 1994a: 137).

Esta autocontradicción es considerada “fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido [...] Y para contraponer a ella brevemente la realidad de los hechos, digamos: el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse por todos los medios y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los

instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos [...] el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida” (Nietzsche, 1994a: 139-140):

El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de sies más delicados; más aún, cuando se *producen una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción,— a continuación es la herida misma la que le constriñe a vivir [...]. Es el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y enseñorearse de él [...] se expresa una gran realidad, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos del hombre domesticado, se expresa la lucha fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del “final”) [...] la condición enfermiza es normal en el hombre (Nietzsche, 1994a: 140-141).

Conclusión

Nietzsche en *La genealogía de la moral*, bosqueja entonces, la hipótesis de que el sacerdote asceta no logra de verdad una cura real, cosa que, por lo demás, probablemente no ha pretendido. Todo se reduce a una cierta organización de los enfermos, la preservación de los más sanos y la separación de éstos de aquellos incurables. El caso es que se presenta una enfermedad fisiológica, que es interpretada como dolor anímico, el que, a su vez, por otra interpretación —causal—, exige un origen de tal padecer, más aún, un causante responsable sobre el cual poder desahogar los efectos:

Existe una larga escalera de la crueldad religiosa, que consta de numerosos peldaños; pero tres de éstos son los más importantes. En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquellos a quienes más amaba [...]. Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la “naturaleza” propia; *esta* alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre entusiastamente “antinatural”. Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada — este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto (Nietzsche, 1993: 80-81).

El sacerdote modifica la dirección del resentimiento, y dice al enfermo: ¡tú mismo eres el culpable! Con esto, se salva la vida, sin embargo no se cura la enfermedad (Nietzsche, 1994a: 146-150), la medicación ascética no tiende a curar enfermedades, sino a “combatir el desplacer de la depresión, a aliviarlo, a adormecerlo” (Nietzsche, 1994a: 162):

Si quieres una vida fácil, quédate siempre con el rebaño. ¡Olvidate de ti mismo en el rebaño! ¡Ama al pastor, y honra las fauces de su perro! (Nietzsche, 2006: 27).

En su manejo de los sentimientos, y en específico de las fuerzas reactivas, el sacerdote asceta oferta acciones –consejos, lecciones, dictámenes– con el fin de combatir el placer en inhibir las acciones desajustadas respecto a sus recomendaciones: destacaremos los medios no-culpables o consuelos, se pueden encontrar, por ejemplo: la depresión del sentimiento vital, en lo posible la disminución casi completa de cualquier deseo, de todo querer, lo que encuentra su supremo estado en la redención o ausencia total de sufrimiento; otro es la actividad maquina, el trabajo, la regularidad, la obediencia, un modo de vida estable; asimismo la prescripción de pequeñas alegrías, como la caridad, el amor al prójimo; y, finalmente, la actividad gregaria o formación de un rebaño y el cuidado de su voz, ya que, para Nietzsche, “la moralidad es el instinto de rebaño en el individuo” (Nietzsche, 1988: 155).

Bibliografía

1. DELEUZE, G. (2000) *Nietzsche*, Trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena.
2. DELEUZE, G. (1994) *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.
3. FOUCAULT, M. (1988) *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos.
4. HOPENHAYN, M. (1998) *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
5. NIETZSCHE, F. (1996) *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. vols. I y II, Trad. Alfredo Brotóns Muñoz, Madrid, Akal.
6. NIETZSCHE, F. (1993) *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
7. NIETZSCHE, F. (1994a) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
8. NIETZSCHE, F. (1994b) *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
9. NIETZSCHE, F. (1988) *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.

10. NIETZSCHE, F. (2003) *Notas de Tautenburg para Lou Von Salomé. Fragmentos póstumos (Julio-agosto, 1882. Verano-otoño, 1882)*, José Luis Puertas, Madrid, Biblioteca Nueva.
11. NIETZSCHE, F. (2006) *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos (Otoño, 1882-Verano, 1883)*, Trad. José Luis López de Lizaga, Madrid, Biblioteca Nueva.
12. VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, Trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península.

La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty*

The Ambiguity of Existence in Merleau-Ponty

Por: **Eduardo Álvarez González**

Departamento de Filosofía

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, España

eduardo.alvarez@uam.es

Fecha de recepción: 18 de diciembre de 2010

Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2011

Resumen: Trata acerca del nuevo sentido que asigna Merleau-Ponty a la existencia humana, que al tiempo que reconoce su pertenencia al mundo de acuerdo con la noción heideggeriana del ser-en-el-mundo y según un enfoque que se opone al intelectualismo racionalista, no renuncia sin embargo a una filosofía del sujeto inspirada en el último Husserl. Eso le lleva a interpretar el viejo principio cartesiano del cogito como existencia y a atribuir a esta noción una ambigüedad: la que se corresponde con la doble y simultánea consideración de pertenencia al mundo y distinción respecto de él. Ese proyecto filosófico se elabora a través de una manera nueva de describir la experiencia en la línea de una concepción fenomenológica que atribuye al cuerpo el papel trascendental que el idealismo clásico asignaba a la conciencia.

Palabras clave: Merleau-Ponty, existencia, ambigüedad, cogito, subjetividad, cuerpo, fenomenología.

Abstract: The actual piece deals with the new sense conferred to Human Existence by Merleau-Ponty, that as it simultaneously recognizes its belonging to the world according to the heideggerian notion of being-in-the-world and from a viewpoint that opposes Rationalist Intellectualism, nevertheless does not renounce a Philosophy of the Subject inspired in the later Husserl. This approach leads Merleau-Ponty to interpret the Cartesian Principle of cogito as Existence, and to attribute to this notion an ambiguity: that which corresponds to the double and simultaneous consideration of belonging to the world and being differentiated from it. This philosophical project is elaborated through a new way of describing experience in the line of a Phenomenological Conception which attributes to the Body the transcendental role that Classical Idealism assigned to Conscience.

Keywords: Merleau-Ponty, Existence, Ambiguity, cogito, Subjectivity, Body, Phenomenology.

* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación *Influencias de las éticas griegas en las corrientes actuales de la filosofía europea y latinoamericana*. La entidad financiadora es el Centro de Estudios de América Latina (Convocatoria de ayudas para Proyectos de Investigación UAM-Grupo Santander para la cooperación con América Latina. Entidades participantes: UAM (España), Universidad de Buenos Aires (Argentina), UNAM (México), Universidad de Sao Paulo (Brasil), Universidad Nacional de Colombia (Colombia), Universidad de Antioquia (Colombia) y Pontificia Universidad Católica de Perú (Perú).

1. La fenomenología, la fe perceptiva y el discurso de la filosofía.

Desde sus primeros textos, toda la obra de Merleau-Ponty convierte el problema filosófico del sujeto en uno de los ejes de su pensamiento. De ello se ocupa ya en *La estructura del comportamiento* (1942), donde se plantea como objetivo “comprender las relaciones de la conciencia con la naturaleza” (Ponty-Merleau, 1967: 1). Pero es sobre todo en la *Fenomenología de la percepción*¹ (Ponty-Merleau, 1945) donde aborda una forma nueva y original de entender la subjetividad. En efecto, ya desde sus primeras páginas se plantea una nueva noción del sujeto en el marco de una nueva reflexión sobre el auténtico significado de la fenomenología, atendiendo sobre todo a los últimos trabajos de Husserl. Aún es preciso preguntarse —escribe Merleau-Ponty en 1945— qué es la fenomenología, pues hay que evitar los malentendidos que acompañan a esta tradición de pensamiento. Porque si bien es cierto que la fenomenología es el estudio de las esencias, se trata también de una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia y que cree que sólo a partir de su facticidad puede comprenderse al hombre y al mundo. Es una filosofía para la cual el mundo siempre “está ahí” ya antes de toda reflexión, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto originario con él para finalmente otorgarle un estatuto filosófico (Merleau-Ponty [Avant-Propos], 1945: I; Cabanes: 7). En ese sentido, su tarea es la descripción del mundo, el cual nos es siempre ya dado, con antelación desde luego a que el pensamiento y sus operaciones reflexivas puedan volver luego sobre él, para lo cual habrán de apoyarse necesariamente en aquel saber previo cuya naturaleza hay que dilucidar.

Por lo tanto, el *cogito* no debe entenderse como la autoposesión inmediata del sujeto pensante, ya que esa certeza de sí no se produce en la esfera de un pensamiento autónomo que se basta a sí mismo, al modo cartesiano, sino que es inseparable del mundo percibido y de ningún modo anterior a la vivencia de formar parte de él (Ibíd.: VII-VIII; Cabanes: 13. Los corchetes son míos). El pensamiento, pues, forma parte de los hechos mundanos, de modo que el sujeto no es anterior al mundo ni se conoce más que como parte de él. Y, a partir de esta lógica antiidealista, Merleau-Ponty trata de aproximar a Husserl a su propia concepción cuando destaca que el verdadero sentido de la reducción fenomenológica sólo puede entenderse a partir del concepto de existencia, ya que ésta entraña esa distancia que nos permite romper la familiaridad con el mundo en la que estamos habitualmente instalados (“la actitud natural”, según la denominación de Husserl) para hacernos capaces

1 Las citas toman como base la traducción de Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1975, con algunas modificaciones; por eso, citaré el original en francés y, a continuación, la página correspondiente de la edición española.

de verlo “con asombro” —según el término empleado por Fink para caracterizar la reducción-, mostrándonos así “el surgir inmotivado del mundo” (Ibíd.). Pues el asombro implica reconocerlo como extraño y como algo hacia lo que trascenderse saliendo fuera de sí. Y esta interpretación no idealista de la reducción se basa en que la mayor enseñanza de ésta es la imposibilidad de que sea completa: sólo para un espíritu absoluto habría una reducción acabada.

Por otra parte, no hay que separar las esencias de la existencia. Hay aquí —nos dice Merleau-Ponty— un malentendido acerca de la noción de las “esencias” en Husserl y del sentido de la reducción eidética, pues en realidad toda reducción es, a la vez que trascendental, necesariamente eidética, porque:

No podemos someter a la mirada filosófica nuestra percepción del mundo (...) sin pasar del *hecho* de nuestra existencia a la naturaleza de la misma, del *Dasein* al *Wesen* (Ibíd.: IX; Cabanes: 14).

Pero, según esto, la esencia no es el objetivo, sino el medio, puesto que lo que hay que comprender es nuestro empeño efectivo en el mundo, para lo cual hay que hacerlo vehicular en el concepto. Nuestra existencia tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad.

Sin embargo, nos parece que Merleau-Ponty da un paso decisivo más allá de Husserl, reinterpretando el significado del *cogito* y de la reducción fenomenológica, ya que ahora el pensamiento se revela él mismo también como un hecho del mundo, siendo este último comprendido como el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones, antes de ser entendido como objeto, pues éste sí implicaría ya un movimiento de constitución por parte del sujeto. Se trata de reconocer el mundo como esa realidad pre-objetiva cuya imperiosa unidad prescribe su meta al conocimiento. Y la facticidad del *cogito* es precisamente lo que me da la certeza de mi existencia, de modo que no cabría hablar ahí de un *ego* puro.² La realidad, por lo tanto, está por describir, no por construir o constituir por una conciencia trascendental ante la cual supuestamente las cosas se desplegarían como fenómenos en los que aprehender cierta *hylé* de acuerdo con una *Sinn-gebung* u operación activa de donación de sentido. Y todos los actos presuponen un trasfondo, que es la percepción del mundo (Ibíd.: VI; Cabanes: 11). El mundo es aquello a lo que nuestra vida entera nos remite. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento (en el sentido del conocimiento conceptual) y antes

2 Sin embargo, a decir verdad, Merleau-Ponty considera que la reducción fenomenológica no cesó nunca de ser para Husserl una posibilidad enigmática, y que a partir de *Ideas II* la reflexión husserliana elude ya la idea de un encuentro del sujeto puro con las cosas puras (*Vide*, Merleau-Ponty, 1964b: 197-199).

de las abstracciones de la ciencia. Pero este movimiento de vuelta no es un retorno idealista a la conciencia, pues —en contra de Descartes y de Kant- no se puede desgajar al sujeto de su existencia. Ahora bien, a pesar de todo esto, Merleau-Ponty se aferra al enfoque fenomenológico cuando indica que el mundo, en efecto, está siempre ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo, pero sólo en cuanto es algo para mí, es decir, en cuanto vivido como fenómeno, en cuanto percibido. Se muestra ahí la noción husserliana del *mundo vivido* o *mundo de vida* (*Lebenswelt*), el cual se entiende ahora como lo originalmente experimentado en la percepción de un yo “encarnado”: el mundo de vida como mundo de la percepción. En este sentido, la fenomenología de la percepción atiende a las cosas mismas tal como éstas pueden tener algún significado para mí, o sea, en su originario hacerse presentes, según lo cual la “comprensión” fenomenológica consistiría en captar de nuevo la intención total de una percepción (y, más allá, podría hablarse luego en ese sentido de la comprensión de una doctrina, o de un acontecimiento histórico, por ejemplo). Pero éste es precisamente el principal punto de dificultad de este pensamiento, que lucha por desprenderse del idealismo, pero lo hace con el lastre de un método que proviene precisamente de esa tradición que trata de superar. Por eso, la pertenencia del pensamiento al mundo no se traduce en el reconocimiento del carácter secundario del yo, sino que éste emerge paradójicamente como un cierto absoluto, interpretado como *existencia*. Así, en términos que recuerdan vivamente el estilo sartreano de *El ser y la nada*, que había aparecido dos años antes, escribe Merleau-Ponty:

Yo no soy un «ser viviente», ni siquiera un «hombre» o «una conciencia», con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva reconocen a estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi entorno físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría (...) si yo no estuviera ahí para recorrerla con la mirada (Ibíd.: III; Cabanes: 8-9).

Pero, ¿cómo se puede superar el idealismo filosófico si mi existencia es entendida como la de un yo que se anticipa de algún modo a su condición vital, humana y consciente, a su medio físico y social y a todos los productos de la naturaleza y de la historia, constituyéndose así por sí mismo en la fuente absoluta que hace que todo sea para él? He aquí —como decía- el problema fundamental que afecta a toda la filosofía de Merleau-Ponty, que es el problema mismo de la fenomenología llevado ahora a su máxima tensión por este empeño antiidealista del que antes hablábamos: yo, que pienso y siento, soy, como todo lo demás, parte inseparable del mundo y producto de los procesos naturales y sociales que se me

imponen y me constituyen como cuerpo y como conciencia; y, sin embargo, una vez surgida ésta, sólo puedo entenderme ya como centro de ese mismo mundo que causalmente me ha constituido, pero que redescubro como horizonte de todo cuanto pueda ser y tener sentido, pues sólo *para mí* puede ya tener algún significado el hablar del ser o del sentido. Ésta es la cuestión en la que, bajo la influencia del último Husserl y en particular de la noción del mundo de vida, se debate perpetuamente Merleau-Ponty. Pues el conocimiento que llego a tener de mí mismo como un producto del medio físico y social lo alcanzo a través de la reflexión y, sobre todo, de la reflexión de la ciencia, que me revela de modo abrumador mi pertenencia a la naturaleza y mi condición social e histórica, al tiempo que me descubre mi contingencia y mi insuperable finitud. Pero, para la filosofía entendida en clave fenomenológica, la reflexión -tanto la que yo pueda hacer habitualmente o de manera “natural” a partir de mis experiencias cotidianas, como también la reflexión científica- es una operación secundaria de la conciencia, la cual ante todo se tiene a sí misma como existencia en cuyo horizonte se presentan los fenómenos.

Ahora bien, si la conciencia es *existencia*, eso quiere decir que pertenece a ese mismo mundo frente al cual mantiene al mismo tiempo la distancia que le permite experimentarlo. Aun cuando soy-en-el-mundo, éste lo redescubro *en mí* como el horizonte permanente de todas mis *cogitaciones* y como una dimensión respecto de la cual no ceso de situarme. Mi existencia no se reduce a mi conciencia de existir, sino que envuelve también mi encarnación en una naturaleza y mi necesaria pertenencia a una situación histórica. Por eso no soy algo interior separado del mundo externo, sino que ese exterior que está ahí para mí me contiene también a mí mismo. El significado de la reducción, en cuanto asombro, indica entonces que la verdadera filosofía, entendida como fenomenología, consistiría en aprender de nuevo a ver el mundo en una meditación infinita que no sabe de antemano adónde se dirige (Ibíd.: XVI; Cabanes: 20).

Pero aprender de nuevo a ver el mundo exige superar los prejuicios clásicos acerca de la percepción que se hallan en la actitud natural y que se prolongan en la ciencia y en la filosofía tradicional, sobre todo en el atomismo empirista y en el intelectualismo de corte cartesiano. Y, en particular, el arraigado prejuicio que opone de manera irreductible el mundo objetivo externo al mundo subjetivo de los “hechos psíquicos”. En contra del empirismo atomista, Merleau-Ponty se sirve de la psicología de la *Gestalt* para mostrar que las sensaciones e imágenes en las que supuestamente debería empezar y terminar todo el conocimiento jamás aparecen sino en un horizonte de sentido. De modo que la significación de lo percibido, lejos de ser el resultado de una asociación, es presupuesta por el contrario en todas las asociaciones, ya que una impresión nunca puede de por sí asociarse a otra. La

unidad de la cosa en la percepción no se construye por asociación, porque percibir no es experimentar una multitud de impresiones, ni siquiera completándolas con los recuerdos que aquéllas incitan, sino ver cómo surge a partir de una constelación de datos un sentido inmanente (Ibíd.: XX; Cabanes: 35 y ss.). Por otro lado, en contra del intelectualismo, señala que hay un nivel de significación en la percepción que precede al juicio. Aquél cree que todo existe como cosa o como conciencia, sin que haya ningún medio contextual que las envuelva a ambas. Y, según eso, las cosas tienen un lugar, mientras que la percepción no está en ninguna parte, de tal manera que la percepción se reduce al pensamiento de percibir (Ibíd.: 34 y ss.; Cabanes: 48 y ss.).

Pero la crítica a esas posiciones clásicas significa que el sentir (la captación de cualidades y objetos sensibles) se convierte de nuevo en problema. Pues, en cuanto comunicación viva con el mundo, el sentir reviste a la cualidad captada de un valor vital, de modo que no es sólo representación, sino que en su origen es captada con una significación que implica siempre una referencia al cuerpo. En la concepción tradicional, sin embargo, el sentir —en el sentido indicado— se entendía desligado de la afectividad y la motricidad, de tal manera que el cuerpo viviente dejaba de ser *mi* cuerpo, dejaba de ser la expresión visible de un *ego* concreto, para convertirse en un objeto entre los demás:

De esta forma, mientras que el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial (Ibíd.: 68; Cabanes: 77).

Frente a eso, el primer acto filosófico ha de consistir en volver al mundo vivido, retrocediendo más acá del mundo objetivo y de la separación de sujeto y objeto, pues sólo desde aquél podremos devolver a la cosa su auténtica fisonomía propia, encontrando los fenómenos en el estrato de experiencia viviente en el que originalmente se presentan. Y eso equivale a despertar de nuevo la percepción. Con el término “percepción” Merleau-Ponty se refiere, por lo tanto, a una captación que se atiene a la experiencia viviente, la cual es anterior a toda representación de la conciencia, pues en ésta aquella percepción ya ha sido interpretada según la lógica de sujeto y objeto. Retroceder al mundo vivido, cuya guía no ha de abandonar la percepción, significa por lo tanto remontarse al momento mismo que antecede a la división de sujeto y objeto. La fenomenología se propone describir la experiencia del mundo vivido, no la del mundo “exterior” o físico (el mundo objetivo), ni tampoco la del mundo “interior” (el mundo subjetivo o psíquico). Por eso, el centro de esta filosofía no será una subjetividad trascendental autónoma, concebida al margen de toda situación, sino la *existencia*, que no es transparente para sí misma ni opera a través de la pura intelección.

En *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 1964a) Merleau-Ponty utiliza reiteradamente la expresión “fe perceptiva” para referirse a ese saber indiferenciado que precede a cualquier otro y que se sostiene en lo más originalmente vivido en la experiencia. Esa fe perceptiva nos impone el convencimiento de vivir en un mundo que es único y sensible, y que se nos revela como una totalidad confusa en la que se hallan todas las cosas y todos los cuerpos. Ese saber del mundo y de mí como parte de él es anterior a la ciencia y a la razón en general, con la cual podemos sin embargo llevar a cabo posteriormente una reflexión que elabora construcciones objetivadoras a partir de aquella experiencia viva. Y en este nuevo nivel podemos reflexionar sobre la verdad y ensanchar “el mundo de lo invisible”, donde crece también el ámbito de nuestra subjetividad pensante. Por eso, surge a menudo en este plano de lo invisible la impresión de que cada hombre vive encerrado en un islote incomunicado, impresión ilusoria que vence el propio esfuerzo del pensamiento reflexivo mediante la búsqueda de la objetividad en la ciencia y a través de la comunicación en el lenguaje. Pero lo que Merleau-Ponty señala es que antes de construir el mundo de la reflexión en el que cada uno está tentado de encerrarse con sus pensamientos, ya en el propio terreno de la fe perceptiva, se nos impone la conciencia de formar parte de un único mundo común de carácter sensible, que es un mundo vivido y no pensado. Y que es en ese mundo común vivido que antecede a toda reflexión donde todos los mundos particulares se comunican, de modo que cada uno de ellos se da a su titular como una variante del mundo único (Merleau-Ponty, 1964a: 27). Con este giro materialista, y apelando a dicha fe perceptiva, Merleau-Ponty recupera y renueva el concepto del “mundo de vida”, que Husserl emplea en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* para denunciar las pretensiones de la ciencia moderna de fundar la ontología. Por eso, repitiendo a su manera aquella crítica, insiste en que la ciencia no sólo presupone la fe perceptiva, sino que además no puede resolver las dificultades ontológicas que ésta plantea. No es el lenguaje de la ciencia, sino un lenguaje que sólo la filosofía puede promover el único que puede arrojar cierta luz sobre la oscuridad de la fe perceptiva. Pues ésta, en efecto, entraña en nosotros el convencimiento de ser parte de un único mundo común y sensible que envuelve a todas las cosas y a todos los cuerpos, pero se trata de un saber silencioso y no enunciado. Y lo extraño del mismo es que, si tratamos de articular esa fe en tesis o en enunciados, penetramos en un laberinto de dificultades y contradicciones. Por eso, si el mundo es *lo que vemos*, o sea, *lo visible*, ocurre sin embargo que hemos de aprender a verlo desde el fondo de su silencio, el cual es traicionado por los discursos que sustituyen dicho silencio por palabras o proposiciones que lo objetivan y nos lo ocultan. Esto último precisamente es lo que hace la ciencia. La filosofía, por su parte, ha de asumir la

tarea de comprender lo que nos entrega la fe perceptiva aclarando el significado de ese primer contacto con el ser, pero sin traicionar el silencio que anida en él. Lo que quiere la filosofía, en definitiva, no es encontrar un sustituto verbal del mundo que vemos, no es transformarlo en cosa dicha, sino “conducir a la expresión a las cosas mismas desde el fondo de su silencio” (Ibíd.: 18).

He aquí el imperativo de la fenomenología de ir a las cosas mismas, reinterpretado a partir de la consideración de que las cosas se me hacen presentes como parte de la totalidad confusa del mundo sensible vivido, cuya realidad es el contenido de la fe perceptiva. La tarea de hacer explícito este saber exige establecer distinciones y determinaciones que lo articulen y aclaren aquella totalidad confusa, pero no a base de sustituirla por conceptos que ocupen su lugar, sino arrojando luz sobre la misma, de modo que la desoculte. En ese sentido, la filosofía es precisamente el perpetuo esfuerzo por interrogar y traducir en palabras cierto silencio que se encuentra en el ser. Para llevarlo a cabo, cuenta con que la experiencia de la cosa es un contacto con ésta que, sin embargo, comporta cierta distancia. Y, en ese esfuerzo, el filósofo trata de expresar el contacto originario con el ser traduciendo en palabras cierto silencio que hay en él y que él escucha (Ibíd.: 166).

Es evidente que esta discusión ontológica, que se desarrolla a todo lo largo de *Lo visible y lo invisible*, con su apelación al silencio y a la desocultación, así como la desconfianza que encontramos en dicho texto ante ciertas categorías del pensamiento que nos cerrarían esa investigación en vez de abrirla, contiene una clara resonancia heideggeriana. También aquí asoma la tentación de renunciar a la tradición filosófica moderna para sumergirnos en una disquisición que se abra camino mediante un lenguaje que abjure de la razón discursiva. Sin embargo, aunque esta discusión se desenvuelve en un terreno límite y a pesar de la atención que sin duda presta al pensamiento de Heidegger, nos parece que Merleau-Ponty no cae en dicha tentación y nunca abandona el noble afán de dar razón de todo cuanto la percepción nos entrega envuelto en la oscuridad. Él no cae en la mística ni piensa que la filosofía deba concluir en el silencio, pues la filosofía es para él justamente un discurso, sólo que su lenguaje debe ajustarse a la realidad *vivida* y ser fiel a ella, y no construir un mundo de conceptos alternativo, como hacen tanto el subjetivismo —que afirma la realidad separada del sujeto y de los “hechos de conciencia”— como el objetivismo —que sostiene la verdad previa de los “hechos exteriores”, aceptados como primera verdad, tal como hace, por ejemplo, el “pensamiento objetivo” de la física, cuando pretende pensar el ser a partir de las partículas elementales, consideradas en analogía con los objetos externos—: para Merleau-Ponty, el ser-sujeto y el ser-objeto no constituyen una alternativa, ya que son el uno para el otro. Pero lo que no aparece inmediatamente, *lo invisible*, está

también presente ya de algún modo en la percepción, aunque el lenguaje no sepa expresarlo sin objetivarlo. Se trata, por lo tanto —diríamos nosotros, siguiendo a Adorno—, de desarrollar un lenguaje que diga —contra Wittgenstein— aquello de lo que no se puede hablar, en vez de callarse y en vez de esperar —contra Heidegger— que un nuevo dios venga a salvarnos: la filosofía —dice Adorno— es precisamente el esfuerzo por expresar lo no idéntico y por señalar la mediación en toda identidad, pero eso nos conduce interminablemente a negar lo que acabamos de decir, porque toda proposición supone una identificación. A esto mismo, por cierto, se había referido ya Hegel en la *Fenomenología del espíritu* con su teoría de la proposición especulativa, entendida como aquel juicio infinito que trata de expresar al mismo tiempo la identidad y la diferencia que arraigan en el ser, lo cual exige una razón especulativa que supere el plano del entendimiento. Pero Merleau-Ponty aborda la cuestión en otros términos, que son tributarios de su formación fenomenológica. Por eso —nos dice—, tenemos que aprender a ver de nuevo y comprender cómo se hallan intrincados entre sí lo visible y lo invisible. Y ésa es la tarea de la filosofía, cuya reflexión y cuyo discurso tienen que aclarar lo que ya se encuentra *in nuce* y en silencio en la fe perceptiva.

La presencia perceptiva del mundo, antes de la afirmación y la negación, antes de todo juicio objetivador de esto o aquello, antes de cualquier conocimiento analizable en términos lógicos y antes también de cualquier opinión, es nuestra experiencia originaria de estar ocupando el mundo con nuestro cuerpo. Ésta es nuestra *apertura* inicial al mundo, que la filosofía ha de explicar. Pero la fe perceptiva contiene ya, aunque inexpresada, una antinomia —que la ciencia no puede aclarar—, o, mejor dicho, ella misma es esta antinomia, a saber: tengo la convicción de que la cosa existe por sí misma y al mismo tiempo la de que ella es para mí. La solución que ofrece la reflexión fenomenológica consiste en identificar el ser de la cosa con su aparición. Pero Merleau-Ponty critica la interpretación idealista de esta solución, que es la que apela a un yo constituyente, pues el esfuerzo de la reflexión por encontrar en mí las operaciones constitutivas del mundo que experimento (o sea, por proponer el pensamiento del mundo como anterior al mundo) es siempre tributario de algo previo: de la presencia ya dada del mundo, de la cual saca aquel esfuerzo toda su energía. No se trata, por lo tanto, de sustituir la percepción de la cosa por la reflexión pensante que pretende fundarla, sino de elaborar una especie de *sobre-reflexión* que sepa lo que ella misma introduce para no perder de vista ni a la cosa ni a la percepción, y que sepa expresar cómo en ellas se produce nuestro contacto mudo con las cosas, cuando éstas no se han convertido aún en cosas dichas.

2. El sentido trascendental del cuerpo y la ambigüedad de la existencia.

La subjetividad en la filosofía de Merleau-Ponty es un *existente*, un ser mundano constituido por lo irreflejo u opaco de nuestra corporeidad. Y lo que él denomina con intención crítica “el pensamiento objetivo” es la posición que presupone, por el contrario, la separación original de sujeto y objeto, según la cual el ser se presenta siempre como objeto a un sujeto desencarnado. Frente a ello, destaca que el objeto es en realidad secundario respecto de lo que encontramos en el corazón mismo de nuestra experiencia primordial y sólo se constituye a partir de ésta, en la cual sólo virtualmente se apunta a la distinción de sujeto y objeto, pues en esa experiencia el ser se presenta como el aparecer de los fenómenos, en los cuales hay tanto un *en-sí* como también un *para nosotros*, pero como dos momentos de una única realidad. Por ese motivo, con antelación a la consideración abstracta de una subjetividad separada como conciencia pensante, hay ya un contexto en el que el cuerpo es sujeto y el sujeto es cuerpo. Aunque, propiamente, lo que Merleau-Ponty sostiene es que esas caracterizaciones de sujeto y objeto no son las más apropiadas para comprender la experiencia viva, porque en ésta lo que predomina es la unidad de ambos y no su separación, que corresponde más bien a un pensamiento abstractivo. Y para reafirmar su posición se detiene en el examen de la fisiología mecanicista, que ve el cuerpo como objeto, para mostrar su inconsistencia con nuestra experiencia viva (Merleau-Ponty [Avant-Propos], 1945: 87; Cabanes: 92 y ss.). Ello le conduce a su definición del yo existente como ser-en-el-mundo (*être-au-monde*, que traduce la fórmula heideggeriana “*in-der-Welt-sein*”) en tanto cuerpo, pues su existencia significa que posee o tiene un mundo al cual pertenece, de modo que dicho yo no es tanto el que tiene una conciencia que se representa objetos, cuanto ante todo el que tiene un sentido práctico de la situación en la que se encuentra como cuerpo. Si, pese a todo, a diferencia de Heidegger, Merleau-Ponty no renuncia en la *Fenomenología de la percepción* al uso de términos como “sujeto”, “yo”, “conciencia” o “*cogito*”, tan centrales en el discurso filosófico de la modernidad, ello se debe a que su pensamiento no representa tanto una ruptura con ésta cuanto más bien una reformulación de aquellos conceptos en una dirección que le aproxima al materialismo y también a la dialéctica. De ésta le separa, sin embargo, su devoción por Husserl, cuya noción del *ego* puro es abandonada y sustituida por la de un yo encarnado o un cuerpo-yo. En *Lo visible y lo invisible*, en cambio, sí se aprecia una evolución en la terminología, que le aproxima en cierto modo a Heidegger, aunque —como hemos dicho— no llega a romper su vínculo con la modernidad, sino que le lleva más bien a repensar algunas de sus categorías tradicionales.

En cualquier caso, el cuerpo no es la exterioridad sin interior, constituida por *partes extra partes*, como pretende la tradición cartesiana, sino el anclaje del viviente en un medio:

El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y tener un cuerpo es para un viviente unirse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos (Ibíd.: 97; Cabanes: 100).

Tener conciencia del cuerpo no significa -frente a Husserl y Sartre- que haya un yo anterior que pueda distanciarse de él en virtud de esa supuesta anterioridad. Por el contrario, ello se explica porque el *cogito* acompaña siempre a mi existencia, en cuanto ésta es caracterizada como el modo de ser de un cuerpo que es siempre conciencia, o sea, de un yo corporeizado o encarnado. Por eso, en cierto modo, desempeña la función que el idealismo asignaba al sujeto trascendental, sólo que ahora éste sólo a través del mundo llega a saber de sí mismo:

Si es cierto que tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo y que mi cuerpo es, en el centro del mundo, el término inadvertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el quicio del mundo: (...) en ese sentido, tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo (Ibíd.: 97; Cabanes: 101).

Esto es sin duda una paradoja, pero resulta inevitable cuando, como hace Merleau-Ponty, se adopta una posición antiidealista al tiempo que se mantiene el punto de vista fenomenológico de la filosofía trascendental: al dirigirme al entorno, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan como exteriores y anteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí más que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades. Pero este yo que piensa y quiere no es distinto del propio cuerpo que, de este modo, a través de su enredamiento con las cosas, llega a saber de sí mismo y a descubrirse como aquél que despliega y da cohesión a sus experiencias. Por eso, no puedo observar mi cuerpo como si se tratara de un objeto más. Merleau-Ponty repite así la argumentación desarrollada por Sartre en *El ser y la nada*, sólo que ahora el cuerpo ocupa en cierto modo el lugar del Para-sí sartreano: no puedo ver la mirada de mi ojo ni sentir mi mano tocando, porque mi cuerpo no es objeto alguno, sino el medio de nuestra comunicación con todos los objetos. El mundo mismo tampoco se presenta como una suma de objetos, sino como el horizonte de nuestra experiencia. Y la permanencia del cuerpo no es como la de los objetos, sino que es esa permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, cuya presencia o ausencia son variaciones en el interior de un “campo de presencia primordial” (Ibíd.). Es decir, según Merleau-Ponty, tengo conciencia de mi cuerpo, pero no como objeto, puesto que es precisamente con mi cuerpo con

el que me dirijo a los objetos para verlos y tocarlos; en ese sentido la experiencia del cuerpo es pre-objetiva. Esto quiere decir que la conciencia-que-tengo-del-cuerpo equivale al cuerpo-que-se-hace-consciente de modo prerreflexivo, noción que se pone en el lugar de lo que la psicología clásica denomina “sujeto”. Así pues, el cuerpo no es el objeto para un “yo pienso”, sino que yo soy mi cuerpo. O, quizás, lo más correcto sea decir que el cuerpo propio es aquello que precede en mí a la distinción de sujeto y objeto, los cuales están ya, sin embargo, prefigurados en él.

Precisamente porque el propio cuerpo no es objeto para mí, nunca se me hace presente como un aglomerado de órganos yuxtapuestos en el espacio:

Mi cuerpo no es una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-en-el-mundo, en cuanto figura estable de la existencia (Ibíd.: 270; Cabanes: 241).

Esta vivencia del propio cuerpo como una unidad explica que en el individuo normal las diversas experiencias (la táctil, la visual, la motriz, etc.) se presenten como componentes de un único comportamiento que *da forma* a sus diversos contenidos (los contenidos de la sensibilidad, de la motricidad, etc.), en cuanto que la conciencia que los acompaña no es algo descomponible en cada una de aquellas manifestaciones, sino más bien “un tejido de intenciones” (Ibíd.: 141; Cabanes: 138). El análisis de Merleau-Ponty se apoya —como hemos visto— en la psicología de la *Gestalt* para pronunciarse en contra de la fisiología mecanicista del empirismo —que busca explicaciones causales en el cuerpo como objeto— y de la psicología intelectualista —que apela a una especie de alma o conciencia descorporeizada, o bien a un pensamiento anterior a la vivencia original del mundo, o a una razón anterior a los hechos—. Pues considera que el medio contextual en el que es posible describir la dialéctica forma-contenido de la experiencia es la *existencia*, que perpetuamente reconsidera los hechos y el azar mediante una razón que no es anterior a ese medio. Y, por eso mismo, considera que la distinción entre sujeto empírico y sujeto trascendental no resuelve la dificultad de explicar mi experiencia, sino que más bien la camufla, pues es ahora, en el presente vivo, donde hay que efectuar la síntesis de la experiencia.

Pues, en realidad, el sujeto que piensa es el mismo que siente, que experimenta el mundo a través del cuerpo y se mueve en él. De modo que la conciencia no puede definirse como la facultad de las representaciones, como si formar éstas fuera la única operación posible para ella, pues en tal caso el cuerpo se limitaría entonces a ejecutar el movimiento copiándolo a partir de la representación que se da la conciencia a sí misma y según una fórmula de movimiento que de ella recibe (Ibíd.: 163; Cabanes: 156). La motricidad, la sensibilidad o el pensamiento son

momentos interconectados de una totalidad que no se puede analizar en términos de un pensamiento causal. Y ese sujeto único viviente es el que puede ponerse a la altura de lo actual y establecer una conexión interna entre los diversos ámbitos de su experiencia. Para investigar el asunto, Merleau-Ponty examina casos patológicos, en los que se presenta la vivencia de un aspecto de la experiencia desvirtuado o separado de los demás, y, mediante lo que él denomina el “análisis existencial” —con el que pretende ofrecer el fundamento fenomenológico de la psicología de la *Gestalt*—, muestra a través de aquel examen de las perturbaciones provocadas por la enfermedad que la vida de la conciencia es una totalidad que proyecta intencionalmente la situación en que nos hallamos alrededor de nosotros como un “arco intencional” que une entre sí la sensibilidad, la inteligencia y la motricidad (Ibíd.: 158; Cabanes: 153). Es decir: vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa; no los pienso, como hacen el análisis reflexivo y la ciencia (Ibíd.: 276; Cabanes: 253). Por lo tanto, mi cuerpo determina la textura común de todos los objetos y es lo que da un sentido a todos ellos, incluidos los objetos culturales.

Por otro lado, la cosa se me aparece, en cuanto correlato de mi existencia y constituida por ella, como “la presa que mi cuerpo hace ahí”. Y, en este sentido derivado de la fenomenología de Husserl, la cosa nunca puede ser en-sí de modo efectivo. A pesar de lo cual, sin embargo, subsiste en ella un momento de alteridad inextinguible. Por eso, señala Merleau-Ponty que la percepción que tenemos de ella es la consumación por nuestra parte de una intención extraña —que proviene de la cosa—, un acoplamiento o comunicación de nuestro cuerpo con ella (Ibíd.: 370; Cabanes: 334). De este modo, pretende refutar el idealismo racionalista y el realismo, pues lo dado no sería la cosa, ni la idea que la suplanta, sino la experiencia de la cosa, cuya percepción es antes que nada una vivencia. Ahora bien, la pluralidad y el contraste de mis experiencias, los muchos escorzos en que se me presentan las cosas, no son lo más originario ni rompen mi vivencia primordial de que hay *un* mundo del cual sé al mismo tiempo que sé de mí en él, con antelación a toda experiencia concreta.

El sistema de mi experiencia no se despliega, por lo tanto, del modo que describe el intelectualismo racionalista, no es un espacio geométrico que remita a un sujeto no situado, sino que ese sistema de experiencia es vivido por mí desde cierto punto de vista; yo soy parte de él y no su espectador. Y esta inherencia a un punto de vista explica mi finitud, pero también mi apertura, puesto que mi situación —en tanto soy cuerpo— es lo que me limita, pero también lo que me comunica con todas las cosas. En ese sentido, mi cuerpo es mi poder general de habitar todos los medios del mundo, la clave de todas las trasposiciones y de todas las equivalencias

que lo mantienen constante (Ibíd.: 359; Cabanes: 325), o sea, el auténtico sujeto de la experiencia que tengo del mundo, el cual, por su parte, es para mí una unidad abierta e indefinida en la que estoy situado y que se revela una y otra vez inagotable a todas las intenciones que proyecto sobre él. El mundo no es un objeto, ni tampoco la suma de todos los objetos, sino más bien el campo de nuestra experiencia. Pero en la medida en que dicho campo es inagotable, el mundo nunca está por completo constituido, lo cual excluye un sujeto constituyente como algo ya dado. A esa unidad abierta del mundo debe corresponder más bien una unidad abierta e indefinida de la subjetividad, que se revela a sí misma sólo en cuanto va alumbrando la experiencia de ese mundo del cual también ella forma parte. Ésta es siempre la cuestión en Merleau-Ponty, porque la subjetividad es parte del mundo y sin embargo se muestra como la tarea indefinida de *constituir* aquello que la constituye a ella. Se trata en realidad de un proceso dialéctico, en el que la experiencia del mundo es la totalidad que se diferencia en la oposición yo-mundo, cuyos momentos mantienen entre sí una relación recíproca y móvil de actividad-pasividad.

Así pues, el sujeto para Merleau-Ponty sería un fondo sedimentado de vivencias (el “sustrato de habitualidades” del que habla Husserl en las *Meditaciones cartesianas*), con experiencias y pensamientos adquiridos que configuran ese fondo disponible, el cual expresa en cada momento la energía de nuestra conciencia presente y se nutre a cada momento de la vivencia actual. De modo que las nuevas experiencias me ofrecen un sentido que yo les devuelvo. El sujeto se comprende, en definitiva, como ser-en-el-mundo cuyo vehículo es el cuerpo. Pero “vehículo” no debe entenderse aquí como el instrumento del que me sirvo y que es distinto de mí, sino como el ámbito y cauce de mi comunicación con ese mundo al que pertenezco y me constituye al tiempo que enfrento en mi experiencia. A partir de esa centralidad del cuerpo, la crítica del intelectualismo es un motivo constante en la obra de Merleau-Ponty con el que se opone al idealismo de tipo kantiano, que atribuye al pensamiento la facultad de hacer la síntesis de la experiencia. Yo actúo en el mundo a través del cuerpo, de modo que el espacio y el tiempo no son para mí ni una suma de puntos yuxtapuestos ni una sucesión infinita de instantes sucesivos; no son la condición de una infinidad de relaciones cuya síntesis *a priori* operaría mi conciencia, porque yo mismo soy espacio y tiempo: es decir, son el cuerpo y su motricidad lo que nos da el sentido del espacio y del tiempo, porque “el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo” (Ibíd.: 171; Cabanes: 164).

De modo que el cuerpo es el que lleva a cabo la síntesis y el que se despliega en su acción como espacio, tiempo, motricidad, hábitos, etc., con antelación a lo que puede hacer luego cuando él mismo se constituye como sujeto pensante y forja representaciones. Mi cuerpo es la cosa para la que hay cosas, el campo de todas

ellas, el trascendental de las cosas. A partir de ahí, se trata entonces de repensar nuestra experiencia, porque la cosa y el mundo me son dados con mi cuerpo en una conexión viva.

La comprensión de todas las funciones biológicas (percepción, motricidad, sexualidad) como expresivas —al igual que el cuerpo mismo- de la existencia personal en su totalidad entraña la idea de una comunicación del cuerpo y el espíritu. La vida humana es una totalidad de funciones solidarias entre sí, desde la sexualidad a la motricidad y la inteligencia. Pero esta consideración, que parece insistir en la condición natural del hombre, es incompleta si no se atiende a su realidad histórica, que está asociada al modo de ser del sujeto:

Todo lo que somos, lo somos sobre la base de una situación de hecho que hacemos nuestra y transformamos sin cesar por una especie de *escape* que nunca es una libertad incondicionada (Ibíd.: 199; Cabanes: 187).

Es el cuerpo lo que determina nuestra situación y constituye la estructura envarada de la existencia, a la cual pertenece también el poder de rebasar aquel confinamiento. La existencia es, por lo tanto, el movimiento permanente por el que el hombre asume una situación de hecho y la prosigue por su cuenta prestándole un sentido con el que la trasciende y se trasciende; es la operación mediante la cual los hechos son asumidos, de modo que aquello que no tenía sentido toma un sentido.

He aquí el modo original en que Merleau-Ponty renueva la fenomenología, sin renunciar —alejándose de Heidegger- a la noción de la subjetividad que se desprende de la filosofía del *cogito*, pero integrando esa noción en el concepto más comprensivo de la existencia, entendida en una dirección que le aproxima al psicoanálisis y al materialismo histórico. Pero estos últimos, a su vez, los reinterpreta en la línea de una filosofía existencial, para reivindicar el carácter primario de esa totalidad que él llama “existencia”: ésta es, en efecto, el fenómeno central, respecto del cual tanto el cuerpo —que sería su expresión o signo- como el espíritu —que sería lo expresado o la significación, que vuelve en la reflexión con su impulso trascendente- no son sino momentos, que se convierten en abstracciones si son separados. De modo que todas las funciones humanas, en tanto existenciales, son al mismo tiempo tanto biológicas como espirituales: la sexualidad, la motricidad o el pensamiento revisten siempre esa equivocidad que define todo lo humano. En particular, el pensamiento y el lenguaje serían manifestaciones de la actividad fundamental por la que el hombre se proyecta hacia el mundo del cual forma parte. Porque para Merleau-Ponty el hombre no ha de ser concebido como conciencia, sino como existencia, que es la manera como designa a la totalidad sujeto-objeto, aunque él rehúsa esta terminología. Por eso señala que la palabra, o el lenguaje en

general, representa el *exceso* de nuestra existencia en relación con el ser natural. Ese *exceso* crea un mundo lingüístico y un mundo cultural cuando su expresión hace volver al ser el impulso que tendía más allá de él. Dicho de otro modo: a partir de la realidad objetiva, nuestra subjetividad significa un exceso que trasciende esa realidad con un impulso que, una vez expresado, se convierte de nuevo en realidad objetiva, la cual será rebasada de nuevo para generar una nueva objetividad..., y así sucesivamente.

En contra de la dualidad de sujeto y objeto, ya sea en la formulación cartesiana del alma y el cuerpo, o bien en la kantiana del sujeto como condición trascendental del objeto, pero también en contra de la formulación de Husserl, que distingue un *ego* puro, o de Sartre, que opone el Para-sí al En-sí, Merleau-Ponty muestra cómo la experiencia del yo-cuerpo supone en realidad un modo de existencia más *ambiguo*. Sartre se da cuenta de esa ambigüedad en relación con el propio cuerpo, pero la resuelve sin abandonar el dualismo al distinguir entre el cuerpo-para-sí y el cuerpo-para-otro, siendo el primero la conciencia que toma cuerpo y el segundo el cuerpo como objeto. Sin embargo, Merleau-Ponty también dirige su crítica en contra de la dialéctica hegeliana, en la que —según él entiende— el pensamiento queda “enbalsamado”. La unidad de la existencia es confusa, pues ni el cuerpo es una suma de partes sin interior, ni tampoco la conciencia es presencia transparente a sí misma. En cuanto dicha unidad confusa es la ambigüedad del cuerpo-yo, escribe Merleau-Ponty a propósito de éste:

Es siempre distinto de lo que él es, es siempre sexualidad a la par que libertad, está enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado (...). No tengo otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, esto es, recogiendo por mi cuenta el drama que lo atraviesa y confundiéndome con él. Así pues, soy mi cuerpo (...) y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total (Ibíd.: 231; Cabanes: 215).

Lo que quiere decir Merleau-Ponty es, por una parte, que el sujeto sería trascendental en el sentido de que se encuentra consigo en toda experiencia, sin ser construido por ésta ni ser tampoco anterior a ella; y esto significa para él que toda experiencia humana comporta un polo de subjetividad. Pero también que, siendo como soy sujeto en situación, sólo puedo realizar mi *ipseidad* siendo efectivamente cuerpo y, por lo tanto —y a través de él— siendo mundo. La paradoja de la subjetividad significa que el yo que experimenta el mundo y está, por lo tanto, frente a él, forma parte al mismo tiempo de ese mundo frente al cual se sitúa: estoy frente a aquello que al mismo tiempo soy. Pero ante esa paradoja Merleau-Ponty sigue el camino de Husserl en vez de asumir un enfoque consecuentemente dialéctico

que prescindiera del yo trascendental, si bien éste es reinterpretado por él como el cuerpo-sujeto, condición de todo cuanto aparece en mi experiencia y puede tener un sentido para mí. Por eso, Merleau-Ponty renuncia a hablar de sujeto y de objeto, que la dialéctica —según él- convierte en “ideas” embalsamadas y manejables, y pretende reencontrar mi subjetividad más acá de la noción diferenciada de sujeto, así como reencontrar el objeto en estado naciente más acá de la idea de objeto, pues de lo que se trata es de comprender su génesis en mi experiencia viva, la cual está marcada por el carácter ambiguo de todo lo humano. Y el término que emplea para expresar aquella dualidad en su estado naciente que remite a la unidad de la vida es el de “*existencia*”. Sin embargo, hay que decir que la dialéctica no dice otra cosa, si bien rehúsa el recurso a esa *ambigüedad* con la que Merleau-Ponty se limita a describir la dualidad presente en la unidad confusa de la experiencia. Y no renuncia además a explicarla mediante conceptos, a saber: he de atender a mi experiencia como totalidad concreta, tan sólo a partir de la cual, y como momentos derivados respecto de la unidad que conforman, puedo distinguir reflexivamente dichos momentos. Lo que ocurre es que el pensamiento que vuelve sobre ello en un plano más elevado de explicación no tiene por qué renunciar a determinar ese proceso, para lo cual no puede dejar de usar las *ideas* de sujeto y objeto, cuya realidad sin embargo es comprendida mediante otra *idea* referida a la totalidad que comprende a aquéllos y dejando claro que aunque el plano de la idealidad se entremezcla con el de la realidad que trata de comprender es en rigor posterior a ésta y dependiente de ella.

Lo primero, o sea, lo *dado*, no es el objeto, sino mi experiencia que constituye objetos; no es la subjetividad, sino el saberme en relación con las cosas: lo *dado* es la experiencia del mundo para mí, que me reconozco como ser-en-el-mundo. De este modo, con ese saber antepredicativo, recuperamos la noción husserliana del mundo de vida, sólo que ésta revela ahora una *bilateralidad*, o —como antes decíamos- una *ambigüedad*, que parece acompañar a todas nuestras vivencias y ser característica de todo lo humano, a saber: la distinción entre un en-sí y un para-nosotros como momentos apuntados en el todo unitario de la vivencia, que posteriormente la reflexión analizará y determinará como objeto y sujeto.

3. La estructura temporal e intersubjetiva de la existencia.

Según Merleau-Ponty —que en este punto se atiene a la noción sartreana del *cogito* prerreflexivo-, es en mi relación con las cosas donde me conozco, y sólo después, mediante la reflexión, puedo volver sobre mí y alcanzar la percepción interior. Ello es así porque la *intencionalidad* original —en el sentido de la

fenomenología- no proviene de un *ego* autónomo, que se poseyera a sí mismo como pensamiento independiente antes de su relación con las cosas —que es precisamente lo que significa el *cogito* cartesiano-, sino que se confunde con el modo en que nuestro cuerpo se proyecta originalmente sobre las cosas. Pero esa intencionalidad original, que —a diferencia del enfoque idealista de Sartre- se confunde con la proyección del propio cuerpo, va definiendo un Para-sí conforme su actividad se diferencia de aquello sobre lo que se proyecta.

Merleau-Ponty dedica bastantes páginas a la crítica de lo que él llama “la interpretación eternitaria del *cogito*” para oponerla a su propia concepción, que pese a todo no renuncia a esta noción, tan cargada de resabios idealistas. Pero este *cogito* que nos propone, en cuanto sujeto situado en su mundo, no puede escapar a la finitud ni al tiempo. Ni se posee a sí mismo antes de proyectarse sobre las cosas —contra Descartes-, ni se limita a acompañar a las representaciones que él mismo constituye según una lógica intemporal —contra Kant-, ni es la pura negatividad que genera el mundo a partir del ser en sí —contra Sartre-. Pero tampoco es un yo puro que pueda distinguirse del propio cuerpo —contra Husserl-. El *cogito* es el movimiento de trascendencia en que consiste mi ser, trascendencia que me lleva a un tipo especial de contacto con el mundo, a saber: el que me permite estar en contacto conmigo mismo al tiempo que trato con las cosas.

Ese movimiento de trascendencia en que consiste mi subjetividad se confunde con la temporalidad. En relación con ésta, hay que decir que el análisis de Merleau-Ponty sigue muy de cerca los planteamientos de Husserl y de Sartre. En efecto, con palabras de este último, señala que el tiempo es la expresión de aquella trascendencia; no es un proceso real que yo me limitaría a registrar, sino que nace de mi relación con las cosas, ya que todas las experiencias, en cuanto nuestras, se disponen según un antes y un después. Ya nuestra remisión al espacio es temporal, pues las cosas coexisten en el espacio porque están *presentes* al mismo sujeto perceptor y envueltas en una misma onda temporal. Sin embargo, la célebre metáfora que habla de un tiempo que pasa o transcurre del pasado hacia el presente y el futuro es en realidad muy confusa:

Si considero este mundo en sí mismo, no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar cosas; no hay acontecimientos sin alguien a quien advienen y cuya perspectiva finita funda la singularidad de los mismos. El tiempo supone un punto de vista. No es, pues, como una corriente, no es una sustancia que fluye (Ibid.: 470; Cabanes: 419).

Así habla el fenomenólogo, cuyo lastre idealista le lleva a decir que “no hay acontecimientos sin alguien a quien advienen”.

Así pues, encontramos una relación tan íntima entre el tiempo y la subjetividad que hemos de afirmar que el sujeto es temporal no por un azar de la constitución humana, sino en virtud de una necesidad interior. Y precisamente porque —según se dice- el tiempo nace de esa relación conmigo, o sea, con un punto de vista unitario, su unidad debe comprenderse como anterior a sus partes: el tiempo como impulso indiviso y como transición es anterior a la multiplicidad sucesiva de sus partes y es también lo que hace a ésta posible. Por eso se dice que esas “partes” se implican entre sí: el presente vivido encierra en su espesura un pasado y un futuro; el futuro es un pasado por venir; el pasado es un futuro ya acaecido; etc. Pues, anterior a esas “partes” del tiempo como multiplicidad sucesiva, tiene que haber un tiempo verdadero, un tiempo en estado naciente, que no es una síntesis de lo múltiple —contra Kant- ni un objeto de nuestro saber, sino la propia subjetividad en cuanto vida que se despliega (Ibíd.: 474; Cabanes: 422). Por el contrario, el tiempo objetivado en pasado, presente y futuro se convierte paradójicamente en algo estático. Por lo tanto, antes de toda objetivación hay que buscar el tiempo verdadero en su estado naciente como una dimensión de nuestro ser. Y, como fenomenólogo, dice Merleau-Ponty que todo me remite al *campo de presencia* como a la experiencia originaria en la que aparecen el tiempo y sus dimensiones. Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y “los toca” allí donde están (Ibíd.: 478; Cabanes: 426). Así pues, no hay más que un solo tiempo que se confirma a sí mismo, pero de modo que el paso del presente a otro presente no lo pienso, no soy su espectador, sino que lo efectúo, estoy ya en el presente que va a venir, soy yo mismo el tiempo que permanece y no fluye ni cambia. Porque —como indica Merleau-Ponty siguiendo a Sartre- el pasado no *es* pasado, ni el futuro *es* futuro más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser-en-sí trascendiéndose e introduciendo el no-ser en ella (Ibíd.: 481; Cabanes: 428).

Pero esto constituye también una gran paradoja. Porque si la subjetividad es temporalidad —en tanto que presente que se trasciende- y hace surgir el tiempo en su relación con las cosas que aparecen sucesivamente en su campo de presencia, no cabe decir que esté en realidad dentro del tiempo. Y, sin embargo, decimos que ese sujeto, en cuanto situado, ha de pertenecer él mismo a un presente, tener un pasado, etc. Esta tensión en la relación entre yo y tiempo le llevó a Husserl a destacar en el *ego* puro un *protopresente* o presente intemporal, en cuanto campo de toda presencia, desde el cual el yo se distiende en el tiempo. Merleau-Ponty no acepta esa noción de un yo puro, aunque sí mantiene en cierto modo la paradoja, por cuanto cree que no cabe afirmar que la subjetividad sea temporal en sentido propio, pues aunque está siempre situada —y pertenece a un lugar y a una época-

no pertenece a ningún momento del tiempo originario, ya que éste es promovido por la propia subjetividad. Pues bien, sobre esta cuestión hemos de decir que la paradoja es, en realidad, inevitable una vez se adopta el enfoque fenomenológico: la temporalidad es entonces la forma de ser del sujeto, pero él mismo no es temporal en el sentido empírico de la palabra. O, dicho de otro modo: el tiempo vivido no puede contener a mi vida. Pero esa temporalidad que es el modo de ser de la conciencia es el tiempo originario del que habla el fenomenólogo, un tiempo cuya continuidad es la de la propia conciencia, la cual no cambia ni fluye, sino que consiste en el continuo hacerse presente a un mundo que nunca se nos muestra íntegramente de una sola vez, sino paso a paso, como el inagotable aparecer de acontecimientos sucesivos. Por eso escribe Merleau-Ponty que la temporalidad originaria no es una yuxtaposición de momentos, sino el poder de la subjetividad que los mantiene conjuntamente alejándolos uno de otro y confundiendo así con la cohesión de una vida (Ibíd.: 483; Cabanes: 430). De tal manera que, en ese sentido, la subjetividad no está en el tiempo, sino que vive el tiempo, pues éste es el modo de ser a la vez múltiple e indiviso de las vivencias.

Así pues, la temporalidad ilumina a la subjetividad. Porque ésta para Merleau-Ponty, como para Husserl, es un poder indiviso que se constituye perpetuamente a sí mismo en la síntesis de sus propias vivencias. La unidad continua del tiempo —que es la de la propia conciencia— es el aspecto que ya resaltó Bergson, para quien el tiempo auténtico no es el tiempo *espacializado* que se divide en *lugares*, sino la *duración* en cuanto presente conservado que perdura. Por su parte, Merleau-Ponty replica, en primer lugar, que la crítica de Bergson tiene sentido si la espacialización que denuncia se refiere al espacio geométrico, pero se pierde el sentido de esa crítica si atendemos a la espacialidad originaria, que es anterior al espacio objetivado, ya que aquel espacio primordial es en realidad la forma abstracta de nuestra presencia en el mundo. Y, por otro lado, Bergson habría desatendido a la dimensión de negación o de no-ser del tiempo al resaltar lo que perdura en la duración; y, frente a ello, Merleau-Ponty señala que la unidad continua del tiempo no significa que desaparezca la ruptura que genera los diversos momentos. Pues, en efecto, el tiempo es lo que perdura de modo continuo en la duración, pero también el *ék-stasis* o negación, que expresa el sentido de ruptura o trascendencia de la subjetividad. Porque la conciencia es la *unidad* de su continuo hacerse presente a la *diversidad* del acontecer que comparece ante ella. Pero esa unidad de lo diverso es la estructura viva —y dialéctica, añadiríamos nosotros— del tiempo. Por lo tanto, decir que el sujeto es temporalidad significa para Merleau-Ponty que deja de ser contradictorio el *ponerse a sí mismo* en las *diversas* experiencias, pues eso precisamente expresa la esencia del tiempo vivo, el cual es también a la vez la “afección de sí por sí”.

De ese modo, la temporalidad expresa tanto el afectar como el ser afectado de la conciencia, tanto su actividad como su pasividad. Pero ésta es una concepción dialéctica, en cuanto entiende que mi subjetividad no puede entenderse al margen de la objetividad, ni puedo tampoco vivir ésta más que interpretada subjetivamente. Por eso, si se asume la identidad diferenciada de sujeto y objeto, la concepción de la libertad como la espontaneidad de un sujeto cuya acción se determinara en un reducto donde no impera objetividad alguna sería una completa mistificación. Del mismo modo, no hay realidad humana que sea puramente objetiva, pues dicha realidad —si es humana- siempre contendrá un momento de actividad subjetiva o —como prefiere decir Merleau-Ponty- un significado existencial.

La naturaleza es eso que me encuentro y respecto de lo que tomo posición sin dominarlo nunca del todo. Pero la naturaleza no sólo me rodea, sino que está también en el centro de la subjetividad y, por eso, nunca llego del todo a captarme o identificarme conmigo mismo: lo que soy es al mismo tiempo aquello a lo cual estoy enfrentado, sin poder cerrar nunca esa distancia conmigo. Este modo de ser que consiste en estar situado también frente a sí mismo, sin alcanzarse nunca del todo, es justamente lo que expresa la temporalidad como estructura esencial del yo, y lo que ahora repensamos a la hora de definir nuestra condición natural. Pues ese dislocamiento respecto de la naturaleza significa que soy algo ya dado cuya comprensión se encuentra necesaria y fatalmente en ella, al menos en una gran medida; pero, aun siendo algo dado en la naturaleza, estoy dado también a mí mismo. Eso es lo que explica que nunca pueda comprenderme del todo, ya que nunca formo una sola cosa conmigo mismo (Ibíd.: 399; Cabanes: 358), y explica por lo tanto la falta de transparencia u opacidad que reina en el corazón de mi subjetividad.

Pero Merleau-Ponty analiza la cuestión del yo también desde la perspectiva de la relación intersubjetiva y del mundo cultural, que no es un mundo ajeno al mundo natural, sino que es este mismo mundo en el cual ha penetrado una subjetividad impersonal o anónima. Y esta perspectiva exige replantear la cuestión del sujeto en un nuevo plano de consideración que ha de tener en cuenta la realidad intersubjetiva:

En el objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato (Ibíd.: 400; Cabanes: 360).

En realidad, siempre me encuentro de antemano en un mundo intersubjetivo, y es el intelectualismo racionalista el que, por el contrario, elabora la idea de que ese mundo se constituye a partir de la realidad subsistente de las subjetividades separadas y privadas. Hegel ya había superado este enfoque cartesiano, porque aunque presenta la intersubjetividad como el resultado de una lucha entre las autoconciencias, en rigor lo que nos dice es que éstas están ya vinculadas en el

elemento de la vida, pero que sólo acceden a saberlo conscientemente cuando se captan como parte del espíritu. Merleau-Ponty, por su parte, seguirá otra vía para superar el enfoque del intelectualismo racionalista: mostrando —en el modo en que lo hace la fenomenología- el significado intersubjetivo de nuestra experiencia a través del modo en que un cuerpo experimenta su interconexión con los demás. Desde mi vivencia, en cuanto tengo un cuerpo y un mundo natural, puedo encontrar en este mundo otros comportamientos con los que el mío se entrelaza. Pues es verdad —según veíamos- que, en cuanto mi existencia se encuentra ya en acción, se sabe dada a sí misma, lo cual significa —como atestigua el *cogito*- que hay un fondo de sí mismo que acompaña a los propios actos y se renueva con ellos. Pero ocurre también que mis propios actos me rebasan hasta perder yo en ellos contacto conmigo mismo, en la medida en que me comprometen en un mundo —enajenándome en él- que me trasciende y del que no me reconozco autor. El problema, por lo tanto, es cómo conciliar el testimonio del *cogito* (a saber: que el yo está dado a sí mismo) con la experiencia insuperable de estar rebasado por los propios actos, en los que me reconozco, pero que comprendo a la vez como actos que en cierto modo no me pertenecen, sino que me enajenan en cuanto entran en el curso de un mundo natural y social, cuya dinámica se me impone con la lógica de una realidad objetiva. En toda situación estoy de algún modo dado a mí mismo, y esto, que nunca me es disimulado, es un componente de aquélla. Pero este poder fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, que es lo que constituye mi libertad, no es algo distinto de mi inserción en el mundo (Ibíd.: 413; Cabanes: 371). Es decir: mi subjetividad es esa tonalidad que acompaña siempre a mi trato con las cosas en las que estoy empeñado, que, al tiempo que me distancia de la situación que me domina, me permite entenderme como capaz de escapar de la opacidad que me envuelve para recomenzar algo en ella. Ahora bien, ese medio que me lleva, que me constituye y que yo contribuyo a renovar es también y de manera fundamental el de mi vida con los otros.

La cuestión del *alter ego* se plantea siempre como una dificultad en la fenomenología, pues si el yo es el centro ante el que comparece todo lo demás con el rasgo de la alteridad, el yo de los otros se convierte necesariamente en un problema. Husserl trata de resolverlo mediante la comprensión del carácter intersubjetivo de la conciencia, pero su planteamiento no logra liberarse nunca de aquella paradoja, en cuanto supone que es posible llevar a cabo una reducción última que alcance la esfera de lo que es propio del yo monádico. Sartre, por su parte, reconoce en este punto la importancia de comprender la relación con el otro en términos de reciprocidad. Sin embargo, en *El ser y la nada*, dicha reciprocidad no se plantea nunca en términos simétricos, sino que el prójimo aparece allí en el

contexto de la experiencia que yo tengo de mí mismo: como aquél que enfrenta al Para-sí a la experiencia de verse como ser-para-otro, es decir, como aquél que aparece —amenazadoramente- ante el sujeto arrebatándole el centro del mundo en el que inicialmente estaba colocado para hacerle experimentar su propia objetividad. En cierto modo, lo que hace Sartre es conducir el enfoque fenomenológico de la filosofía del *cogito* hasta sus últimas consecuencias ontológicas, especialmente si no hay un Dios ante quien las perspectivas del *ego* y del *alter ego*, mi visión del otro y la visión del otro sobre mí, queden igualadas. No queda entonces otra visión última que la del Para-sí, a la cual ha de subordinarse entonces la experiencia del otro. Pero Merleau-Ponty no puede aceptar esa posición y busca un nuevo fundamento de la intersubjetividad en la realidad de un exterior común a mí y a los otros que rompa con la perspectiva solipsista del *ego cogito* cartesiano o del Para-sí hegemónico sartreano. A diferencia del enfoque sartreano, el ser-para-sí y el ser-para-otro no son dos perspectivas yuxtapuestas e irreconciliables entre sí —hasta el punto de suponer esta segunda una amenaza para la primera-, pues ambas remiten a un *intermundo* que define la situación de cada uno. Por lo tanto, aunque la existencia siempre tiene de modo irreductible un tono de subjetividad que acompaña a todas las experiencias, es también ese modo de ser en la realidad exterior de un mundo común que nos envuelve y en el que se recortan unos frente a otros nuestros cuerpos.

Si Sartre considera que la mirada del otro me convierte en objeto, ello se debe a que subsiste en él un vestigio del intelectualismo cartesiano, que entiende “la visión” como “el pensamiento de ver”, siendo así que todo pensar convierte en objeto aquello en lo que recae. Mi mirada no convierte al otro en objeto para mí más que si me reduzco a mi pura naturaleza pensante, a sujeto puro, es decir, sólo si mi mirada es inhumana. Pero Merleau-Ponty reivindica aquí al Husserl de *Ideas II*, para quien la mirada nos pone en contacto con un mundo visible. En efecto, la mirada es expresiva de una existencia y sostenida por un aparato cognoscente que es mi cuerpo. Ni mi comportamiento ni el del otro pueden entenderse entre sí a partir de la escisión abstracta de sujeto y objeto —contra Sartre-, aunque tampoco aquí resulta de ayuda el enfoque que basa el descubrimiento del *alter ego* en una analogía a partir del yo —en contra de la posición de Husserl en las *Meditaciones cartesianas*-. Porque —según Merleau-Ponty- yo soy para mí desde el primer momento *también* objeto, o, dicho en sus propios términos: siempre me encuentro ya situado como ser-en-el-mundo y viviendo mi cuerpo, con una cierta opacidad para mí mismo y en conexión con otros cuerpos (Ibíd.: 404; Cabanes: 364).

4. La dialéctica de pasividad y actividad.

La reconsideración de la dialéctica está siempre supuesta en la obra de Merleau-Ponty, aunque de manera explícita se ocupa del tema en *Sentido y sinsentido* y en *Lo visible y lo invisible*. Sus interlocutores principales en esta discusión son Hegel y Marx, pero también —y sobre todo— el Sartre de *El ser y la nada*, cuya concepción de lo negativo se convirtió en el blanco central de su crítica. En cualquier caso, según Merleau-Ponty, la cuestión de la negatividad juega un papel ya incluso en la percepción, pues lo que se hace presente en ella emerge efímeramente de un fondo total a la manera de una pseudo-positividad destinada a desaparecer para que sobre su negación otra cosa se haga positivamente presente en la percepción (Merleau-Ponty, 1964a: 79). Ahora bien, en su concepción sobre este asunto, la negación que promueve ese cambio en la percepción se debe siempre a la conciencia: a la relación que ésta establece con el mundo. Rechazando, pues, el planteamiento de la dialéctica hegeliana, no hay para Merleau-Ponty una negatividad que arraigue en el ser e impulse su devenir. No es el ser el que al mismo tiempo es y no es, sino que, al igual que sostiene Sartre y mucho antes Kant, es la conciencia la que introduce la negación. Sin embargo, Merleau-Ponty se desmarca del enfoque sartreano al afirmar que esa negación que la conciencia es no me separa del ser de la cosa por un abismo infranqueable, porque en realidad “soy en la cosa” cuando ésta se me hace presente sensiblemente. Es decir, no soy una nada irremediabilmente separada del ser-en-sí, sino que soy positivamente mi cuerpo y mi situación, en los que ciertamente hay un momento de negación —en cuanto no soy esto o lo otro-, pero también un ser positivo. Y eso que positivamente soy y en lo que me apoyo -en la percepción o en la acción- para llegar al mundo se me revela como opaco a mis propios ojos y como algo que vería con más claridad una mirada exterior. Así pues, en contra de la tesis sartreana de la conciencia que es puramente para sí, Merleau-Ponty sostiene que la totalidad de lo que soy supera lo que soy para mí mismo (Ibid.: 88). Por eso, rechaza el sentido absoluto de la negación sartreana y denomina “filosofía de lo negativo” o “negativismo” a esa posición, que se mantiene firme en la antítesis del ser y el no-ser, entre los cuales no reconoce intersección alguna. Para Sartre —viene a decir Merleau-Ponty-, esa pasividad que soy por tener un cuerpo y estar en situación, y que se me revela al acusar la mirada ajena, queda en cierto modo rebasada en cuanto es reinterpretada como puesta por mí, puesto que soy yo quien consiento en ello. Pero, para Merleau-Ponty, ni mi cuerpo ni tampoco la verdad del otro que llega ante mí, ni las cosas en general, pueden reducirse nunca a la estructura del Para-sí. La existencia del otro no se funda en mi vergüenza, sino que constituye la verdad de ésta. Pero mi pasividad no sólo viene dada por la existencia del prójimo, irreductible a la mía, sino que tiene un arraigo más general,

en cuanto soy parte del mundo que me constituye, aunque yo también lo tome a mi cargo y reanude su curso a través de mí. Lo que hace una filosofía de la reflexión, como la de Sartre, es confundir las estructuras reflexivas (el poder volver sobre mí mismo desde las cosas para regresar a ellas y considerarlas de nuevo desde lo que soy) con el primer contacto originario con el mundo. Por eso, en esa filosofía que hace de lo negativo un absoluto, las cosas se me presentan ya en la perspectiva de lo que no soy yo, de lo que se encuentra el Para-sí previamente dado, porque la reflexión se ha puesto por delante de la experiencia original del mundo vivido. Pero, más allá del negativismo sartreano y de la tendencia de la filosofía de la reflexión a considerar al *cogito* separadamente —dice Merleau-Ponty-, cabe otra filosofía que capte aquel contacto originario con el ser entendiendo su *ambigüedad*, en la que se mezclan lo positivo y lo negativo (Ibíd.: 105).

En definitiva, Merleau-Ponty rechaza la abstracta oposición sartreana entre el ser y la nada: ni la conciencia es nada sin más, ni tampoco el ser de las cosas es pura positividad. A éstas les pertenece la negación en tanto se me hacen presentes, del mismo modo que la conciencia no es sólo la actividad nihilizadora, sino que arraiga en el ser en cuanto se confunde con el propio cuerpo. Ni la conciencia es pura visión, ni el ser es la superficie vista, pues aquélla contiene opacidad y éste contiene profundidad. La filosofía de Sartre, en cambio, se instala en la visión pura, o sea, en una relación entre un puro vidente y un ser visto. Se trata de un dualismo ontológico, contra el cual señala Merleau-Ponty que sí hay mediación entre el ser y la nada, y esa mediación es lo que hay como algo, como mundo. Es decir, no trata a la nada como una especie de esencia, no fija la negación en su negatividad, sino que considera la dialéctica del ser y el no-ser como la mejor manera de dar cuenta de nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, esta dialéctica que Merleau-Ponty reclama no ha de desconectarse nunca de su contexto antepredicativo, en el cual ya se delinea una distinción entre un *en-sí* y un *para-nosotros*, antes de que la reflexión los convierta en los términos lógicos de *objeto* y *sujeto*. Este salto es el que da la dialéctica hegeliana, que —según esta crítica- se dejaría llevar por el movimiento lógico de los conceptos, que terminaría por suplantar al movimiento mismo de la experiencia, en el cual, por el contrario, nunca acaban de desmarcarse entre sí sujeto u objeto alguno, sino que siempre domina la *ambigüedad* de un todo confuso.

Es decir, la reflexión origina idealizaciones que luego el lenguaje fija como significaciones disponibles. Y ésta es la base de toda filosofía de la reflexión. Merleau-Ponty combate esta actitud con la ayuda de la noción del mundo vivido de Husserl, en la que se fundaría esta nueva idea de la filosofía, entendida como el afán por encontrar el sentido originario de nuestra vida muda antes de toda idealización y de su fijación como significado disponible. Esa anticipación se

traduce en la interrogación filosófica por aquel sentido original que la intuición cree poseer de antemano y que el lenguaje vivo de la filosofía trata de formular en un discurso que nunca puede estar sostenido por una lógica preestablecida. En cuanto “embalsamada”, aquella dialéctica perdería de hecho su carácter dialéctico, y sus categorías (sujeto, objeto, etc.) falsificarían lo que ella es, a saber: el originario movimiento de una experiencia que se elabora desde el mundo vivido y una y otra vez vuelve a él (Merleau-Ponty, *Notes de travail*: 229).

Parece repetirse aquí en cierto modo la crítica nietzscheana que encuentra la vida por debajo de toda construcción conceptual. Pero Merleau-Ponty no renuncia a la filosofía ni tampoco a la dialéctica, aunque entendida de otra manera: la filosofía es para él interrogación que se anticipa al mundo, del que se posesiona de antemano al tiempo que lo reconoce en su consistencia independiente; y es también el discurso que expresa esa dialéctica sin reconciliación, interminable y nunca cerrada, de la relación conciencia-mundo, a la cual denominamos “experiencia”. Pero es también fenomenología, en cuanto su pretensión última es atenerse a lo dado en la experiencia, o —como leemos en las *Notas de trabajo*- hallar el *logos* del *Lebenswelt* (Merleau-Ponty, *Notes de travail*: 221). Y lo que en ella se presenta del modo más inmediato es *lo visible*, la experiencia más actual. Pero ésta me incluye también a mí como el que ve, pues yo no soy un vidente puro, sino que pertenezco a aquello que veo, en lo cual se contiene siempre un momento de subjetividad. *Lo visible*, por otra parte, no es la pura facticidad, sino que precede a la distinción abstracta entre hecho y esencia. En este sentido, no habría ni intuición de esencias, entendida como el salto desde los hechos a una realidad ideal separada; ni tampoco inductividad pura, que implicaría un camino que desde los hechos condujera progresivamente y de modo continuo hasta las esencias. Pues entre hechos y esencias hay —según esta comprensión dialéctica que parece asumir Merleau-Ponty- al mismo tiempo distinción y mediación. De modo que la idealidad no se puede separar abstractamente de la facticidad. En el mundo, que contiene también a la conciencia que lo considera, la facticidad y la idealidad se dan de manera indivisa, constituyendo así el medio indeciso en el que nos hallamos en cuanto vivientes, el medio de nuestra vida, tan sólo desde la cual nos proponemos conocer y podemos incluso —a través de las operaciones del conocimiento- separar lo ideal de lo fáctico.

Y es que el materialismo —aunque Merleau-Ponty no aceptaría este término para calificar a su pensamiento- no impide reconocer el plano de la idealidad, con el que logramos desprendemos de nuestro enredamiento en los hechos para alejarnos de su inmediatez —de la que, sin embargo, esa idealidad procede- y poder comprenderla así en un nuevo nivel. Pero eso no debe inducirnos a creer ilusoriamente que ese

plano de lo ideal -en el que la reflexión se recrea y hasta puede llegar a perderse- es fundamento de lo real. Entre la pura idealidad y la mera existencia fáctica, la filosofía implica una distancia con el ser —la *apertura* de la subjetividad- que al mismo tiempo es contacto con el mismo. Porque la subjetividad es mundo, pero comporta siempre la posibilidad de la negación (aunque esa negatividad no llegue a ser nunca la nada de Sartre). Pues bien, esa proximidad y distancia es el lenguaje, en el cual se contiene nuestra vida y la de las cosas, o mejor: nuestra vida con las cosas, o la vida de las cosas para mí. Y el filósofo sabe que eso vivido se articula como lenguaje (el *logos* del mundo vivido), de modo que el lenguaje que la filosofía misma es presta forma a aquella articulación originaria que se halla en nuestra vida con las cosas para dar voz al sentido mudo que se encuentra en el silencio del mundo. Un espectador puro sería todo lenguaje, pues la palabra sería entonces el sustituto del mundo. Por otro lado, la pura fusión con las cosas no nos arrancaría del silencio. Entre uno y otro caso, la filosofía es para Merleau-Ponty —según nos dice- la conversión del silencio en un discurso que siempre vuelve a él.

Como ya había escrito Ortega, la filosofía no termina en el silencio, sino que es el esfuerzo renovado por dar forma discursiva a lo presuntamente inefable. Ahora bien, en vez de decir —como Ortega- que lo que hay es la relación recíproca del yo y su circunstancia, Merleau-Ponty prefiere —sobre todo en sus últimos años- eludir los términos de la filosofía del sujeto y sustituirlos por otros con los cuales dar expresión a su ontología: “lo visible”, “lo invisible”, “la carne” (*la chair*), el entrelazo, la reversibilidad o el quiasmo (*le chiasme*).

Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas que, posteriormente, se ofrecerían al vidente, y tampoco hay un vidente vacío al principio que, después, se abriría a ellas, sino algo a lo que sólo sabemos acercarnos palpándolo con la mirada, cosas que no alcanzamos a ver «en su pura desnudez» porque la mirada misma las envuelve y viste con su carne (Ibid.: 173).

Es decir, en la medida en que el contacto originario con el mundo significa la co-pertenencia mutua de la subjetividad y del objeto —aunque éste no se distinga aún como tal, diferenciado-, Merleau-Ponty comprende esa relación primordial según la lógica del sentido del tacto, hasta el punto de entender la vista —que es el sentido privilegiado por la tradición idealista- como una especie de tacto que suprime la distancia del mirar, de tal modo que ver sería palpar con la mirada y, si es así, el que mira no es ajeno al mundo visible, sino que se siente “tocado” por él y lo modifica mientras es él mismo modificado. En efecto, en cuanto al tocar no sólo capto las cosas, sino que a la vez me siento tocado por ellas, a partir de ese modelo, ocurre que *lo visible* no es sólo el correlato de mi visión, sino que también contiene a ésta. *Lo visible* es la conjunción del cuerpo-vidente y las cosas, pues éstas

se dan a aquél, quien a su vez se busca y encuentra entre ellas. Y, sin embargo, la visión es también lo que trasciende ese límite, en cuanto se hace capaz de captar *lo visible* como lo que se desoculta desde *lo invisible*.

Así pues, por una parte, no podemos eludir esa extraña dialéctica —que prefigura en el mundo vivido lo que luego la reflexión convierte en la dialéctica de sujeto y objeto- de que mi mirada, que envuelve a las cosas, no las oculta, sino que velándolas las revela. Pues esa totalidad confusa que me contiene entre las cosas y frente a ellas es el punto de partida inexcusable al que siempre regresamos, aunque la reflexión me tienta a creer en mi propia autonomía. Pero esa dialéctica se cruza con la dialéctica de *lo visible* y *lo invisible*. Pues bien, en cuanto a la primera dialéctica, se explica porque nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: algo entre las cosas, pero también el que las ve y toca mientras se siente tocado por ellas. No es meramente una cosa entre las cosas, porque tiene “un adentro”. Y esa doble pertenencia a lo que preferimos denominar “el orden del sujeto” y “el orden del objeto” nos revela relaciones totalmente insospechadas entre ambos órdenes. Pues —diríamos nosotros- el cuerpo es objeto *siendo* sujeto y sujeto *siendo* objeto. O podemos decir, empleando los términos de Merleau-Ponty, que en el cuerpo mi actividad es idénticamente pasividad, pues el cuerpo sentido y el cuerpo sintiente son como el reverso y el anverso, como dos momentos de un único movimiento (Ibíd.: 182). Y, precisamente, a esa reversibilidad de sentirme tocado mientras toco, de ser visible mientras veo, es a lo que se refiere el concepto de *carne* (*chair*), con el que Merleau-Ponty designa algo para lo que —según señala- no existe nombre en la filosofía tradicional: la *carne* no es materia, ni es espíritu, ni es sustancia, sino que designa el hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (Merleau-Ponty, *Notes de travail*: 324).

Según Merleau-Ponty, para comprender esta ontología hay que renunciar a la bifurcación que opone una conciencia-de a un objeto. Y la *carne* es justamente el concepto que se anticipa a dicha bifurcación y el que trata de expresar aquella reversibilidad haciéndola arraigar en el cuerpo, entendido como la unidad sinérgica, pre-reflexiva y pre-objetiva en la que está sostenida y subtendida mi conciencia. Esa reversibilidad, sin embargo, apunta más bien —según nos parece- al lado de la pasividad, pues viene a decir que soy visible mientras veo, o tangible mientras toco. Y tiene además un carácter inminente, pues nunca está realizada de hecho: nunca se alcanza la identidad acabada del ver y el ser-visto, lo cual acarrearía la pérdida del momento del sujeto; esa reversibilidad no es identidad actual de vidente y visible, sino una identidad siempre fallida. Por eso, Merleau-Ponty dice que persiste una distancia en la unidad de esos momentos que se cruzan y conforman un todo reversible. Y a ese cruce en el que se entrelazan el momento de actividad

y el de pasividad lo designa “*quiasmo*” (*chiasme*): el *quiasmo*, en efecto, se refiere a ese entrelazamiento entre yo y el mundo, o entre yo y el otro, que hace que un mismo ser nos envuelva. Así pues, la *carne* es aquello que se revela de mí -como mi pasividad- mientras veo, y esa revelación se produce por una especie de *cruce* o *quiasmo*, que me presenta la reversibilidad de mi ser sensible: soy visible mientras veo o tangible mientras toco, porque mi cuerpo es pasivo-activo, es masa y a la vez gesto. La *carne* implica el *quiasmo* del cuerpo-que-siente y el cuerpo-que-es-sentido, en tanto el primero se revela como el segundo y a la inversa. La cuestión aquí es que Merleau-Ponty se empeña en superar el dualismo del ver y el ser-visto, que Sartre cree insalvable.

Pero existe también aquella otra dialéctica que opone *lo visible* a *lo invisible*, en el sentido de que la experiencia visible del mundo en general —que, según hemos visto, me contiene también a mí en cuanto vidente- es al mismo tiempo exploración de una realidad invisible, de un mundo de ideas, las cuales no pueden desprenderse, sin embargo, de las apariencias sensibles. *Lo invisible* no es lo contrario de *lo visible*, sino que está en esto último como un hueco o como un pliegue, del mismo modo que está el sentido ya prefigurado en las cosas, o lo trascendente en lo inmanente, o el lenguaje en el mundo del silencio. Por eso, puede afirmar Merleau-Ponty que el sentido es *invisible*, pero está en *lo visible* del mismo modo que las esencias en los hechos percibidos (Merleau-Ponty, *Notes de travail*: 269 y 289). Y toda reducción fenomenológica nos ha de llevar a *ver* o intuir en el fenómeno *lo invisible* que hay en él, siendo por lo tanto, al mismo tiempo, reducción eidética.

Bibliografía

1. MERLEAU-PONTY, M (1975) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
2. MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
3. MERLEAU-PONTY, M. (1964a) *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard.
4. MERLEAU-PONTY, M. (1964b) *Signos*, Trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral.
5. MERLEAU-PONTY, M. (1967) *Structure du comportement*, Paris, P.U.F.

Teísmo y Panteísmo en la teología de Epicteto: ¿es el lenguaje personalista una estrategia pedagógica?*

Theism and Pantheism in Epictetus' Theology: Is the Personalist Language a Pedagogical Strategy?

Por: **Rodrigo Sebastián Braicovich**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad Nacional de Rosario

Rosario, Argentina

rbraicovich@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2010

Fecha de aprobación: 13 de mayo de 2011

Resumen: El objetivo del trabajo consiste en analizar la interpretación de la teología de Epicteto propuesta recientemente por Keimpe Algra, la cual sugiere interpretar el lenguaje personalista de ciertos pasajes de las Disertaciones como una herramienta pedagógica bajo la cual se esconde un núcleo ortodoxo. Señalaré algunas dificultades importantes que presenta la interpretación de Algra, dificultades que obligan a concluir que la interpretación tradicional (la cual interpreta el personalismo de dichos pasajes en sentido literal, i.e., como expresión de una concepción teísta y personalista de la divinidad) permanece en pie.

Palabras clave: Estoicismo; teología; panteísmo; personalismo.

Abstract: The goal of the present piece is to analyze the interpretation of Epictetus' Theology recently put forward by Keimpe Algra, which suggests that we interpret the Personalist Language of certain passages of the Dissertations as a Pedagogical Tool beneath which hides an orthodox core. I will point to some important difficulties in Algra's interpretation which force us to conclude that the traditional interpretation (that interprets the Personalist Language of the said passages in a literal sense, i.e., as the expression of a Theistic and Personalistic Conception of Divinity) still stands.

Keywords: Stoicism; Theology; Pantheism; Personalism.

* El presente artículo está vinculado a la investigación titulada *La Psicología de la acción en Epicteto* y se encuentra inscrito en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina, CONICET.

1. Introducción

¿Es necesario suponer que el lenguaje fuertemente personalista que encontramos en los pasajes teológicos de las *Disertaciones* de Epicteto implica un distanciamiento decisivo respecto del estoicismo antiguo? ¿O podemos, por el contrario, suponer que la retórica personalista de Epicteto no implica su adhesión a ninguna doctrina contraria a la ortodoxia de la escuela? Haciendo excepción de la interpretación ofrecida por Adolph Bonhöffer a fines del siglo XIX (Vide. Bonhöffer, 2000), la respuesta que la crítica especializada ha ofrecido a estos interrogantes ha sido relativamente homogénea, coincidiendo en señalar no sólo la presencia de elementos personalistas/teístas en la filosofía de Epicteto (Cfr., entre otros: Colardeau, 1903: 239-282; Davis, 1903: 138-140; Davidson, 1907: 214-215; Duhot, 2003: 81-2; Germain, 2006; Hijmans, 1959: 13; Inwood, 1996: 258-9; Jagu, 1989; Lagrange, 1912; Long, 2002: 147-179; Rodríguez Moreno, 1999: 183; Sevenster, 1966; Spalding, 1903: 214) sino también el hecho de que dicha presencia constituye una innovación respecto de la tradición teológica del estoicismo antiguo. El lenguaje marcadamente personalista de numerosos pasajes de las *Disertaciones*, sumado a los diálogos y las plegarias dirigidas a Zeus que encontramos recurrentemente en sus páginas parecen ciertamente ofrecer apoyo a dicho consenso, en tanto parecen evidenciar un distanciamiento decisivo respecto de la concepción *naturalista* e *inmanente* de la divinidad defendida por el estoicismo antiguo. Este personalismo se expresaría en las frecuentes imágenes que encontramos en Epicteto de Zeus como observador, como padre y, fundamentalmente, como compañero y amigo (Cfr. entre otros, 2.17.23-29; 3.5.7; 3.24.60, 95-100; 4.3.9; 4.10.14) y suele ser considerado como una de las innovaciones (voluntarias o involuntarias, conscientes o inconscientes) aportadas por Epicteto al desarrollo de la escuela estoica¹.

En un artículo publicado recientemente, sin embargo, Keimpe Algra ofrece una interpretación novedosa y sustancialmente divergente respecto de la interpretación tradicional (personalista) de la teología de Epicteto. La propuesta de Algra se construye sobre lo que podríamos denominar una interpretación de

1 La consideración de este aspecto como una innovación (o desviación) respecto de la ortodoxia establecida por el estoicismo antiguo depende, desde ya, de qué grado de coherencia y sistematicidad asignemos a los fragmentos que nos han llegado del primer período de la escuela vinculados con esta problemática. En otras palabras: si consideramos que los fragmentos conservados ofrecen una concepción panteísta sólida y sistemática de la divinidad, nos veremos obligados a conceder que las reflexiones de Epicteto suponen un viraje doctrinal importante; si, por el contrario, interpretamos que aquellos fragmentos ofrecen indicios de una concepción personalista o teísta de la divinidad paralela a (o en tensión con) la concepción panteísta oficial, la originalidad de Epicteto se disolverá sustancialmente.

tipo alegórico de las fuentes, la cual implica interpretar los pasajes de tinte más personalista que encontramos en las *Disertaciones* no al pie de la letra sino como expresión de una necesidad de tipo práctico, a saber: hacer accesible a la audiencia la doctrina panteísta del estoicismo antiguo. Dado que la interpretación de Algra promete dar por tierra con una tradición interpretativa de larga data respecto del personalismo de la teología de Epicteto, las siguientes páginas tendrán por objetivo analizar la plausibilidad de la interpretación propuesta por el autor.

2. La interpretación de Keimpe Algra

El interrogante que motiva la investigación emprendida por Algra es expuesto con máxima claridad por el propio autor:

¿Hasta qué punto debe ser el uso [que hace Epicteto] de un lenguaje teísta tomado au pied de la lettre, y hasta qué punto refleja un teísmo más fuerte que la modalidad restringida y cualificada que encontramos en el estoicismo antiguo? [] Lo que haré será concentrarme en una serie de pasajes significativos que muestran, al menos en mi opinión, que la estructura superficial del lenguaje teístico representa un núcleo ortodoxo (Algra, 2007: 422)

Partiendo de este interrogante, el autor ofrece una argumentación que puede resumirse como sigue: [a1] el estoicismo antiguo combina elementos panteístas y teístas²; [a2] lo mismo sucede con las *Disertaciones* de Epicteto, donde encontramos ambos tipos de elementos; [a3] la teología de Epicteto es, en consecuencia, perfectamente ortodoxa. Como el propio Algra afirma explícitamente, esta argumentación no difiere en lo sustancial respecto de la interpretación ofrecida por Bonhöffer en sus estudios dedicados a Epicteto, en los que el autor alemán sostenía precisamente que las razones de la ortodoxia de Epicteto radicaban en el hecho de que los pasajes teístas que encontramos en las *Disertaciones* son un eco de ciertas afirmaciones de tipo teísta ya presentes en las reflexiones cosmológicas del estoicismo antiguo. El aporte de Algra radica en que asigna una *función* filosófica específica a las desviaciones teístas tanto de Epicteto como del estoicismo antiguo, lo cual permite comprender porqué se vieron obligados (por razones de tipo pedagógicas) a recurrir a afirmaciones de carácter teísta³. Esto tiene por objetivo, en

2 Ciertamente, el señalamiento por parte Algra de elementos teístas en el estoicismo antiguo no es, en sí mismo, ninguna novedad. Lo decisivo es hasta qué punto dichos elementos expresan doctrinas contradictorias con el panteísmo de carácter materialista defendido desde Zenón. Cfr. Algra 2003 y Baltzly 2003.

3 A modo de ejemplo: la idea de que (contra Epicuro) los dioses se *preocupan* por los hombres (1.12) puede ser reducidas a términos puramente providencialistas que no exijan una concepción teísta de la divinidad (como pretende Algra 2007: 44), en el sentido de que todo acontecimiento que tiene

parte, hacer evidente la inadecuación de las lecturas de Epicteto que reconstruyen su concepción de la divinidad a partir de la interpretación absolutamente literal de los pasajes centrales de las *Disertaciones* (estrategia sobre la que se fundó, ya desde la Patrística, la acogida positiva que tuvieron las reflexiones de Epicteto en el seno del Cristianismo).

2.1. Primera dificultad: dos tesis contrapuestas

El artículo de Algra presenta, cuanto menos, tres dificultades serias. La primera de ellas consiste en el hecho de que, a medida que el autor desarrolla su argumento, se hace evidente que existen dos tesis divergentes dentro del mismo artículo: la primera de ellas es la que resumimos anteriormente y es la que Algra promete desarrollar (Algra 2007: 36) y que sostiene, en la sección final, haber defendido (Algra 2007: 55). Curiosamente, sin embargo, el núcleo central del artículo consiste en el desarrollo de una tesis sustancialmente diferente respecto de la anterior, a saber: que *no existen*, en rigor, elementos teístas en las reflexiones teológicas de Epicteto, y que los pasajes en los cuales Epicteto hace uso de un lenguaje claramente personalista pueden ser vertidos en un molde panteísta y acorde con la ortodoxia del estoicismo antiguo. En otras palabras: mientras que al inicio de su artículo Algra promete que demostrará [a2] que los pasajes teológicos de Epicteto expresan tanto una veta panteísta como una veta teísta y que [a3] esta doble vertiente es compatible con el estoicismo antiguo, el núcleo de su argumentación apunta, no obstante, a demostrar que [a2'] el lenguaje teísta de Epicteto no es más que una “interfaz”, una herramienta pedagógica que le permite tender un puente entre las doctrinas (panteístas) del estoicismo antiguo y su auditorio. Esta segunda tesis es mucho más radical que la anterior, en cuanto supone que, en sentido estricto, Epicteto es, a fin de cuentas, un filósofo panteísta, y que la totalidad de las expresiones de carácter personalista deben ser reinterpretadas como meros dispositivos pedagógicos⁴. Como resultado de esto, mientras que la primera tesis

lugar en el mundo forma parte de un plan divino que no necesariamente se encuentra presente *en la mente de Zeus*. Desde ya, la diferencia entre ambas expresiones es decisiva: mientras que la formulación personalista (los dioses “se preocupan” por nosotros) sugiere que hay “alguien hay afuera” observando constantemente y activamente preocupado por que nada malo nos suceda, la formulación de la misma idea en términos de un plan divino immanente e impersonal carece de esta dimensión consolatoria. La concepción personalista de la divinidad compartida por buena parte de las religiones populares tiene su fundamento precisamente en esta dimensión puramente práctica: Zeus puede ofrecer consuelo y seguridad, y esto es algo que no puede hacerlo la idea de una divinidad que atraviesa el mundo como una materia sutil y que no admite ser identificada con una mente o una voluntad concreta.

4 Si bien ya en la edición de Keith Seddon del *Enchiridion* podemos encontrar una interpretación

podía ser considerada como una *continuación* de la tradición señalada más arriba (la cual sostiene la presencia de elementos teístas en la teología de Epicteto⁵), esta segunda variante implica una clara ruptura con tal tradición.

La estrategia central del artículo de Algra consiste en agrupar los pasajes más controversiales de las *Disertaciones* en los que se aborda la relación del hombre con la divinidad bajo seis grandes *topoi* (la divinidad en tanto *i*) nos ve y/o supervisa; *ii*) nos ayuda; *iii*) nos habla; *iv*) nos castiga; *v*) la divinidad en cuanto *padre*; *vi*) las plegarias dirigidas a la divinidad) y vincularlas con distintos elementos doctrinales compatibles con el panteísmo materialista del estoicismo antiguo, fundamentalmente con la idea de providencia y la inmanencia de la divinidad en el mundo. Así, a modo de ejemplo, Algra sugiere interpretar las frecuentes expresiones de Epicteto que aluden a Zeus en términos de “padre” y “hacedor” como meras referencias a la idea de dios en tanto es la “causa cósmica de que las cosas sean como son” (Algra 2007: 45).

2.2. Segunda dificultad: la interpretación alegórica

La virtud central del artículo de Algra reside no sólo en el hecho de que la interpretación propuesta resulta en principio sumamente convincente y atractiva, sino también en que la línea hermenéutica adoptada en el artículo podría ser proyectada a una cantidad importante de pasajes no analizados por el autor⁶. Su principal defecto, no obstante, consiste en los riesgos de tal estrategia, y con esto llegamos a la segunda de las dificultades a las que aludí anteriormente, a saber: la “interpretación alegórica” que propone Algra como herramienta central para reconciliar la teología de Epicteto con el estoicismo antiguo y evitar así las consecuencias heterodoxas del personalismo es, desde un punto de vista hermenéutico, sumamente arriesgada: si

netamente panteísta de la concepción de Epicteto de la divinidad, las afirmaciones de Seddon, a diferencia de lo que sucede en el caso de Algra, carecen de una argumentación sistemática y apoyo textual. Cfr. Seddon 2006: 21.

- 5 Así parece deducirse, en efecto, de las precavidas palabras finales del artículo: “Las diferencias en cuanto al tenor y el énfasis entre Epicteto y los textos existentes de los estoicos antiguos puede hasta cierto punto deberse a la personalidad de Epicteto, a su *esprit pieux*, y a la veta socrática de su pensamiento. *Adicionalmente*, sin embargo, tales diferencias pueden ser explicadas en buena medida tomando en consideración la naturaleza y el propósito específico de las *Disertaciones*” (Algra 2007: 55; itálicas mías).
- 6 Respecto de la noción de Zeus como “padre”, Cfr. 1.13.3; 1.19.9; respecto de la idea de que Zeus contempla lo que hacemos, Cfr. 2.8.14; respecto del tópico de la “amistad con los dioses”, Cfr. 2.17.29; 3.22.95; 4.3.9; respecto del carácter meramente retórico de los diálogos entre Epicteto y Zeus, Cfr. 3.24.94; respecto de la divinidad en tanto “orden cósmico”, Cfr. 1.6.13.

bien existen numerosos pasajes hacia los cuales podríamos proyectar la estrategia de la interpretación alegórica, esto se debe a que, en principio, *cualquier* pasaje puede ser interpretado alegóricamente (diecinueve siglos de exégesis bíblica y al menos dieciocho de discusiones talmúdicas lo demuestran). Podemos, a modo de ejemplo, suponer que la exigencia -recurrente en Epicteto- de agradar a los dioses es meramente una perífrasis utilizada por Epicteto para exhortarnos a vivir de acuerdo con la naturaleza. Desde ya, la vinculación entre ambas ideas es plausible y tiene la ventaja de liberarnos del peso de explicar cómo podemos “agradar” o “desagradar” a una entidad que, de acuerdo a la ortodoxia estoica, no es antropomórfica. No obstante, la propuesta de una posibilidad de lectura de un cierto pasaje no es, en sí misma, decisiva, y se requieren pruebas adicionales que hagan cuanto menos plausible la posibilidad sugerida, más aún cuando la lectura propuesta supone invertir el sentido literal de la expresión a analizar. Son precisamente estas pruebas adicionales las que Algra no ofrece en ningún momento, con lo cual su modelo de interpretación no pasa de ser sólo eso: un modelo posible. Sugerir, sin otro apoyo que la mera opinión del autor, que la caracterización de Dios como “un rey bueno y un verdadero padre” (1.6.40) que “se preocupa por nosotros y nos guarda paternalmente” (3.24.3) no implica la creencia en una divinidad de tipo personal es, cuanto menos, una petición de principio.

2.3. Tercera dificultad: pasajes irreductibles a una concepción panteísta

La interpretación de Algra enfrenta una tercera dificultad: cuando analizamos los seis encabezamientos bajo los cuales propone considerar los momentos más personalistas de las Disertaciones, se hace evidente que existen una serie de pasajes que no pueden ser clasificados bajo ninguna de los puntos sugeridos:

La divinidad no sólo nos concedió esas capacidades con las que podemos soportar todo lo que suceda [...] sino que además [...] nos las concedió incoercibles, libres de impedimentos, inescravizables, las hizo absolutamente dependientes de nosotros. [...] ¿Y aún poseyendo estos dones libres y vuestros no os servís de ellos ni os dais cuenta de lo que habéis recibido ni de manos de quién, sino que seguís sentados padeciendo y angustiándoos, unos, ciegos para con el propio dador (*ton donta*) y sin reconocer al benefactor (*ton euergetēn*); otros, arrastrados por la bajeza a los reproches y las quejas contra la divinidad (1.6.40-42).⁷

Tu propósito era hacerte capaz de usar de acuerdo con la naturaleza las representaciones que te vinieran, sin frustrarte en tu deseo, sin caer en lo que aborreces, sin ser nunca infortunado, nunca desdichado, libre, sin trabas, incoercible, adecuándote al gobierno

7 Sigo la traducción de Paloma Ortiz García (Madrid, Gredos, 1993).

de Zeus, obedeciéndole (*peithōmenon*), complaciéndole (*euarestounta*), sin hacer reproches (*mēdena memfomenon*), sin hacer reclamaciones (*mēden' aitiōmenon*), capaz de decir estos versos con toda tu alma: «Guíame, Zeus, y tú, Destino» (2.23.42)

Ojalá que [la muerte] a mí me sorprendiera cuando no me estuviera ocupando más que de mi *proairesis*, para que me sorprenda impasible, libre de impedimentos, incoercible, libre. Quiero ser hallado ocupándome de eso, para que pueda decir a la divinidad: «¿Verdad que no transgredí tus mandatos? ¿Verdad que no usé para otra cosa los medios que me diste? ¿Verdad que tampoco obré de otro modo con las sensaciones, verdad que tampoco con las presunciones? ¿Verdad que nunca te hice reproches? ¿Verdad que nunca censuré tu gobierno? Enfermé cuando quisiste; los demás también, pero yo de buen grado. Empobrecí cuando tú lo quisiste, pero contento. No ocupé cargos porque tú no quisiste; nunca deseeé una magistratura. ¿Verdad que nunca me viste más triste por ello? ¿Verdad que nunca dejé de acercarme a ti con el rostro luminoso, dispuesto a lo que mandarás, a lo que indicarás? ¿Ahora quieres que me vaya de la feria? Me voy y te doy todo mi agradecimiento porque me consideraste digno de participar en la feria contigo y de ver tus obras y de comprender tu gobierno» (3.5.7-10).

Me basta con poder extender las manos hacia la divinidad y decir: «No descuidé las facultades que recibí de ti para percatarme de tu gobierno y comprenderlo. Mira cómo he utilizado los sentidos, mira cómo las presunciones. ¿Verdad que nunca te hice reproches, verdad que nunca me desagradó nada de lo que sucedía o pretendí que fuera de otra manera, verdad que nunca transgredí mi condición natural? Te agradezco que me engendraras, te agradezco lo que me diste. Me basta con cuanto me he servido de tus dones. Tómalos de nuevo y pónlos en el lugar que quieras. Todo era tuyo. Tú me lo diste» (4.10.14-17).

Estos cuatro pasajes aluden a la idea -recurrente en la obra de Epicteto- de que debemos *estar agradecidos* con los dioses y no culparlos por los acontecimientos que tienen lugar en el universo. La idea de que debemos exhibir *gratitud* hacia los dioses (la cual se funde por momentos con la idea de que debemos *agradar* a Zeus) (Cfr. 1.12.8; 1.30.1; 2.23.42; 4.12.11) plantea un obstáculo serio a la interpretación panteísta sugerida por Algra⁸. En efecto: ¿es posible conciliar los pasajes citados con una concepción no personalista de la divinidad? ¿Es posible reducirlos a una mera “interfaz” destinada a acercar al auditorio al panteísmo de la escuela? No creo, personalmente, que sea posible; no, al menos, sin evidencia adicional de que esa era la intención última de Epicteto: aún si la interpretación de Algra se sostuviera por sí misma exclusivamente en cuanto a los *topoi* analizados por el autor, el concepto de gratitud y la idea de agradar a los dioses constituyen importantes obstáculos para la estrategia de la interpretación alegórica. Por otra parte, aun si concediéramos

8 Si bien me limito a indicar aquí los pasajes relacionados con estas dos ideas, las *Disertaciones* ofrecen una serie importante de pasajes -sumamente heterogéneos- que parecen igualmente resistir una interpretación panteísta (Cfr. entre otros, 1.9.7; 1.12.6-8; 1.19.2; 1.30.1; 2.8.18; 2.18.29; 3.5.8; 3.13.6; 3.24.14-16; 4.1.109; 4.12.11).

que los pasajes que Algra sí analiza son pasibles de ser interpretados en términos panteístas y que el lenguaje teísta en el que Epicteto se expresa en tales ocasiones obedece a una necesidad puramente pedagógica, cabe el interrogante acerca de qué tipo de objetivo pedagógico podrían asumir los *topoi* de la gratitud y de la exigencia de agradar a los dioses. No encuentro, personalmente, ninguna función ético-pedagógica que pudiera ser realizada recurriendo a tales expresiones, y la ausencia en el artículo de Algra de toda mención a los pasajes citados parece sugerir que Algra tampoco posee una respuesta a este interrogante.

3. Conclusiones

La importancia de una clarificación de la concepción de Epicteto de la divinidad se debe a que ciertos puntos sustantivos de sus reflexiones dependen en buena medida de ella y se verían sustancialmente afectados si accediéramos a considerar a Epicteto como un panteísta ortodoxo⁹. Si la propuesta interpretativa de Algra fuera plausible y tuviera un asidero convincente en las fuentes de Epicteto, esto no sólo implicaría revisar en su totalidad una tradición interpretativa de larga data, sino que nos obligaría a reflexionar fundamentalmente acerca de la relación que Epicteto establece entre el contenido de sus doctrinas y la función *instrumental* del discurso. Más aún: en caso de que la estrategia hermenéutica propuesta por Algra se mostrase fructífera para comprender de manera más adecuada la teología de Epicteto y la relación de la misma con la ortodoxia del estoicismo antiguo, dicha interpretación sería sumamente bienvenida cuanto menos por su originalidad, en tanto supondría corregir una tradición de lecturas sostenida a lo largo de dos milenios. En las páginas precedentes, sin embargo, indiqué tres dificultades importantes implicadas en la interpretación del autor. La primera de ellas consiste en la distancia que existe entre lo establecido por el propio Algra como hipótesis de trabajo y el desarrollo efectivo de su argumentación: mientras que inicialmente Algra promete demostrar que la teología de Epicteto es perfectamente ortodoxa en tanto oscila entre el panteísmo y el teísmo de modo análogo a como lo hacía el estoicismo antiguo, el desarrollo central del artículo tiene por objetivo demostrar que el lenguaje teísta de Epicteto es, en realidad, un mero dispositivo retórico con objetivos puramente pedagógicos. La segunda dificultad que señalé se vincula con el hecho de que para que la interpretación alegórica propuesta por Algra pueda ser defendida satisfactoriamente contra el cargo de mera arbitrariedad (en cuanto

9 Cabe considerar, a modo de ejemplo, la noción del *daimon* como divinidad o como un aspecto de la “conciencia”, el problema del relativo aislamiento al que parecen conducir por momentos sus reflexiones éticas (aislamiento que se ve mitigado en el caso de una concepción personalista de la divinidad), o el problema de la teodicea, entre otros.

prácticamente cualquier pasaje puede, en principio, ser interpretado en forma alegórica), la misma debe apoyarse en pruebas independientes y complementarias a la interpretación propuesta, y Algra no ofrece tales pruebas. La última dificultad que señalé consiste en el hecho decisivo de que una serie sumamente importante de pasajes de las *Disertaciones* no pueden ser interpretados en los términos propuestos por Algra y parecen exigir que admitamos una concepción fuertemente personalista de la divinidad. En especial -y complementariamente a ciertos otros pasajes temáticamente heterogéneos- la idea de gratitud y la exigencia de agradar a los dioses no parecen tener lugar en un sistema estrictamente panteísta y materialista como el defendido por el estoicismo antiguo. Estas dos últimas dificultades son, según creo, suficientes para socavar la argumentación de Algra. Si esto es así, la interpretación tradicional (que supone la existencia de elementos fuertemente personalistas en Epicteto y que apunta a esa presencia como un elemento de distanciamiento con el estoicismo antiguo) sigue en pie, a pesar de la promesa inicial de Algra¹⁰.

Bibliografía

1. ALGRA, Keimpe. (2007) "Epictetus and Stoic Theology", en: Mason, Andrew S.; Scaltsas, Theodore, eds. *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, pp. 32-55.
2. ALGRA, Keimpe. (2003) "Stoic Theology", en: Inwood, Brad, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 153-178.

10 Algra (2007: 34) afirma que Anthony A. Long ofrece en su ya clásico estudio sobre Epicteto (Long 2002) lo que podría ser considerado como un camino intermedio entre el ferviente teísmo que buena parte de la tradición francesa ha supuesto presente en la teología de Epicteto, y el "teísmo con fines pedagógicos" que el propio autor propone. En efecto, Long sugiere que la diferencia entre la teología de Epicteto y la del estoicismo antiguo es fundamentalmente una diferencia de "lenguaje y énfasis" (Long, 2002:156) y afirma que el carácter distintivo de la teología de Epicteto "se extiende principalmente al *entusiasmo* con el cual nos exhorta a obedecer a Dios y a la *calidez* que infunde a su propia expresión de la preocupación de Dios por los seres humanos." (Long, 2002: 147; cursivas propias). No obstante, caben dos objeciones contra la posibilidad sugerida por Algra de considerar que Long ofrece con esto una tercera vía de interpretación. La primera objeción concierne al fundamento mismo de la distinción: ¿puede haber un cambio de *actitud* o de *énfasis* que no se vea acompañado de una modificación en las convicciones defendidas por el autor? En otras palabras: ¿cuál sería la diferencia entre poseer una cierta *actitud* ante la divinidad y poseer una determinada concepción de la divinidad? ¿En qué sentido ambos elementos pueden ser independientes? La segunda objeción consiste en el hecho de que Long, en rigor, no ofrece una tercera vía: su interpretación de la teología de Epicteto se encuentra perfectamente en línea con la tradición señalada al inicio de este trabajo, la cual afirma el carácter fundamentalmente teísta de concepción de Epicteto de la divinidad y singulariza este elemento como un distanciamiento (mayor o menor, de acuerdo a cada intérprete) respecto del panteísmo defendido por el estoicismo antiguo.

3. BALTZLY, Dirk. (2003) “Stoic pantheism”, en: *Sophia*, vol. 42, no. 2, pp. 3-33.
4. BONHÖFFER, Adolf Friedrich. (2000) *The Ethics of the Stoic Epictetus*, Nueva York, Peter Lang.
5. COLARDEAU, Th. (1903) *Étude sur Épictète*, París, Albert Fontemoing.
6. DAVIDSON, William L. (1907) *The Stoic Creed*, Edinburgo, T. & T. Clark.
7. DAVIS, Stanley. (1903) *Greek and Roman stoicism and some of its disciples. Epictetus, Seneca and Marcus Aurelius*, Boston, Herbert B. Turner & Co..
8. DUHOT, Jean-Joël (2003), *Épictète et la sagesse stoïcienne*, París, Albin Michel.
9. EPICETETO. (1993) *Disertaciones*. Traducción de Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos.
10. GERMAIN, Gabriel. (2006) *Épictète et la spiritualité stoïcienne*, París, Éditions du Seuil.
11. HIJMANS, B. L. (1959) *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*, Assen, Van Gorkum & Comp..
12. INWOOD, Brad, ed. (2003) *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press.
13. INWOOD, Brad. (1996) “L’oikeiosis sociale chez Epictète”. En: Algra, Keimpe; van der Horst, P.; Runia, D. , eds. *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, pp. 243–264.
14. JAGU, Armand. (1989) “La morale d’Épictète et le christianisme”, en: *ANRW*, vol. 2, no. 36.3, pp. 2164-2199.
15. LAGRANGE, M. J. (1912) “La philosophie religieuse d’Épictète et le Christianisme”. En: *Revue Biblique Internationale*, no. 9, pp. 5-21; 192–212.
16. LONG, Anthony A. (2002) *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press.

17. LONG, Anthony A.; Sedley, David, eds. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.
18. MASON, Andrew S.; Scaltsas, Theodore, eds. (2007) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press.
19. OLDFATHER, W.A. (1961) *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, Cambridge, Harvard University Press.
20. RODRÍGUEZ MORENO, Inmaculada. (1999) “Demonología estoica”, en: *Habis*, vol. 30, pp. 175-187.
21. SEDDON, Keith. (2006) *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, Nueva York, Routledge.
22. SEVENSTER, J. N. (1966) “Education or conversion: Epictetus and the Gospels”, en *Novum Testamentum*, no. 8, pp. 247-262.
23. SPALDING, J. L. (1903) *Glimpses of truth. With essays on Epictetus and Marcus Aurelius*, Chicago, A.C. McClurg & Co.

Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos en el universo de la web*

The lexicons as symptoms of the existence of individuals in the universe of the Web

Por: Heiner Castañeda Bustamante

Facultad de Comunicaciones

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

heiner.cb@gmail.com

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2010

Fecha de aprobación: 23 de febrero de 2011

Resumen: El trabajo plantea una reflexión acerca de los múltiples léxicos que se construyen en el escenario de la Internet como contraposición al gran léxico filosófico que se enfrenta a la participación abierta de los sujetos que, hechos discurso, cobran vida en la el escenario Red, dándole cabida a concepciones del mundo diversas al amparo del pragmatismo aplicado al entorno de la realidad virtual, en donde la valoración de conceptos asociados con la simulación, la identidad, la certeza o la falsedad, adquiere matices diferentes y obliga a una conversación conjunta que hace que los dogmatismos se tambaleen a favor de una construcción colectiva de los universos de quienes navegan en la Web y dejan su huella discursiva como síntoma de su existencia.

Palabras clave: Discurso, sujeto, virtualidad, conocimiento, léxico, pragmatismo, existencia, realidad.

Abstract: This article poses a reflection on the multiple lexicons that are constructed in the Internet stage as opposed to the Great Philosophical Lexicon that faces the direct participation of individuals which, once turned into discourse, come to life in the stage of the Web, and embrace diverse conceptions of the world under the protection of the Pragmatism applied to the environment of Virtual Reality, where the assessment of concepts associated with Simulation, Identity, Certainty or Falsity, acquires different hues and forces a combined dialogue that makes Dogmatism totter in favor of a collective construction of the universes of those who navigate on the Web and leave there their discursive mark as a symptom of existence.

Keywords: Discourse, Subject, Virtuality, Knowledge, Lexicon, Pragmatism, Existence, Reality.

* Este artículo hace parte de la investigación de maestría “Navego, luego existo: la vida en el universo de la virtualidad”, en proceso de publicación en la Editorial de la Universidad de Antioquia.

Adentrarse en lo que significa la participación del sujeto dentro del universo de la Web implica redefinir su concepto de existencia, ya no en términos de corporalidad en el escenario de espacio / tiempo, sino en la interpretación del individuo en términos del discurso que lo representa en el universo virtual, pues éste es ante todo palabra, y lo es en la medida en que su presencia dentro de ese mundo depende exclusivamente de la huella lingüística o simbólica que deja con su trasegar digital. Es un *homo-web* que convierte el *cogito ergo sum* cartesiano en “*navego, luego existo*”, y su existencia así reconocida por sus iguales dentro de la web no está supeditada a lo que diga o cómo lo diga, sino por la posibilidad de hacerlo o de dejar una huella de su visita. Su existencia está determinada por la capacidad que tiene para navegar, y su navegar solo es posible si acude al discurso que le da vida. Como corolario de esta relación nos encontramos con un *homo* hacedor de múltiples léxicos que da cuenta de sus visiones y las de sus iguales dentro de la Red, en una relación exponencial que combina infinitas voces y valoraciones frente a lo que puede ser concebido como cierto o falso.

La convivencia de estos relatos hospedados en el ciberespacio, no obstante, amenaza con desbordar la capacidad de comprensión de los participantes, lo que puede implicar una ruptura en el proceso de comunicación entre internautas, pues las intuiciones individuales acerca del entendimiento del mundo siempre encontrarán un lugar de difusión pero no necesariamente un trozo de tiempo y espacio disponible para ser digeridos por otros internautas comprometidos en sus propios relatos, hecho que altera la relación *emisor-mensaje-canal-receptor-feed back-* y la puede reducir a *emisor-mensaje-canal*, en la cual el azar juega un papel preponderante en la conclusión del ciclo, debido a que la Web exhibe contenidos pero no garantiza la aprehensión de los mismos. Quiere decir lo anterior que los emisores tienen en ella la vitrina expedita para manifestar las concepciones particulares de sus realidades individuales e incluso colectivas, pero el ciclo que garantiza que ellas lleguen a los potenciales receptores se hace más incierto en la medida en que el universo virtual sea más abierto, pues la sola existencia de los discursos no garantiza que ellos sean captados, y por ende el proceso comunicativo tiene el riesgo de ser nulo cada vez que las palabras son lanzadas como mensajes en una botella en medio de las olas, a la espera de que un día llegue el interlocutor potencial de una conversación que cada emisor inicia en su condición de náufrago¹ esperanzado en que su mensaje sea leído.

1 El término *náufrago* se refiere en este caso un tipo de individuo que no tiene como objetivo particular de su discurso a un sujeto determinado, ni espera respuesta a una solicitud dada como lo que ocurre con el correo electrónico, pues asumida así la Red sería apenas un soporte- canal que facilita la conversación entre dos interlocutores como podría hacerlo el teléfono. Por el contrario, como plantearé más adelante la Web adquiere una dinámica propia al margen de que ella sea también utilizada como medio de “comunicación”.

Si entendemos como requisito para el diálogo la existencia de esos otros náufragos que cohabitan con libertad al otro lado de la pantalla, es claro que la mar de conversación que se nos ofrece con frecuencia es apenas el espacio para emisores activos y muchos receptores potenciales pasivos, en la medida en que el común de sus visitantes adopta con reiteración la Internet como un *texto religioso*² revelador de todos los secretos, sobre la cual se deposita la fe de la construcción colectiva, que por serlo, no garantiza que lo que allí se dice sea cierto. Por otro lado, la posibilidad que ofrece la Web de facilitar la participación de las diferentes disciplinas para construir conocimiento, encuentra un escenario arriesgado al no garantizar que el código dialógico sea común, situación que va en contravía de la ortodoxia epistemológica que impulsa el *pensamiento científico*³. El intento de construir conocimiento con métodos no reconocidos o poco ortodoxos como el sueño de hacerlo colectivamente en un ambiente múltiple similar al que nos asiste, da pie a que el saber teórico individual aluda sólo a algo no probado o sin novedad, que se distribuye pero que no deja de ser una acumulación de datos que dista en lo esencial de lo que significa la *cientificidad*. Si se parte de esta premisa, la puesta en común de la infinidad de conceptos a la vista de la llamada *Sociedad de la Información* podría ser reducida a un saber enciclopédico que, como lo afirmaba antes, podría representar un diálogo incompleto similar al resultante entre un lector y un diccionario de consulta. Se dirá entonces que en el caso de la Red el lector puede intervenir y alterar el ‘diccionario’, hecho que si bien es cierto, no hace más que agregarle otro ingrediente de incertidumbre o indiferencia frente al lector subsiguiente, que se enfrenta a una versión corregida pero que en últimas es apenas otra versión. Esta situación está emparentada con lo que afirmaba antes en lo referente al diálogo inconcluso que puede darse en el universo de la virtualidad, solo que en este caso lo que ocurre es que cada sujeto puede ‘dialogar’ con la sumatoria de conceptos que encuentra a partir de creer o no en ellos y propagarlos difundiendo cada vez más, o por el contrario, ‘corregirlos’ de acuerdo con criterios propios no necesariamente probados para ponerlos al servicio de nuevos internautas, en una espiral infinita de significaciones y resignificaciones.

El carácter inconcluso que posee este ‘diálogo’ en el proceso de formación de conocimiento no implica, sin embargo, que no requiera ser evaluado y valorado en el horizonte digital, porque si la labor filosófica se hace a partir de la conversación y las condiciones de esa conversación se han mudado a un teatro radicalmente diferente,

2 Uno de los roles más comunes que adopta el internauta es el que tiene que ver con el uso de internet como “biblioteca” universal a la que se acude como consulta, sin que esto signifique que lo que allí se encuentre sea necesariamente cierto o susceptible de ser corregido.

3 En el entendido de la importancia que tiene la observación, la hipótesis, la predicción, la deducción y la verificación como elementos fundamentales del método científico.

las discusiones adoptan dinámicas insospechadas, tanto que si entendemos el diálogo como, la plática entre dos o más personas que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos, es posible suponer que la Web facilita ese mecanismo y permite que muchas voces entren en concurso para dar a conocer sus puntos de vista. Pero lo que no está garantizado es que esas diferentes voces representen siempre un lugar de encuentro posible, más aún si se tiene en cuenta que el diálogo está también referido a la discusión en busca de avenencia. Esta avenencia no es un factor que esté evidenciado en el discurso de la red global, allí el acuerdo es apenas una posibilidad entre las muchas que conviven, porque el diálogo, si lo hay, es asincrónico, ubicuo, y en muchas ocasiones anónimo, pues aunque se reconozcan los caracteres que representan un nombre, dicho nombre no está emparentado necesariamente con una identidad *real*, ya que lo real y lo virtual se funden como dos realidades distintas o similares:

A los perfiles de la realidad así transmutados se añade la capacidades de “creación de realidad” de los medios informáticos y telemáticos que lleva a hablar de la “realidad virtual” como de un ingrediente decisivo de la realidad que constituye el ser de nuestro mundo. Habida cuenta de que lo que entendemos por realidad es el resultado de un largo proceso de construcción social, nos encontramos con que en él inciden con enorme fuerza las actuales tecnologías de la información y la comunicación. Ellas, modificando el medio cultural en que nos movemos, han alterado cualitativamente el “trasfondo” desde el que consideramos los hechos sociales y desde el que también conceptualizamos los que podemos llamar “hechos brutos” del mundo natural⁴. En este sentido, no solo construimos culturalmente la realidad social, sino que siempre estamos metidos en la (re) construcción social de la realidad, que siendo “realidad social” culturalmente elaborada abarca el mundo natural con el que nos relacionamos y al que no dejamos de pertenecer, por más que se trate de una pertenencia culturalmente mediada [...]

Cambiando, pues, tanto nuestro mundo social como nuestra relación con el natural, las tecnologías de la información y comunicación han fluidificado las rígidas fronteras de antaño entre “real” e “irreal”, por lo que estamos inmersos en procesos más complejos de reconfiguración de nuestra realidad. Y así como no falta quien empujado por su propia desmesura, lleva su adhesión a lo virtual hasta el extremo de pregonar la nueva era de la “posrealidad”, tampoco es difícil toparse con entusiastas de la realidad virtual que con ella rempazan toda otra realidad hasta el punto de considerar las experiencias simuladas como “experiencias hiperreales” (Pérez, 2003: 72).

De la suma de esos imaginarios virtuales que dan vida a múltiples versiones del mundo, simuladas o reales, falsas o verdaderas, reconocidas o rechazadas, coherentes o no, se desprende un discurso que desborda los análisis individuales relacionados con las certezas y da cuenta de un individuo mediado por los léxicos.

4 El autor (José Antonio Pérez Tapias) hace alusión al término “hechos brutos” como aquellos que describe la física en el contexto de la obra de John R. Searle: *La construcción de la realidad social* (1995), Paidós Barcelona.

De estos acontecimientos *emerge* una cotidianidad nueva, un posible encogimiento de hombros frente a las certezas, un hombre que existe en cuanto posee un cuerpo discursivo hecho bytes. Y es precisamente la suma de esos individuos desconocidos entre sí, pero interconectados, los que da origen a un acontecimiento que supera las visiones individuales y a su vez desborda la sumatoria de sus discursos, complejizándolos y proveyéndolos de elementos múltiples de interacción como lo afirma Ricard Solé:

Al intentar comprender los fenómenos a escalas superiores a partir de escalas inferiores topamos con una realidad en la que las interacciones entre elementos crean nuevos fenómenos. Es este poder creativo del intercambio de información lo que hace al mundo tan interesante y complejo (Solé, 2009: 19).

No se infiere ningún juicio frente a la participación de los individuos que comparten las interacciones, sólo se da cuenta de la existencia de unos elementos que actúan mutuamente en la elaboración de un hecho o de unos hechos de los que no son necesariamente conscientes, de manera similar a lo que ocurre en el mundo de la Internet en donde cada internauta aporta desde su condición a la construcción de un conocimiento soportado en la virtualidad. Como miembro de una colonia, cada individuo hecho discurso construye un *termitero*⁵ *web* que más allá de la interpretación que se haga individualmente de quienes lo componen es *per se* un termitero:

Armados con la visión reduccionista, concluiríamos con facilidad que los individuos de la colonia poseen algún tipo de conocimiento acerca del termitero. Algo así como obreros que construyen un edificio ayudado por planos pero sobre todo de una intención y un conocimiento previo ya definidos. Pero la realidad es que estos obreros carecen de cualquier conocimiento general del sistema y desconocen la existencia del cualquier plano o diseño. [...] El termitero que se alza en mitad de la sabana es el resultado de la inteligencia colectiva de toda la colonia. Sin un plan de trabajo predefinido ni jerarquía, la colonia es capaz, a partir de la información mínima intercambiada por sus componentes, de construir estructuras que desafían el diseño óptimo de cualquier estudio de arquitectura (Solé, 2009: 22).

No significa, sin embargo, que todos los individuos que participan en el *termitero web* cumplan intuitivamente con la misma tarea del insecto social que

5 Los termiteros son estructuras complejas construidas por termitas, insectos extremadamente pequeños comparados con sus nidos que pueden alcanzar varios metros de altura. Son consideradas como las “obras de arquitectura” más grandes creadas por un animal, o en este caso por un conjunto de animales que llevan a cabo una tarea colectiva de la que no necesariamente son conscientes, de tal manera que el trabajo individual da origen a una estructura que es superior a la sumatoria de los esfuerzos de cada termita. Esta estructura es utilizada por Ricardo Solé en su texto *Redes Complejas* (reseñado a continuación), para hacer alusión a la interacción entre elementos en sistemas complejos.

nos sirve de ilustración. En la red global los individuos están representados por discursos diversos de mayor o menor grado de contrastación o valoración desde lo cierto o incierto. No importan las conjeturas sobre lo verdadero, lo errado, lo sublime, lo trascendente, lo anodino, lo superficial o lo profundo, simplemente el ciudadano de la web, el que denomino *homo-web* que existe en cuanto *navega*, que está ahí incluso sin estar, porque el rastro de su presencia lo muestran las palabras o las *huellas-código*⁶ que deja a su paso, y que pueden ser retomadas en tiempos y espacios asincrónicos y construir permanentemente ‘últimos’ discursos para quien las descubre tardíamente. Nuestro *homo-web* existe en cuanto exista su discurso, y sus aguas son precisamente las palabras, los signos, los sonidos o las imágenes que lo llevan en medio de la incertidumbre al encuentro con los otros *lenguajes*. Es un *sujeto-palabra*⁷, un *sujeto-discurso* en la medida en que el sujeto desaparece si su nombre no está atado a la palabra o al discurso que digita y lanza a la deriva a la espera de alguien que lo retome, o a la información que deja con solo hacerse partícipe del entramado de la Red.

En la “La nueva ciudad de Dios”, (Alonso, 2002) se hace referencia a la hiperfilosofía o teoría cibercultural como un concepto en el que bien puede enmarcarse el webciudadano al que he hecho alusión:

Se trata de una forma de hablar, no es una doctrina, ni religión, ni ciencia, ni moral, ni mística tecnológica, es una práctica. Su medio natural es la cibercultura y la hiperfilosofía es su eje reflexivo y espíritu virtual, la una sin la otra no tienen sentido, en ella priman la investigación multidisciplinar y abierta de la realidad (López, 2002: 80).

Su proyecto hiperfilosófico se fundamenta en que:

Es la eterna búsqueda de la sabiduría, que no de la verdad filosófica o de otro tipo. Tiene su propio discurso para pensar e investigar vitalmente. No es una teoría unificada del pensamiento y quiere minar las bases del tecno-hermetismo y del ciberimperio. Recoge todo lo pensable y conjeturable del intelecto humano en su aspiración de seguir comprendiendo, profundizando y mejorando lo humano. Sus bases son los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad. Su único criterio es la calidad, pero más que dogmas plantea tendencias (López, 2002: 285).

No obstante estar de acuerdo con Alonso en lo concerniente a la amplitud

6 Estas huellas-código están representadas incluso en toda la información digital que de manera tácita deja cada individuo dentro del universo virtual, pues con solo hacer uso de la plataforma hay un rastro seguido por programas informáticos cuya manifestación más simple puede observarse en los contadores que miden las visitas a los diferentes sitios.

7 Quiero hacer énfasis en que en los términos *sujeto-palabra* o *sujeto-discurso* involucro también representaciones de carácter visual, simbólico y sonoro a los que pueda nombrar en términos lingüísticos, lo que obliga a entender el sujeto en la red como aquel que deja una pista de información que lo hace *asible* virtualmente.

del modelo filosófico en cuanto a la desmitificación de los dogmas, debo hacer una salvedad frente al horizonte que plantea su hiperfilosofía en lo referente a su objeto de estudio, pues la idea que trato de defender no recurre a disquisiciones alrededor de unos temas específicos ni mucho menos a juicios de valor frente a la calidad de los contenidos, pues como ya lo he explicado es posible que existan en la Red discursos con mayor o menor probabilidad de ser *ciertos*, pero los unos y los otros corresponden a voces de individuos que aportan a la *termita web* en cuanto sus palabras dan cuenta de ellos. No quiere decir que los juicios de verdad⁸ en el conocimiento carezcan de valor, pero la discusión que planteo no requiere verificaciones de los discursos para demostrar que al margen de su valoración ellos simplemente acontecen.

Si bien, la amplitud que supone las diversas concepciones del mundo visibilizadas por la Internet puede dar pie a cuestionamientos sobre las bondades o los daños que genera el libre flujo de discursos, el solo hecho de permitir la participación democrática tiene un valor que vale la pena resaltar por encima de consideraciones de carácter restrictivo, a riesgo, sin embargo, de tener que admitir que esa interacción puede desembocar en lo que Gordon Graham considera una fragmentación moral:

El resultado lógico de tal interacción es una fragmentación moral más que una comunidad moral, y aunque la conclusión práctica seguramente no llegará a tal extremo, el hecho de que ésta sea el resultado lógico demuestra la existencia de una tendencia destructora. La ‘libertad’ de internet está hecha a la medida para fomentar el libertinaje. Dicha fragmentación es anárquica, puesto que es el medio ideal para propagar deseos no tutelados de cualquier clase (Graham, 1999: 105).

Al problematizar el uso de la democracia sin ningún tipo de límites, Graham invita tácitamente a limitar el discurrir virtual de los discursos ‘dañinos’ a favor de hacer menos ‘anárquico’ el universo web, lo que resulta por lo menos inquietante en cuanto a quién puede determinar esos límites y hasta qué punto es de la esfera

8 Una síntesis sobre la discusión histórica acerca del concepto de “verdad” puede encontrarse en el Diccionario de Filosofía de J. Ferrater Mora (Ferrater Mora, 2004: 3660).

En lo referente a la valoración de La *verdad* como oposición a lo falso, o a la *verdad* como antagonista de lo irreal, he afirmado que para la discusión que planteo la valoración individual de los discursos que viajan por la Web no es tan importante cuando se sobrepone la posibilidad de multiplicar las visiones del mundo, erradas o no, reales o aparentes, que a su vez le pueden dar vida a un “termitero” al que al margen de someterlo a una validación, es una manifestación de un hecho palpable virtualmente en la medida en que puede ser reconocido como resultado de lo que piensa cada termita navegante, aunque el conjunto final no coincida con la visión particular de alguna de ellas o de ninguna. En ese sentido, el termitero está construido con retazos de *verdades* o trozos de ilusiones que por serlas no lo despojan de su condición.

Internet acomodarse a prácticas que son propias de la tradición moderna del conocimiento. En tal sentido, la construcción de ese intangible que es Internet se erige por encima de las consideraciones de verificación o de contraste, dando cuenta de un léxico último que se hace y se deshace con los léxicos anidados en él, incluso a sabiendas de que se puede desembocar en una *equivocación* colectiva. No está aquí en juego, lo reitero, la posibilidad de demostrar cuán atinado está el discurso de unos en relación con los de otros, lo que está en juego es la posibilidad de hacer uso libre y democrático del instrumento web. Podría asimilarse con lo que (Dery, 1998), citado por María Asunción Gutiérrez López, denomina el Tecnopaganismo:

Es la oposición popular a las autoridades científicas cuya opinión ‘objetiva’ determina lo cierto y lo falso en nuestra cultura. La ciencia tiene prejuicios culturales y políticos. La ciencia está determinada socialmente por los prejuicios de la sociedad que la creó, y su objetivo consciente e inconsciente es reforzar esa visión del mundo. También corresponde a un deseo extendido de situar lo sagrado en nuestra sociedad tecnológica, cada vez más secularizada. [...] denotan un resentimiento inconsciente hacia la autoridad científica y dan voz al deseo de democratizar la ciencia, es decir, reunir un conjunto de explicaciones culturales del universo gracias a una colaboración más amplia de toda la sociedad (López, 2002:31).

Si aceptamos que dentro de esa red conviven múltiples individuos y que cada uno se comporta de manera singular dentro de la construcción colectiva, debemos entonces admitir que los submundos creados por ellos no resisten ser evaluados con un único criterio, y más aún con el criterio delimitado por quien pueda designar lo que es o no razonable. Un escenario de esta naturaleza intimida, desde luego, porque ello puede llevar a una opacidad profunda producto de la heterogeneidad de los discursos que hace muy difícil moldear la historia a la que asistimos dentro de los términos unívocos de la estructura monolítica en la que se ha protegido el pensamiento científico moderno.

El *homo-web* se resiste a unificar los pensamientos y proveer verdades reveladas sobre el devenir humano. Es un individuo que se quiere emancipar, muy a pesar de la férrea concepción de la metafísica ilustrada así por Vattimo:

La metafísica es un modo violento aún de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad por un ‘golpe de mano’ que atrapa (o cree ilusoriamente haberlo atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos). [...] De modo que, si por el multiplicarse las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el ‘sentido de la realidad’, quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida. Por una especie de perversa lógica interna, el mundo de los objetos medidos y manipulados por la ciencia técnica (el mundo de lo real según la metafísica) se ha convertido en el mundo de las mercancías, de las imágenes, en el mundo fantasmático de los mass media. ¿Deberíamos contraponer a este mundo la nostalgia de una

realidad sólida, unitaria, estable y con ‘autoridad’? Una nostalgia de tal índole corre continuamente el riesgo de transformarse en una actitud neurótica, en el esfuerzo por reconstruir el mundo de nuestra infancia, donde las autoridades familiares eran a la vez amenazadoras y afianzadoras. (Vattimo, 1998: 82)

Aunque con el nacimiento de los desarrollos técnicos anteriores a la Internet el mundo de lo unitario se había venido fragmentado paulatinamente, el control por parte de las instancias veedoras ha estado siempre presente, pues si bien los soportes de divulgación aumentaron el número y los tipos de relatos ausentes en la historia de la Historia, éstos todavía no representaban las visiones de muchos grupos que en su momento no eran, e incluso hoy, importantes para el *statu quo* del conocimiento (Brea, 2007)⁹. Lo que intento decir con esta reflexión es que las fuentes del conocimiento están atadas al poder de quienes las controlan y por tanto sus historias no son del todo plurales, en la medida en que el aura de los intelectuales oscurece muchas de las luces que pueda arrojar el mundo de los legos:

Los sabios son los delegados de la especie, y los triunfos del conocimiento exacto son los de la humanidad en su conjunto. Por lo mismo, el horizonte de un ciberespacio que reputamos de universalista es interconectar todos los bípedos hablantes y hacerlos participar en la inteligencia colectiva de la especie en el seno de un medio ubicuitario. De manera completamente diferente, la ciencia, las religiones universales, abren lugares virtuales donde la humanidad se encuentra a sí misma. Aunque cumpliendo una función análoga, el ciberespacio reúne a la gente de una manera mucho menos “virtual” que la ciencia o las grandes religiones. La actividad científica implica a cada uno y se dirige a todos por medio de un sujeto trascendental del conocimiento, del cual participa cada miembro de la especie. La religión reúne por la trascendencia. Por el contrario, para su operación de hacer presente la humanidad a sí misma, el ciberespacio pone en obra una tecnología real, inmanente, al alcance de la mano. (Levy, 2007: 223)

En este sentido, insisto, la Red le permite a las minorías contrarrestar esta desventaja a través de los discursos múltiples que multiplican enormemente la posibilidad de conocer nuevas realidades. Considero entonces, que el caos de realidades y los claroscuros de las verdades son más explosivos en los tiempos de

⁹ José Luis Brea en su texto “Cultura Ram” critica incluso el papel actual de la Universidad como generadora de conocimiento frente a las nuevas posibilidades que ofrece la participación colectiva en la Red en el desarrollo de la ciencia. Acota que: “La universidad se nos aparece así, demasiado a menudo, como una institución violentamente refractaria al análisis transformador, justamente por el efecto de legitimación que la enunciación de sus ideales le otorga. Así, y con esto, quiero decir que los discursos invocadores de la independencia y autonomía de la universidad a menudo vienen efectivamente a actuar no sólo como máscaras falseadoras de una realidad funcional -de dependencia y subordinación- que de hecho es muy otra. Sino que además acaban por emplearse con la finalidad de que no se verifique reforma en profundidad alguna y no solo en la realidad efectiva de lo universitario: ni tan siquiera en la idea que le da fundamento” (Brea, 2007: 128)

la Internet, del correo electrónico, de los blogs, de la Web 2.0 y 3.0¹⁰, porque es allí donde los propios ciudadanos construyen sus mundos y los dan a conocer más allá de lo que podrían hacer de manera autónoma los medios tradicionales. En este escenario de la posmodernidad hecha comunicación la humanidad adquiere sus multi-facetas y pone en evidencia con más fuerza la debilidad de una única razón¹¹ para entender las cosmogonías de los internautas:

Decir que la sociedad moderna es esencialmente, la sociedad de la comunicación y de las ciencias sociales, no significa, entonces, poner entre paréntesis el alcance de la ciencias naturales, y de la tecnología que éstas han hecho posible, en la determinación de la estructura de la sociedad, sino más bien, constatar que: a) el “sentido” en que se mueve la tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza por las máquinas, cuanto el específico desarrollo de la información y de la comunicación del mundo como “imagen”; b) esta sociedad en la que la tecnología alcanza su cima en la “información” es también esencialmente la sociedad de las ciencias humanas (Vattimo, 1998:95).

Aunque Vattimo no se refiere específicamente a la Internet, no es errado aproximar su cita a este entorno, pues lo que fluye por la Red no son más que historias en el sentido en que lo plantea el autor italiano, entendidas éstas no como lo que nos es lejano en el tiempo, sino como una dinámica en la que se construyen relatos de

10 La Web 2.0 es la evolución de los entornos estáticos que caracterizaban la Internet en sus inicios a favor de una plataforma colaborativa que le permiten al usuario aprovechar las múltiples posibilidades que ofrecen sus servicios.

“En la Web 2.0 los consumidores de información se han convertido en “prosumidores”, es decir, en productores de la información que ellos mismos consumen. La Web 2.0 pone a disposición de millones de personas herramientas y plataformas de fácil uso para la publicación de información en la red. Al día de hoy cualquiera tiene la capacidad de [crear un blog o bitácora](#) y publicar sus artículos de opinión, fotos, videos, archivos de audio, etc. y compartirlos con otros portales e internautas.” (Una información más amplia puede encontrarse en el sitio http://www.microsoft.com/business/smb/es-es/internet/web_2.msp)

En cuanto a la Web 3.0, también denominada Web semántica, los usuarios potencian aún más su participación y acceso a través de softwares que les permiten acceder de una forma más efectiva a la información, de tal modo que el internauta adquiere una identidad por medio de la cual comparte, procesa, y transfiere información de manera más sencilla y exacta

(...)”la Web 1.0 consiste en que el usuario solo es receptor de la información. En la Web 2.0 el usuario es lector y escritor, como en el caso de los Wikis, donde todos somos autores de la Red. En la Web 3.0 se intenta que el usuario tenga una identidad en la red y pueda hacer una búsqueda significativa para él, más precisa y más inteligente.”

(En el sitio <http://portal.educ.ar/debates/eid/informatica/publicaciones/que-es-la-web-30-estamos-prepa.php>, se puede encontrar una información básica sobre este desarrollo web)

11 Cuando me refiero a una única *razón*, utilizo el término en el sentido teórico que le da Kant al concepto en cuanto al conocimiento de la realidad, pero relacionándolo con el significado y la apropiación que hacen los internautas más allá de la definición filosófica, en favor de la comprensión intuitiva que podrían tener quienes construyen sus mundos sobre la base de saberlos ciertos.

manera simultánea a través del registro diario de los discursos, de las narraciones de cada uno de los diferentes sujetos que intervienen, tanto para el encuentro como para el desencuentro, para el acuerdo o el desacuerdo, para la pertinencia o la impertinencia, o para el activismo o la indiferencia. Son estos sujetos y sus discursos los que proveen los instrumentos con los que *emerge* la *weltanschauung* *signada por los tiempos de la Internet, como una visión del mundo que quiebra estereotipos y obliga a reconsiderar creencias hasta hace poco inamovibles:*

La producción de concepto (soportada en la producción de textos o imágenes) es entonces el resultado del nomadismo y entrechoque interno de los puntos del sistema en sus actos de contraste y comunicación, en su capacidad, -la de cada nodo de la red- para transfigurarse o valer por otro o en otro lugar. El concepto -la producción intelectual, significativa, asociada a la relación con narrativas o imaginarios circulantes- es invención, interlocución y viaje, y no ya abstracción y modelo. No más el platonismo y la regulación de las series por lo idéntico, por el modelo, por el concepto-idea. No más aquella construcción del canon basada en arquitecturas docu / monumentales de la memoria, levantando "grandes catedrales" en las que albergar, acoger y transmitir un sentido concéntrico, patrimonial y ensimismado de la producción de las grandes narrativas y los imaginarios presumiblemente universales, sino una fábrica disgregada en una multiplicidad de estratificaciones y planos, de nodos y escenarios -cuya única condición de funcionamiento es el estar enlazado: la interconexión. (Brea, 2007: 203)

Dado que en cada interconexión se hacen presentes los *sujetos* en la medida en que tiene algún rastro lingüístico o simbólico que los delate o visibilice en el entorno digital, su mayor o menor reconocimiento estará dado por la capacidad de navegar que tengan sus discursos. Es más, el *homo-web* puede simular múltiples identidades, ser equívoco en sus palabras o proveer intencionalmente discursos errados, lo que no hace más que propiciar un debate acalorado acerca de lo que significa creer en el entorno virtual, como lo advierte Gordon Graham:

Hay una evidente ingenuidad en los entusiastas de Internet, especialmente en los fanáticos de la educación y en otros que saben relativamente poco del asunto. Se debe a su fácil suposición de que en Internet existe un inmenso depósito de información. La suposición se mantiene de manera errónea a causa del uso técnico que se le da al término 'formación'. En la expresión 'información digital', la palabra información está utilizada en su sentido más simple y no es más que un conjunto de impulsos electrónicos capaces de producir texto e imágenes en una pantalla. La información en tal sentido carece de implicaciones epistemológicas: no implica que dicha información transmita ningún conocimiento genuino. Esto es lo que la hace engañosa, porque en el discurso normal, la 'información' es un término epistemológicamente normativo: tener una nueva información implica que ahora sabemos algo que no sabíamos antes. Pero la 'información digital' puede almacenar desinformación en el sentido ordinario, y también verdad, de manera que el texto o la imagen que genera pueden llegar a producir creencias erróneas en vez de conocimiento. (Graham, 2001: 95)

El llamado de atención de Graham es atinado en la medida en que es necesario reconocer que en la Red hay todo tipo de historias y discursos, calificados como falsos o verdaderos, con o sin argumentos. Pero es precisamente esa condición la que provee las características del ágape universal de los *individuos-discurso*. Allí la simulación juega un papel preponderante en la medida en que las palabras construyen universos disímiles con retazos de lo aceptado como *real*. Dicho de otra forma, el simulacro hecho discurso crea sujetos posiblemente inexistentes (o *falsos*) desde la ‘realidad’ pero absolutamente ‘asibles’ desde el constructo de las palabras y que por eso no dejan de ser reconocidos:

Las técnicas de comunicación y simulación digital representan una nueva etapa en la vertiginosa carrera contra el tiempo y el espacio, que conduce hacia la disolución de los marcadores de la realidad, en un gran y perpetuo simulacro en el que lo material y lo inmaterial se disuelve en una sucesión de mensajes numéricos conducidos por un flujo continuo de impulsos eléctricos.

Un simulacro permanente en el cual es cada vez más difícil distinguir lo representado de su representación y donde las distancias territoriales parecen haber perdido la compañía de la duración, eliminada por la teletransmisión instantánea de los atributos simbólicos de la presencia de cuerpos y objetos. Sonidos, imágenes y texto que se dirigen que a nuestra percepción estableciendo una estimulante, y a veces también frustrante, ilusión de proximidad con lo lejano, con lo ausente, en un simulacro de presencia temporal y, en algunos casos también espaciales. (Levis, 1999: 131)

El hecho de que en la Red se pueda dar esta simulación solo puede ser posible gracias a tales *sonidos, imágenes y textos* que acompañan la *invisibilidad* del sujeto. Invisibilidad que puede ser un objetivo consciente de quien se esconde gustoso, o simplemente ser el resultado tácito de quien sólo puede hacerse presente gracias al uso de esos recursos que conforman la construcción de su léxico. Esta discusión parte, insisto, de la existencia de un *homo-web* que existe en cuanto puede navegar, y navega en cuanto está representado por un discurso que lo identifica más allá de la valoración de acierto o error que tengan sobre él sus *iguales* en la Red. Es posible que la dicotomía *cierto-falso* sea una arista que valga la pena plantear como objeto de estudio, pero en este caso sobre lo que llamo la atención es que, por encima de esa controversia, hay una colonia de seres humanos fabricando un *termitero-web* a partir de múltiples versiones del mundo en las que florecen innumerables cosmogonías donde hay cabida para el choque o la conjunción de ideas de diverso origen y reconocimiento.

En este punto el concepto de último léxico acuñado por Richard Rorty pone en evidencia el juego de las palabras al servicio de las concepciones individuales del mundo:

Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos...

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son éstas las palabras con las cuales formulamos la alabanza a nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el ‘léxico último’ de una persona. (Rorty, 1991: 91)

Y son precisamente esos “últimos léxicos” los que propician el encuentro de los múltiples mundos de los *sujetos-discurso* que se rozan sin remedio a pesar de lo distantes que puedan estar sus vidas, a pesar de lo alejados que puedan estar los razonamientos con los que defienden sus concepciones individuales. Cada voz, cada ruido, cada imagen, cada clic denota la existencia de un individuo que bien podría ser identificado como un *ironista* en los términos de Rorty:

Llamaré ‘ironista’ a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con un léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto de un poder distinto a ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo. (Rorty, 1991: 91)

Aunque los *sujetos-discurso* habitantes de la Red no se comportan todos como los ironistas descritos por Rorty, de esa conjunción *emerge* un tipo de “comunidad” que sí relaciona su definición. Quiero decir que de la suma de los sujetos activos, pasivos, neutrales o indiferentes que componen los diferentes roles de sujetos, el *termitero web* muestra en su conjunto un tipo de *homo* apartado de la pesadez de saberse representante de un único canon, de una única creencia, de un único lenguaje, de un único mundo posible. No el *homo typographicus* de Gutenberg, sino un *homo* desprovisto de las certezas construidas con las palabras de quienes vieron en el libro el método eficaz para imponer su egocentrismo. Nuestro individuo, el *homo-web*, navega solitario, pero la Red lo abarca como un todo para dar cuenta de una construcción colectiva que proporciona un conocimiento cooperativo lleno de virtudes y de fracasos, pero elaborado de manera solidaria sin acuerdos explícitos a partir de los léxicos y metáforas como única señal de existencia. La solidaridad así entendida encuentra puntos de toque en el texto del profesor Olimpo Suárez alusivo al neopragmatismo rortiano:

[...] el neopragmatismo asume la comunicación intersubjetiva como un asunto de evaluación y limitación de la interpretación en el lenguaje a partir de la creación de

léxicos y metáforas que desechan las formas argumentativas tradicionales, optando por el papel de ejemplos convincentes en el seno de una comunidad determinada. De este procedimiento se destaca, en particular, la introducción de la noción de ‘solidaridad’ como alternativa a la búsqueda tradicional de la objetividad, basada ésta en la función de la mente o en el significado de las expresiones. La solidaridad así establecida no hace otra cosa que implantarse en la senda histórica del pragmatismo, para el que la verdad entendida como correspondencia debe ser sustituida por la relación entre creencias y estándares sociales que permiten a su vez prescindir de la noción de ‘realismo metafísico’ en sentido tradicional.

La apuesta rortiana por sustituir la ‘objetividad’, entendida ésta como la noción que estipula la existencia de un mundo ahí afuera, que goza de la extraña propiedad de tornar verdaderos o falsos nuestros anunciados, por la noción de ‘solidaridad’, entendida como un acuerdo no forzado realizado al interior de una comunidad de hablantes, ofrece, decimos, un par de conceptos básicos en el discurso neopragmatista: etnocentrismo y prácticas sociales. (Suárez, 2005: 15)

Si bien, en este horizonte virtual es posible concebir la existencia de acuerdos solidarios para llevar a cabo prácticas sociales, dichos acuerdos no forzados no son siempre establecidos previamente, sino que por el contrario los *sujetos-discurso* llegan a ellos en la medida en que coinciden con sus intereses comunes. No necesariamente son, entonces, el resultado de una propuesta común que se oficializa, sino de una propuesta heterogénea que se consolida por los bordes y que se hace y rehace en la medida en que aparecen otros léxicos:

No hay un punto de reposo para indagación humana que signifique que se ha alcanzado la verdad y en el que esté representada la unión del pensar y la realidad. En términos rortianos no hay reposo para la búsqueda humana. [...] Las diferencias entre las diferentes áreas del conocimiento no dependen del método ni de la objetividad supuesta como objeto, sino del grado de consenso que cada comunidad de investigación haya alcanzado frente a sus intereses y temas problemáticos. (Suárez, 2005: 47)

Ante la insaciable búsqueda de reconocimiento del ser humano y su esfuerzo por hacer de su metáfora el mundo verdadero, lo que entra en discusión no es tanto el acuerdo, sino la posibilidad que tiene el *homo-web* de visibilizar su universo sin importar que éste sea una simulación, porque su escenario es un lugar expedito que le da vida a esos mundos en cuanto sean capaces de sostenerse con las palabras que los representan, o de disolverse cuando pierden la capacidad de convencimiento. Este lugar sería un sitio en donde la sociedad liberal que imagina Rorty podría tener cabida:

Una sociedad liberal es una sociedad cuyos ideales se pueden alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución, mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas. Pero ello equivale a decir que una sociedad liberal ideal es una sociedad que no tiene propósito a parte de la libertad, no tiene meta alguna a parte de la complacencia en ver como se producen tales enfrentamientos y aceptar el resultado. No tiene otro propósito que

Los léxicos como síntomas de la existencia de los sujetos...

hacerles a los poetas y a los revolucionarios la vida más fácil mientras ve que ellos les hacen la vida más difícil a los demás sólo por medio de palabras, y no por medio de hechos. Es una sociedad cuyos héroes son el poeta vigoroso y el revolucionario porque reconoce que ella es lo que es, tiene la moralidad que tiene, habla el lenguaje que habla, no porque se acerque a la voluntad de Dios o a la naturaleza del hombre, sino porque ciertos poetas y ciertos revolucionarios del pasado han hablado como han hablado. (Rorty, 1991: 79)

Dado que el proyecto pragmatista deposita en el lenguaje la construcción de metáforas como representación de las ‘verdades’ últimas, a partir de lo que el hombre considera bueno, la transmisión continua de esas metáforas dentro de la Red es también un síntoma de lo que implica para el *sujeto-discurso* enfrentarse a la valoración de sus concepciones mundanas:

[...] la verdad se asume como la contextualización del lenguaje referido únicamente al mejoramiento de la vida humana. En sentido estricto, la verdad no sería un asunto ni particularmente importante ni mucho menos esencial para las consideraciones filosóficas en clave pragmatista de donde siempre es posible recuperar y avalar el dictum de James según el cual la verdad ‘es aquello cuya creencia puede resultarnos beneficiosa’ (Suárez, 2005: 223)

Es posible que de esa fuente inacabada de creencias individuales que buscan el beneficio colectivo a través de la voz de cada individuo se generen piezas de conocimiento diverso, pero la endogamia discursiva es también una posibilidad que está allí en el *termiteo web*. Esta endogamia puede ser el resultado de que *los sujetos-discurso* de los que he hablado incorporen a su discurso textos idénticos de otros sujetos, convirtiendo la red en una multiplicación infinita de léxicos iguales donde es posible que un mismo contenido circule dando la sensación de una *epidemia de redundancia*. En este caso, la unanimidad con visos de pluralidad será también un síntoma de los tiempos de la Internet, que bien puede promover una discusión metafísica frente a las lesiones que produce en el proceso de conocimiento de los seres humanos, o por el contrario generar como respuesta una indiferencia, sustentada en la defensa de la democracia del discurso y en lo que Alain Finkielkraut denomina “libertad fatal”:

Encerrado en su demanda, librado a la satisfacción inmediata de sus deseos o de sus impacencias, preso de lo instantáneo, el hombre del control remoto no está condenado a ser libre, está condenado a sí mismo por su fatal libertad. Nada está prohibido para él, salvo quizá quedar él mismo inhibido o desconcertado. Y esta condena se agrava: al poder de hacer ‘zapping’ y de interrumpir agregó ahora el de navegar, clicar e intervenir. (Finkielkraut, 2006: 25)

Condenado a su libertad el individuo autor pierde además toda su autonomía cuando deja escapar sus palabras o sus signos para que sean reelaborados o multiplicados. La posesión es una pérdida constante que se compensa con la alternativa de hacer suyos los pensamientos de otros. No hay tiempo para el

sedentarismo, el *homo-web* que nace de esta reconfiguración de los discursos es un nómada eterno que se hace y deshace urdiendo léxicos o recomponiéndolos en una espiral sucesiva en donde el valor que tiene la participación democrática es una posibilidad permanente que facilita la transición instantánea y ubicua de quien siendo receptor es a la vez emisor-autor de lo que lee:

Internet es necesaria para poner las palabras en movimiento, para hacerlas volar, ¡para acabar con el ‘scripta manent’! Es necesaria Internet para pasar del autor y de la consideración que le debemos a la ‘comunicación’ exuberante y al ‘derecho de ser autor’, que ahora se le reconoce a todo el mundo. Es necesaria Internet para disolver toda sacralidad, toda alteridad, toda trascendencia en la información y en la interacción. Es necesaria Internet para pasar de la obra a lo que, en los sesenta, se llamaba, con mayúscula rebelde, el Texto’. (Finkielkraut, 2006: 29)

El extrañamiento al que asistimos nos pone en una vigilia permanente en donde se disuelve el sujeto *real* dándole la potestad al texto de hablar en su nombre, haciendo a un lado consideraciones de carácter moral alrededor de lo que interpretamos como válido o razonable. Es una interacción de palabras mas no de individuos, es una reelaboración del mundo como resultado de contingencias del lenguaje utilizadas por *sujetos-discurso* que pueden o no estar presentes en el momento en que sus léxicos hablan, que pueden o no ser vigentes en el tiempo, que pueden o no tener la “razón”, porque la red luce como un eterno estar al que es posible acudir siempre y en todo momento, y en la que es válido abandonarnos como sujetos en las palabras o los símbolos que dejamos como huellas que podrán permanecer, incluso, cuando desaparezcamos,¹² al margen de que esas huellas puedan ser o no valoradas en términos de lo que es o no cierto.

Bibliografía

-
- 12 Esta idea puede dar cabida a una pregunta inquietante frente a los que significa estar vivo dentro o fuera de la Red, pues si un sujeto decide dejar de estar a la vista de otros internautas, tal vez no esté en la capacidad de hacerlo con solo desconectarse, pues ya sus discursos habrán sido tomados y multiplicados de manera exponencial, impidiendo algún control sobre el mensaje inicial. De igual forma, si muere la huella de su participación no desaparece y puede incluso ser retomado una y otra vez en la medida en que siga existiendo como sujeto-discurso, pues la relación con el resto de internautas no depende exclusivamente de la existencia física del individuo, sino de la vitalidad que tengan sus rastros lingüísticos. Es por lo menos alucinante suponer que los discursos de cualquier sujeto desaparecido continúen interactuando independientemente de la existencia de su autor. Quizá sea esto comparable con los autores que han fallecido y continúan “vivos” en sus textos e interactúan a diario con los lectores, solo que en el universo de la Web esta posibilidad se amplía infinitamente, al tiempo en que es más remota la posibilidad de saber a ciencia cierta si quien está “vivo” en la red lo está también fuera de ella, y es allí precisamente donde la dicotomía cierto-falso puede adquirir un valor secundario.

1. ALONSO, Andoni (2002) *La nueva ciudad de Dios: un juego cibercultural sobre el tecno-hermetismo*, Madrid, Siruela.
2. BREA, José Luis (2007) *Cultura-Ram*, Barcelona, Gedisa.
3. DERY, Mark, (1998) *Velocidad de Escape, la cibercultura en el final de siglo*, Madrid, Siruela.
4. FINKIELKRAUT, Alain y Soriano, Paul, (2006) *Internet, el éxtasis inquietante*, trad. de Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
5. GRAHAM, Gordon, (2001) *Internet, una indagación filosófica*, Trad. de Manuel Talens, Madrid, Frónesis.
6. LEVIS, Diego, (1999) *La Pantalla Ubicua*, Buenos Aires, CICCUS
7. LÉVY, Pierre, (2007) *Cibercultura. La cultura en la sociedad digital*, Trad. de Beatriz Campillo y otros, Barcelona, Anthropos,
8. LÓPEZ G. María A., (2005) *Internet y Libertad, Ampliación tecnológica de la esencia humana*, Sevilla, Comunicación Social ediciones y publicaciones
9. PEREZ TAPIAS, José Antonio, (2003) *Internautas y Náufragos, la búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta.
10. SOLÉ, Ricard, (2009) *Redes complejas. Del genoma a Internet*, Barcelona, Tusquets.
11. SUÁREZ MOLANO, José Olimpo (2005) *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
12. RORTY Richard, (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot, Buenos Aires, Paidós.
13. VATTIMO, Gianni, (1998) *La sociedad transparente*, Trad. de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós.

Lo trágico y los destinos del Desasosiego

The Tragic in Disquiet and its Destines

Por: José Gil

Ensayista portugués

Traductor: Carlos Vásquez Tamayo

Grupo de investigación: Filosofía y Literatura

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

teseo@une.net.co

Fecha de recepción: 18 de enero de 2011

Fecha de aprobación: 18 de febrero de 2011

Resumen: Tomando como guía la definición de lo trágico propuesta por Hölderlin, el ensayista portugués José Gil se propone mostrar en este artículo cómo el pensamiento poético de Fernando Pessoa se deslinda de una concepción trágica de la existencia, entendida ésta como escisión, conflicto insoluble, abismalidad de lo que no tiene fondo. Reivindica por el contrario un materialismo immanente en Pessoa que tendría como condición la producción incesante de sensaciones, la invención de formas de existencia por la vía de la expresión escrita, el poeta entendido como un viajero por las sensaciones, un inventor de líneas de fuga, un experimentador de realidades.

Palabras Clave: Trágico, imaginación, sensaciones, poema, expresión, experimentación.

Abstract: Starting from the definition of what is tragic proposed by Hölderlin, the portuguese essayist José Gil strives to propose in this article how the Poetical Thought of Fernando Pessoa is separated from a tragic conception of existence, understood as a splitting, insoluble conflict, a fall into the abyss without reaching a bottom. He restores on the contrary an Immanent Materialism in Pessoa that would have as a condition the unceasing production of sensations, the invention of forms of existence through the means of written expression, the poet understood as voyager through sensations, an inventor of lines of escape, an experimenter of realities.

Keywords: Tragic, Imagination, Sensations, Poem, Expression, Experimentation.

Para empezar, un hecho paradójico: mientras la mayoría de los comentaristas resalta (y se concentra en) la vertiente trágica de la obra de Fernando Pessoa, éste, que mejor que nadie pensó el sentido de su obra, parece haber querido excluir de ella la noción de tragedia. El término aparece, cuando mucho, una decena de veces en el *Libro del desasosiego* (y la problemática explícita aún menos); escasamente en la poesía; y prácticamente está ausente de los ensayos sobre el drama o el teatro y, más sorprendente aún, de los extensos comentarios sobre Shakespeare.

Esta supresión no es el resultado de un lapsus o una denegación: es deliberada y consciente y testimonia repugnancia o indiferencia hacia ella.

¿Qué fue entonces lo que hizo posible que una buena parte de la exégesis hiciese de la tragedia el nudo de la interpretación de la obra de Pessoa? Tragedia de la personalidad y de la multiplicación heteronímica; tragedia de la desadaptación a la vida; tragedia del no reconocimiento del genio; tragedia en todas las derrotas de la acción. Las ‘parrillas’ habituales – psicoanalíticas, existenciales, sociológicas – de este tipo de interpretación, suponen siempre alguna tragedia – infantil, ontológica o social – escondida en el “caso” Fernando Pessoa. Pero, ¿de qué caso se trata? ¿De Fernando Nogueira Pessoa, sujeto real, o de un cierto Pessoa sujeto de la escritura? Lo que se hizo fue mezclar los dos sujetos al hacer derivar – de un modo imprudente ya que no existe una teoría rigurosa que los articule - la tragedia que revela la escritura de la tragedia real de la vida del escritor.

Por otro lado, no estoy seguro que la tendencia exegetica que intentó evitar esta confusión – limitándose al estudio de la escritura – no nos proporcione también una imagen excesiva de la obra de Pessoa. La atención exclusiva al tejido del texto implica el riesgo de ocultar la cuestión de lo trágico en el propio nivel textual, dejando sobresalir el aspecto erróneo, lógico o lúdico de la construcción poética.

No intentaré en este ensayo una articulación entre estas dos metodologías sino apenas abrir una perspectiva de investigación que permita integrar la cuestión de lo trágico en el análisis del texto.

Antes que nada, se hace necesario ponernos de acuerdo en cuanto al significado del término “trágico”. A falta de una definición, tal vez imposible, podemos apoyarnos en una referencia sólida: y ésta, ineludible, nos la ofrece la tragedia griega.

¿Qué es lo trágico? La idea que de ello heredamos de Esquilo y Sófocles, nos habla de un destino inexorable que lleva a la catástrofe; de la soledad del héroe, abandonado por dioses y hombres. El acontecimiento trágico supone una violencia elemental contra la cual, como afirma Georges Steiner en *La muerte de la tragedia* no existe ninguna terapia, ni cálculo racional, ni cambio en el orden del mundo que nos pudiera prevenir. Si quisiéramos resumir el nudo trágico en un solo enunciado, sería en Hölderlin en quien lo hallaríamos: lo trágico resulta de la separación entre dioses y hombres.

En varios ensayos sobre la tragedia griega y, sobre todo, en ese extraordinario texto, *Comentario sobre Edipo y Antígona*, Hölderlin insiste en una ruptura instaurada, por el acontecimiento trágico, entre el orden divino y la existencia humana.

La presentación de lo trágico reposa sobre todo en el hecho de que lo insustentable, en la forma en que el Dios y el hombre se disponen y en la forma en que, una vez abolido todo límite, el poder pánico de la naturaleza y el más íntimo del hombre, se vuelven Uno en el furor, se da a conocer por el hecho del devenir uno ilimitado que se purifica en una separación ilimitada.

¿Qué nos dice Hölderlin en estas líneas tan densas? Que la tragedia nace de una *hybris*, de un exceso del deseo humano que se quiere “aparejar” a los dioses, aboliendo toda ley y todo límite; que ese deseo de igualarse a los dioses se lleva a cabo, en la tragedia griega, en un furor que funde el poder – pánico, aterrador – de una naturaleza incomprensible, con las fuerzas más íntimas del hombre; que esta fusión es insustentable e irrepresentable: sólo la separación infinita, la divergencia, lo representa como ausencia, vacío total de significación. Dice Hölderlin que el acontecimiento trágico está desprovisto de sentido, equivale a un cero de significación. La ruptura no se puede pensar – sólo se la puede vivir negativamente, a través de la *catarsis*.

La separación adviene con el retraimiento de los dioses. Como respuesta al exceso humano – en Edipo el querer saber “demasiado infinitamente”, dice Hölderlin; en Antígona, la negación de la ley del Estado -, los dioses repelen violentamente al hombre hacia la tierra, apartándolo de sí y retrayéndose, dejando vacíos el tiempo y el espacio. De ahí en adelante el hombre camina solo y el destino trágico se teje como dos hilos opuestos que se enrollan sin que el héroe se dé cuenta de ello. El resultado de su acción se revela opuesto a su intención y voluntad. Ésta trabaja inconscientemente y se va aproximando a la meta que le es contraria.

¿Qué significa el retraimiento de los dioses y la separación? No sólo la consecuencia de la transgresión de la ley; no sólo el exilio interior – sino más profundamente una catástrofe del sentido. ¿Qué es un dios? El que asegura, incuestionablemente, el sentido que los hombres dan al mundo y a su existencia. Lo asegura porque asegura el no – sentido de las cosas humanas, su a – significancia, su silencio de sentido. Su función no es la de llenar lagunas con un sentido – pero si lo hace es porque limita, con su silencio pleno, el silencio y el vacío de los hombres. Un dios no da respuesta a una interrogación fundamental – pero, a no ser por la limitación que impone al preguntar y a la grieta que funda. El cuestionamiento infinito de Edipo, el querer ver y saber más allá de todo límite – límite que da sentido al mundo – va a encontrar respuesta en la ceguera, en la no – visión, en el vacío ilimitado que deja el retraimiento de los dioses: lo trágico abre el “silencio de los espacios infinitos” o el silencio infinito de los espacios.

Catástrofe del sentido: lo trágico inaugura la fuga del sentido. El acontecimiento trágico revela la posibilidad de una entropía infinita: después de la catástrofe, el caminar es búsqueda de un sentido que escapa siempre; y ese caminar

no es nada distinto que el desarrollar el tiempo humano, el tiempo histórico. Se acabaron los ciclos perfectos en que el fin vuelve al principio y la muerte es un renacer. Citemos una vez más a Hölderlin:

“En este límite [de la pasión en que el hombre olvidó al Dios o el Dios se escondió], el hombre se olvida de sí mismo porque está por completo en el interior del momento; el Dios porque nada es sino Tiempo; y ambos son infieles, el Tiempo porque en un tal momento vira categóricamente y, en él, principio y fin ya no se dejan rimar; el hombre, porque en el interior de ese momento tiene que seguir el giro categórico y, después, ya no puede igualar la situación inicial.”

Dios, que es tiempo pleno, dejó al hombre en su instante trágico –en el que desea aún acompañar el tiempo cósmico sin nunca lograrlo. El tiempo trágico es el tiempo lineal, sin significación, vacío. Y la acción trágica revela, retrospectivamente, ese vacío que se va a extender al futuro– tanto mayor cuanto el héroe, en su giro categórico para igualarse con los dioses, juzgó poder encontrar al fin, el tiempo pleno como un sentido pleno.

Aunque no parezca, estamos muy cerca de Fernando Pessoa, tal vez incluso en el núcleo de Álvaro de Campos: recordemos *Tabaquería*, con su particular estructura temporal – entropía del sentido, vacío ilimitado.

Álvaro de Campos es sin duda el heterónimo en quien más claramente se manifiesta un contenido trágico. Vale la pena confrontar *Tabaquería* – poema que condensa de manera ejemplar una problemática esparcida prácticamente por toda la obra de Campos – con la estructura de la tragedia griega, en los aspectos que acabamos de evocar. Seremos conducidos de ese modo a la cuestión más amplia del sentido de lo trágico en la obra de Fernando Pessoa.

El poema constituye una especie de balance final de una existencia: luego del inicio aparece el “Destino, conducir la carroza de todo por la calle de nada”. El Destino se manifiesta en el momento presente que va a irrumpir en la temporalidad propia de la acción poética. En efecto, la mirada retrospectiva sobre la vida del poeta revela dos hilos que se desenvuelven en dos direcciones, dos tiempos divergentes: el de la realidad banal simbolizada por la *Tabaquería*, “como cosa real por fuera”, y el del sueño, “como cosa real por dentro”. Dos temporalidades que van a oponerse cada vez con mayor violencia hasta tocar el *acmé* del instante trágico de la separación. Este instante es situado primero en el plano de la vida real en el que se oponen la realidad y el sueño – un sueño humano capaz de transformar la realidad. La separación trágica se manifiesta en el destino que revela el fracaso del sueño, el cual lleva a un resultado contrario a su intención: soñó para nada, quiso

ser mejor que Napoleón, que Kant, que Cristo, y no fue sino “el de la mansarda”. Oyó la voz de Dios, pero en un pozo tapado, conquistó el mundo, pero “antes de levantarse de la cama”.

La oposición sueño/realidad será transferida al plano de la acción y de la creación poéticas, que se antepone al (y absorbe el) plano de la vida real. El instante trágico de la revelación de la nada (nada de saber, nada de sueño, nada de realidad sin sueño) termina en el límite de una progresión de “instantes trágicos” de separación que, al mismo tiempo, realizan la transposición del primer al segundo plano. Se pasa del plano de la descripción de la vida (que se mantiene presente a lo largo del poema), al de la poesía, el cual gira hacia el primero – pero al interior de la creación poética: y el instante trágico final, en el que el tiempo del poema coincide con el tiempo real de la aparición del Esteves sin metafísica, devela una realidad desierta y desolada.

Esos instantes son marcados por la introducción de una tercera persona (que aparece en un paréntesis), como en Edipo Rey, en la figura de Tiresias. Primer momento: (“Come chocolates, pequeña (...)/ Mira que no hay en el mundo más metafísica sino chocolates (...).” Instante en que la separación irrumpe por vez primera en el poema como acontecimiento poético, dejando de ser descrito únicamente como acontecimiento de la vida. El vacío toca ahora la poesía misma, el poema. El segundo momento trágico que manifiesta el retraimiento de los dioses (de la poesía), comienza precisamente con la invocación de la diosa que ya no existe:

“Tú que consuelas, que no existes y por eso consuelas/ Oh diosa griega (...)
Todo eso, sea lo que fuere que seas, ¡si puede inspirar que inspire!/ Mi corazón es un balde vacío (...).”

El tercer y último momento trágico es señalado por la presencia del Esteves en la puerta de la Tabacquería. La separación es total, el poeta queda con el infinito vacío de la realidad ante sí. Cabe anotar que el poema se aproxima tanto a la estructura trágica griega que incluso el hilo del tiempo entrópico de la realidad banal es movido por una instancia divina – pero incomprensible porque se retiró: la chica de los chocolates vive una realidad con el mismo valor que una religión; y el Esteves sin metafísica vira, aparece, “como por instinto divino”. El destino se teje en la oposición entre un dios (del sueño, de la inspiración) que no se oye o no existe, y otro Dios (de la realidad vacía) que no se sabe qué es.

El juego de oposiciones propio del discurso de la tragedia griega, y que se hace patente en *Tabacquería*, aumenta en intensidad y furor en la consciencia cada vez más aguda de la separación. ¿De dónde viene ésta hasta llegar a provocar la

ruptura del sentido? De la *hybris*, del impulso que anima a Álvaro de Campos y que lo lleva a desear igualarse con Dios (o Napoleón, Kant, Cristo).

“Dios” es un término que aparece constantemente en los poemas de Campos para justificar el punto último de un absoluto que el poeta aspira alcanzar: ser todo y todos los otros, vivir todo de todas las maneras. , “amar las cosas como Dios” (*Passagem das horas*), “Dios, término de todos los objetos imaginables” (Saludo a Walt Withman), o “Dios de un culto al contrario” que el poeta de la *Oda marítima* “quería ser”. En los versos iniciales de “Al final, la mejor manera de viajar es sentir” se inscribe todo el proyecto poético de Fernando Pessoa, con el signo absoluto del exceso, bajo el nombre de “Dios” – lo que justificaría, a partir del retraimiento de la instancia divina, la interpretación trágica de la heteronimia pessoana:

“Cuanto más sienta, cuánto más sienta como varias personas,
Cuanta más personalidad tenga
Cuanto más simultáneamente sentir como todas ellas
Cuanto más uniformemente diverso, dispersamente atento,
Estibar, sentir, vivir, poder,
Más poseeré la existencia total del universo,
Más completo seré por el espacio interior fuera.
Más parecido seré a Dios, sea él quien sea,
Porque, sea él quien sea, con seguridad es Todo,
Y fuera de él hay sólo él, y para Él Todo es poco.
Cada alma es una escala hacia Dios
Cada alma es un corredor - Universo hacia Dios,
Cada alma es un río corriendo por las márgenes de lo Externo
Hacia Dios y en Dios con un murmullo sombrío”.

Estos versos colocan la problemática de lo trágico en el centro de la heteronimia. Álvaro de Campos no sólo sufre la compulsión de un vivir infinitamente múltiple e intenso, sino también Bernardo Soares, quien ansía poder “limpiar las sensaciones hasta Dios”, deseando “ver al policía como Dios lo ve”; sino también Ricardo Reis en su máxima contención para inmovilizar el presente; sino también Fernando Pessoa ortónimo, quien en 1913 escribió un pequeño poema intitulado “Dios” en el cual lo trágico de la fusión y la separación con lo divino es descrito en un tono sorprendentemente sereno:

Hay veces soy el Dios que traigo en mí/ y entonces soy el Dios y el creyente y el ruego / Y la imagen de marfil/ En que ese dios se olvida. / Hay veces no soy más que un ateo/ de ese dios que soy cuando me exalto/ Veo en mí todo un cielo / Y es un simple cielo vacío alto.

Pero sobre todo Caeiro en quien todas, absolutamente todas las contradicciones, rupturas, distancias, oposiciones, se resuelven y unifican. Caeiro, el maestro de la doctrina neo pagana cuyo filósofo es Antonio Mora, realiza la aspiración última del proyecto heteronímico: sentir todo de todas las maneras, comprendiendo la realidad de las cosas sin deformarla.

En Fernando Pessoa, la *hybris* es ese exceso en el sentir que supone el exceso de querer saber- que lo empuja al análisis de las sensaciones, fundamento de su arte poética. Ahora bien, el análisis de las sensaciones provoca una primera separación o ruptura – entre sensación y consciencia –que va a condicionar y precipitar todas las otras. De este modo tendríamos el esquema general de lo trágico en Fernando Pessoa: pulsión absoluta del sentir, separación necesaria para alcanzar ese fin, desenvolvimiento de la acción (poética) que desemboca en su contrario – fracaso del sueño y de la poesía, tragedia de la vida de un poeta, que en nombre de la vida y para poder vivirla lo más intensamente y lo más completamente posible, se vería llevado por esa misma acción al “distanciamiento ilimitado”, a la derrota en la vida real. Ése es el esquema de *Tabaquería*. La separación primera entre la consciencia y la sensación, sin la cual no se puede construir la emoción poética expresiva, terminaría por abrir toda una serie de distancias que nunca podrán ser transpuestas: entre la consciencia y la vida, entre el sueño y lo real, entre el yo y sus máscaras, entre el yo y los otros.

He ahí el modelo de las interpretaciones de la obra de Pessoa que detectan en ella un núcleo trágico fundamental.

Ahora bien, este modelo deja algunos hechos por explicar dentro de la problemática de la heteronimia pessoana.

La primera dificultad que se nos presenta viene del “caso Caeiro”. Porque Caeiro, de un modo paradójico, sale del ámbito de la tragedia. En cuanto figura en que todas las contradicciones se hallan resueltas, aparece como la negación misma de la tragedia, probando que es posible que el hombre iguale a Dios; testimoniando que es en la finitud donde se realiza lo infinito, que no existe el destino porque no hay tiempo incontrolable para quien sabe ver la naturaleza y vivir de acuerdo a esa “ciencia del ver” en la que reside todo el secreto de la sabiduría de Caeiro.

¿Si no hay tragedia en Caeiro, de quien salen todos los heterónimos, cómo afirmar que toda la obra de Pessoa gira alrededor de un nudo trágico? Comparemos a Bernardo Soares con Caeiro al interior del complejo heteronímico. Si Caeiro es llamado “maestro”, Soares constituye una especie de padre de los heterónimos. Caeiro revela la doctrina (del ver y el sentir), Soares conoce los mecanismos de creación de todas las maneras de sentir, incluso de la de Caeiro. ¿Incluso de la de Caeiro? ¿Provendrá él también de una separación originaria entre la consciencia y la sensación, él quien no representa ninguna ruptura, ninguna falla, ninguna separación? ¿Entonces en qué sentido se lo llama “maestro”? ¿Será maestro de Bernardo Soares?

Si hay tragedia en Campos y no la hay en Caeiro y si la tragedia comienza con una separación, la cuestión de saber si Caeiro es maestro de Soares y de Campos o si es a partir de Soares que se engendran los heterónimos, adquiere una gran importancia para la comprensión de Fernando Pessoa: ¿qué es en ella primero y originario, la separación y el abandono de los dioses o la ausencia de tragedia que, a partir de Caeiro, degeneraría en el sentido trágico de Campos, en la consciencia de separación de Fernando Pessoa “mismo”, en la inminencia de la ruptura del tiempo en Reis?

Esa pregunta exige un examen más atento del “magisterio” de Caeiro. ¿Quién es Caeiro? Dentro de la constelación heteronímica representa el conjunto de todos los heterónimos realizados: Caeiro siente de todas las maneras, porque sabe ver cada cosa como una cosa diferente, absorbiendo por completo la consciencia en la sensación. En él no hay separación, vive en completa armonía con la naturaleza, lo que significa que es capaz de experimentar cada una de sus sensaciones sin que remita a otra y ésta a otra, en un movimiento interminable de insatisfacción que nunca se agota – movimiento que provoca la “enfermedad de los sentidos” de la que habla el poeta. Ahora bien, el encierro en sí misma de cada sensación implica su unión con la consciencia, produciendo una entidad de un tipo nuevo. El resultado no es la constitución de un todo cohesivo y homogéneo de sensaciones – consciencia, sino de una multiplicidad diversa, infinitamente fragmentada, en la cual cada sensación encierra su propio y entero sentido. ¿Cómo concebir la unidad de esa multiplicidad? Es tan difícil como comprender el Misterio sin misterio que le corresponde del lado de la Naturaleza, definida como “partes sin un todo”. La unidad de esa multiplicidad de sensaciones determina un nuevo sujeto. ¿Qué sujeto? ¿En qué sentido debe entenderse a Caeiro como la “heteronimia realizada”? Veamos: si Caeiro supone todo el proceso heteronímico acabado, él es lo que queda, una vez realizados todos los heterónimos, es decir, cuando el sujeto de la escritura atraviesa todos los devenires – otros y se disuelve en cuanto “yo”. Siendo el único heterónimo

sin subjetividad, “Caeiro” no es un sujeto. Con mayor exactitud, existen dos Caeiro, uno visible al nivel de la escritura, sujeto del enunciado, y otro, invisible, hacia quien reenvía constantemente el enunciado, los versos: El Caeiro – real- al sol, que sabe ver y sentir la Naturaleza que está en el origen de la enunciación. Él es el punto de fuga de todos los devenires otro del proceso heteronímico, sujeto - autor de todos los heterónimos, sujeto de la escritura de toda la obra de Pessoa.

Llegamos a una conclusión sorprendente y paradójica: el sujeto de la escritura tendría tan solo una existencia virtual como la de Caeiro – real. Pero hay que darse cuenta que no se intentó caracterizar la modalidad ontológica de existencia de ese sujeto: si se lo llama virtual, es apenas porque esa es la única manera que tiene la *escritura* de designarlo, manera puramente indirecta. ¿Por qué? Porque siendo sujeto de la escritura – poética, sujeto de toda la escritura heterónima – él está fuera de la escritura.

Pero si Caeiro real es el sujeto de la escritura que se esconde bajo cada uno de los heterónimos, ¿cuál es el lugar que ocupa Bernardo Soares, aparentemente sujeto del proceso de elaboración de las sensaciones que producirá a Campos, Reis, Caeiro y a él mismo, Soares? Bernardo Soares es un semi – heterónimo: “semi” quiere decir sin autonomía, porque sólo muestra la generación de los heterónimos; pero al mismo tiempo heterónimo autónomo, porque posee un estilo y un nombre. El heterónimo autónomo aparece por reduplicación de la consciencia en un movimiento de separación al que denominamos “escisiparidad en abismo”. Ahora bien, ésta implica un salto, una discontinuidad: es la reflexión de la consciencia (en el lenguaje) de la consciencia (de la sensación, en la experiencia vivida), que crea el heterónimo. En esta discontinuidad surge el sujeto de la escritura – porque es él quien, al surgir, provoca la discontinuidad. La separación que ésta define abre un espacio *vacío*: en el paso de la experiencia hacia la escritura el salto es abrupto, no admite mediaciones – ese espacio está fuera de la escritura y de la experiencia vivida. Es ahí donde se sitúa el Caeiro – real- sujeto- de – la – escritura que opera el corte de la escisiparidad haciendo nacer un heterónimo – y, por tanto Bernardo Soares.

Desde el punto de vista de la invención de la escritura, el verdadero sujeto creador del heterónimo Soares es, por tanto, Caeiro – real; desde el punto de vista de la manera de sentir traducida en un estilo, el autor – heterónimo es Bernardo Soares. Éste revela todas las maneras de sentir, manifiesta todos los estilos; aquel es el fundamento de todas las maneras de sentir (expresadas en un estilo), y de todos los estilos, el estilo de todos los estilos, situándose por necesidad en el límite máximo de la des subjetivación estilística, en la cuasi ausencia de estilo: lo que traduce la expresión de Caeiro: “escribo la prosa de mis versos”.

Es debido a ello que Caeiro – heterónimo – el del estilo del *Guardador de rebaños* – se presenta como un caso aparte, en relación próxima, si bien opuesta, con Soares. Éste, dado que nos revela el proceso de abstracción sufrido por la sensación en el trabajo poético, posee un estilo que es aún prosa. Aquel, porque nos muestra ese proceso acabado, no tiene un estilo propio, manifestando la abstracción y des subjetivación máximas de la singularidad sujeto - de - la – escritura heterónima – su estilo *ya casi no es poesía*.

Esta posición relativa (simétrica e inversa) de Caeiro y Soares, permite comprender mejor la cuestión de lo trágico en Fernando Pessoa.

Como vimos, no hay tragedia en Alberto Caeiro. Ahora bien, si Bernardo Soares se refiere unas pocas veces a la tragedia de su vida, es en un enunciado ejemplar que precisa su situación (que es, finalmente, la situación de los heterónimos): “la única tragedia es no podemos concebir trágicos”. Por esta vía, Soares no está lejos de Caeiro. No hay tragedia – pero ésa es su tragedia. ¿Qué quiere decir con ello el ayudante de contabilidad?

Citemos la frase en su contexto:

No tengo una idea de mí mismo; ni aquella que consiste en una falta de idea de mí mismo. Soy un nómada de la consciencia de mí. / Dispersarse a 1ª. Guarda los rebaños de mi riqueza íntima. / La única tragedia es no podemos concebir trágicos. Vi siempre nítidamente mi coexistencia con el mundo. Nunca sentí nítidamente mi falta de coexistir con él; por eso nunca fui normal.

Actuar es reposar.

Todos los problemas son insolubles. La esencia de que haya un problema es que no hay una solución. Pretender un hecho significa que no hay uno. Pensar es no saber existir (LD).

La sombra de Caeiro sobrevuela con entera nitidez sobre este texto, en el que se resume toda la “lógica” de lo trágico pessoano. La referencia a los rebaños dispersos y al pensamiento que no deja existir, señala de modo explícito hacia el autor del *Guardador de rebaños*. O sea: ser trágico es no ser como Caeiro (es lo que Campos expresa en otros términos en un poema dedicado a su maestro): éste aparece como una meta inalcanzable para los demás heterónimos. Pero, al mismo tiempo, esa meta indica el sentido en que debe entenderse la tragedia en los heterónimos y, en particular, en Bernardo Soares. Lo trágico proviene de que se “dispersan los rebaños”: ahora bien, sabemos que, para Caeiro, *el rebaño es mis pensamientos/y mis pensamientos son todas sensaciones*. (GR, IX). Eso trágico que consiste en no podemos concebir como trágicos, nosotros heterónimos (también nosotros hombres modernos), surge a partir de Caeiro, como una catástrofe ocurrida

en los pensamientos y en las sensaciones – en los pensamientos que se separan de las sensaciones. O sea, como un corte, una separación. La consecuencia formal de la catástrofe es no poder concebir una idea de mí mismo, ni siquiera de su falta. El texto se refiere aquí, indirectamente, a la tragedia griega en la que el héroe forma una idea de sí mismo y siente la falta de coexistir con el mundo. La tragedia griega nos permite sabernos trágicos, valorizando al héroe y a la condición humana vuelta contra la ley – paradójicamente es en la separación y el abandono que el hombre puede concebirse sublime. En Bernardo Soares no hay ni héroe ni enaltecimiento de la libertad, él mismo es una figura de anti héroe. ¿En dónde radica entonces su tragedia?

En el dispersarse los rebaños, en la catástrofe que dispersó y dividió los pensamientos y las sensaciones. El guardador de rebaños devino nómada de la consciencia de sí. ¿Qué significa ese nomadismo? Lo sabemos: el viaje de la consciencia a través de las sensaciones; el recorrido que describe cuando las analiza o cuando se apodera de las sensaciones ajenas para transformarlas y producir una máscara, un heterónimo. En Bernardo Soares ese nomadismo tiene un nombre: desasosiego.

El desasosiego es por tanto lo que produce la heteronimia. Es ese movimiento de desapego de todo y de inconstancia que disuelve el “yo” en los devenires – otros heteronímicos.

Pero aquí también, el caso Caeiro plantea una dificultad: el poeta pagano parece situarse fuera del ámbito del desasosiego. Es verdad que eso no prueba que no sea también producido por él: acontece simplemente que en los otros heterónimos, que lo reflejan sobre su experiencia vivida, el desasosiego es consciente. Por el contrario, en Caeiro, todo parece calmo, estático, inmóvil. Inmovilidad engañadora: Caeiro viaja en las sensaciones y, con un saber superior del arte de viajar, ¿no es él el “argonauta de las sensaciones verdaderas”?

Hay que admitir un cierto tipo de desasosiego en Caeiro que no está en los otros: un desasosiego sin angustia, sin tragedia, sin fisura, un puro movimiento de devenir.

Ahí reside la diferencia entre Caeiro, Campos, Soares y Reis: en Caeiro hay desasosiego sin separación, de tal modo que ésta aparece – en los otros heterónimos que se derivan de él por catástrofe del “dispersar de los rebaños” – como un posible efecto de aquel.

Por otro lado sabemos que, desde el punto de vista del proceso de la creación literaria, la “fisura” resulta de una construcción: la consciencia, desdoblándose y

reflejándose sobre la distancia que cavó entre ella misma y la sensación, construyó la “sensación de la separación”. En los heterónimos la separación se construye de tal manera que aparece fundando el desasosiego: la inconstancia, el desapego del mundo, se derivan de la separación entre la consciencia y las sensaciones. Como dice Bernardo Soares: “una de las tragedias de mi vida (...) es la de no poder sentir cualquier cosa naturalmente”. Tema permanente en Campos, en Fernando Pessoa ortónimo, en estado latente en Reis. En ellos, hay una tragedia de la separación del “yo” (construido también como figura poética), en la que participa el desasosiego. Campos viaja en las sensaciones, en el devenir otro: por eso perdió su personalidad, no es nadie. Al contrario Caeiro no es nadie porque viaja. La ausencia de personalidad de Caeiro no significa la tragedia de un “yo”, sino des subjetivación y singularización: Caeiro es totalmente él mismo porque no posee un “yo”.

Tiene que admitirse por tanto, que la tragedia de los heterónimos, en cuanto figuras de la separación, resulta de una construcción poética que sustancializa la separación, por lo cual el desasosiego se disuelve en un puro dinamismo de la consciencia. El acontecimiento trágico que instaura cada uno de los heterónimos – a excepción de Caeiro – proviene de esa sustancialización, de esa fijación que hace brotar el desasosiego de la separación. Pero, oponerse a Caeiro, en cuanto heterónimo, ¿no es también el resultado de una construcción? Sin duda, pero su caso prueba precisamente *lo contrario*, que la separación es construida, pues él mismo se construyó sin separación. Caeiro aparece por reflexión de la consciencia, no sobre una sensación de ruptura, sino *sobre una pura sensación de movimiento*, de nomadismo: movimiento fijado en una singularidad que viaja en situación de aparente inmovilidad. La consciencia del desasosiego se redobra sobre el movimiento desasosegado para producir una sensación de “movimiento en reposo” de un desasosiego no trágico.

Ahora podemos afirmar: 1. En el proceso de génesis de los heterónimos el desasosiego viene en primer lugar y sólo después la separación; 2. El desasosiego no se define por la separación sino que ésta se funda en el desasosiego; 3. Lo trágico surge cuando la separación se inserta en el desasosiego, elaborando la figura de un “yo” dividido.

Tal vez no parezca adecuado aplicar la noción de desasosiego a Alberto Caeiro: la idea de agitación, de sobresalto, incluso de inquietud que ella contiene no se adecua a la serenidad del maestro pagano. ¿Significará eso que Caeiro no está habitado por el movimiento? Recordemos que hay dos Caeiro, el heterónimo y el Caeiro real: éste tiene una experiencia de las sensaciones que no es visible – y que

implica movimiento, viaje, flujo de vida. Lo cual armoniza perfectamente con las características del sujeto de la escritura, singularidad siempre en devenir, “sujeto” del devenir – otro.

Por otro lado, si en Soares, en Campos, en Fernando Pessoa ortónimo, el desasosiego está ligado a la división del “yo”, a la insatisfacción permanente ante la vida, es porque se abrió un pozo insalvable entre la consciencia y las sensaciones. Ahora bien, como vimos, la separación no puede producir el desasosiego: ¿cómo crearía el reposo el movimiento, o la distancia estática la agitación sin que lo primero sea el movimiento?

Es que el desasosiego no es una inquietud o una angustia de la separación. No es un movimiento de oscilación entre dos polos, la consciencia y la sensación, el pensamiento y la vida, el ser y la nada. No proviene del insomnio, ni del tedio de Bernardo Soares, ni es causado por alguna contradicción, oposición o imposibilidad ontológicas. Por el contrario, es de él de donde nacen las antinomias, es su movimiento incesante de desapego el que crea la lucidez, la desilusión y la extrema clarividencia que abre un vacío ilimitado – cuando se dan ciertas condiciones para ello, es decir, cuando surge la separación. Creemos que es aquí donde reside la confusión habitual que hace del desasosiego el principio de lo trágico en Fernando Pessoa.

Permítaseme una larga cita de un texto del *Libro del desasosiego* que ilustra – hay muchas otras – el movimiento del desasosiego:

Hay un cansancio de la inteligencia abstracta y no hay un cansancio mayor. No pesa como el del cuerpo ni inquieta como el cansancio por emoción. Es un peso de la consciencia del mundo, un no poder respirar con el alma.

Entonces, como si el viento en ellas diese y fuesen nubes, todas las ideas en que hemos sentido la vida, todas las ambiciones y designios en que hemos puesto la esperanza en su continuación, se rasgan, se abren, se apartan vueltas ruinas de niebla, harapos de lo que no fue ni podrá ser. Y tras la derrota surge pura la soledad negra e implacable del cielo desierto y estrellado. El misterio de la vida nos duele y evapora de muchos modos. Unas veces cae sobre nosotros como un fantasma informe y el alma teme con el peor de los miedos – el de la encarnación monstruosa del no – ser. Otras veces está detrás nuestro, visible sólo si no volteamos a verlo y es la verdad toda en su horror profundísimo de desconocernos.

Pero este horror que hoy me anula es menos noble y más roedor. Es una voluntad de no querer tener pensamiento, un deseo de nunca haber sido nada, un desespero consciente de todas las células del cuerpo y el alma. Es el sentimiento súbito de estar enclaustrado en una célula infinita. ¿Hacia dónde pensar huir si sólo la celda es todo?

Y entonces me viene el deseo desbordante, absurdo, de una especie de satanismo anterior a Satán, de que un día – un día sin tiempo ni sustancia, se pueda hallar una fuga por fuera de Dios y el más profundo de nosotros deje, no sé cómo, de hacer parte del ser o del no-ser”.

Este texto describe a escala macroscópica – en las categorías existenciales y ontológicas y no a escala de las sensaciones –, el movimiento del desasosiego, diferenciándolo de la separación entre el pensamiento y la vida. Cuando, una vez agotadas “las ideas con que damos sentido a la vida”, se instala el horror de vivir e incluso haber vivido, de existir enclaustrado en una celda infinita, nace, en medio de este horror, el deseo de escapar “fuera de Dios”, más allá del ser y del no-ser. Este deseo de huir del enclaustramiento existencial y ontológico traduce el movimiento específico del desasosiego que recusa la fijación. ¿Qué es, entonces, el desasosiego? Es el propio movimiento de la vida, en su estado más originario, aún no pensado, no consumido por las categorías del pensamiento. Por eso ninguna categoría puede satisfacerlo – porque la vida es más rica, mayor de lo que todo el pensamiento puede pensar de ella. Por eso el desasosiego es insatisfacción permanente, por eso aparece el cansancio, el tedio, el horror de vivir: cuando, al querer pensar la vida con las categorías del pensamiento, éste se extenúa y cree agotar la vida.

Comprendemos ahora que el desasosiego habite profundamente al Caeiro real que vive la vida con el cuerpo y que se denomina un “animal humano”: cercano a los animales sin consciencia – y la vida, para Pessoa, es lo contrario de la consciencia – vive en una especie de consciencia inconsciente.

El desasosiego está del lado de acá del pensamiento – en un satanismo anterior a Satán, anterior a cualquier nombre o idea. Pero se abre por fuera de las antinomias, de las ideas, de los dioses, del ser y la nada. La insatisfacción del desasosiego devela la imposibilidad de pensar un fundamento último de la existencia, porque cuando se cree llegar a un último término, nos hace descubrir otro, más lejano y tan pensable y por ello tan injustificable como el primero. Ni dios, ni los dioses ni el ser ni el no-ser ni la existencia, ni la muerte, son puntos de apoyo últimos del espíritu que, animado por el movimiento de la vida, del desasosiego, hace que se revienten todas las categorías. El desasosiego abre hacia el *Misterio*, misterio de la vida, incomprensible, impensable, sólo expresable en el arte.

Resumiendo

1. El desasosiego es puro movimiento de la vida: cuando atraviesa las ideas, abriéndolas a un sin-fondo infinito, más allá de las categorías de la metafísica, deja patente que la solución de las antinomias no está en ningún fundamento último sino

tan sólo en el propio movimiento del desasosiego: es el caso de Caeiro. Pero esta abertura infinita, al negar toda creencia, todo apoyo estable en un suelo ontológico, puede también dejar visible apenas un paisaje devastado, un mundo vacío: ése es el caso de Bernardo Soares y de toda la melancolía de la poesía de Pessoa.

2. En cuanto movimiento de la vida, el desasosiego no tiene dirección, pero toma todas las direcciones posibles, sin otra finalidad que él mismo, en su libre “expresión”, como dice Pessoa. Si el pensamiento se inserta en él, si intenta imprimirle un vector determinado, surgen luego otros vectores contrarios que impiden que el primero se fije. Así, paradójicamente, el pensamiento exacerba al desasosiego.

Es posible ahora precisar en qué sentido se debe entender lo trágico en (o de) la heteronimia pessoana:

1. Se puede decir que el método de análisis de sensaciones – con la separación entre consciencia y sensación -, método de construcción de la emoción poética y, por tanto, de los heterónimos, es un método trágico. Gracias a él, dos hilos, antes separados, se atan y quedan atados en la separación: el de la sensación y el de la vida, el de la consciencia y el del lenguaje (de la literatura): el de la acción y el del sueño. El elemento soporte de la tragedia, la oposición trágica entre estos dos planos, se encuentra ya inscrito en el proceso de creación poética. Con todo, es esa misma lógica que engendra la separación, la que le impide fijarse y producir la tragedia: lógica de inclusiones y separaciones sin fin de la consciencia que agota las categorías, escapando siempre a un contenido (sentido) último. No hay ahí tragedia porque se trata de una lógica infinitamente abierta, en que la consciencia de la consciencia de la consciencia... descubre siempre nuevas sensaciones en el interior de las sensaciones ya definidas. Si decido parar cuando llego a la realidad vacía, puesta al desnudo por el análisis repetido de las sensaciones, y si digo que el Destino, representado (indirectamente) por el Dueño de la Tabaquería y por el Esteves sin metafísica, constituye la realidad última de mi existencia de soñador fracasado, me basta con redoblar la consciencia sobre esta consciencia para obtener una sensación de realidad plena: así es como termina *Tabaquería*, en una abertura poética interminable.

No hay algo trágico porque no hay catástrofe final, acontecimiento irremediable: al final está el abismo, el cual responde al Caos inicial. Citemos a Bernardo Soares:

...quien vive como yo no muere: se acaba, se marchita, se desvegeta. El lugar donde estuve permanece sin estar ahí, la calle por la que anduve se queda sin haberla visto, la casa en la que vivió es habitada por no él. Eso es todo y lo llamamos la nada; pero

ni esa tragedia de la negación, podemos representar con aplauso, pues ni lo cierto sabemos si es nada, vegetales de la verdad como de la vida, polvo que está tanto por dentro como por fuera de las vidrieras, nietos del Destino y descendientes de Dios que casó con la Noche Eterna cuando ella enviudó del Caos que nos procreó.

No hay ni sentido ni no sentido finales, ni duda ni certeza, ni ateísmo ni teísmo, agnosticismo, monoteísmo, politeísmo: Dios, los dioses, incluso el Destino, son construcciones poéticas – “los dioses son una función del estilo”, como dice Bernardo Soares. Pero, por esa misma razón, es también posible construir un trágico. Una escena trágica – de tipo barroco, como el *Trauerspiel* que Walter Benjamin analizó: lo trágico melancólico aparece así en el centro de Álvaro de campos y de Bernardo Soares. Escena trágica en la que se representa el drama del pensamiento en lucha con la vida, para conocerla, desvelar, y que la niega y se agota, fracaso del conocimiento y de la inteligencia, derrota de la consciencia. El *Fausto* de Fernando Pessoa no es sino la representación de esta tragedia.

2. Aún así, este trágico no puede constituir, de acuerdo con nuestra interpretación, el eje (causa y efecto a la vez) de la proliferación heteronímica. La figura extraordinariamente compleja de Caeiro está ahí para atestiguarlo. Y el desasosiego no es un sentimiento trágico o destructivo – no es el Destino: es, eso sí, el movimiento más fuerte de la vida. De tal manera que la tragedia – de tipo helénico – que se esboza en Álvaro de Campos y Soares es siempre recuperada por el juego sin fin de la lógica barroca – yendo incluso más allá, a la negación posible de toda la tragedia. Una vez más, si hay tragedia en Fernando Pessoa, no es la de la vida, es la tragedia del pensamiento ante la vida – que nos lleva incluso a no podernos concebir trágicos: ni esta categoría es pensable como última, porque nada es pensable como último, ni siquiera la nada. Todas las categorías del pensamiento se desestabilizan, se vuelven inconsistentes e inestables por el movimiento incesante del desasosiego.

Por todo ello, no existe un tiempo trágico en Fernando Pessoa – ni siquiera en Álvaro de Campos. El instante trágico, cuando en él aparece, no revela una verdad última, como en la tragedia griega, la verdad del destino y de la libertad, sino que puede sufrir un “giro”, disolviendo el no-sentido de la existencia en sentido pleno de la vida plena, máxima, pujante – movimiento característico de Álvaro de Campos en las grandes Odas y, en menor grado, de Bernardo Soares.

¿Cuál es el problema fundamental de Fernando Pessoa? ¿Qué busca incansablemente, en todos los heterónimos, con toda la fuerza de su sensibilidad y de su inteligencia? Transportar la vida hacia el pensamiento, testimoniando las capacidades de éste último de abrazar la vida. Fernando Pessoa pone en escena la tragedia de las categorías del pensamiento cuando ellas pretenden agotar la vida.

Esta es siempre más rica, más fuerte, más diversa – es preciso pues, dejar que irrigue el pensamiento. El desasosiego de Bernardo Soares no es más que el propio movimiento de la vida exasperado por la separación trágica del pensamiento – y exasperándolo constantemente, en su insatisfacción por no poder abrazarla.

Así, según las estrategias desplegadas para ajustar el pensamiento a la vida, el desasosiego toma destinos diferentes: trágico en Campos y Soares, estoico en Reis, melancólico en Fernando Pessoa ortónimo, sereno en Caeiro. Sólo el maestro pagano logró realizar aquella aspiración última del poeta, de la que hablaba Bernardo Soares: “volver literaria la receptividad de los sentidos”. Sólo él sabe pensar con los sentidos – él, el sujeto de la escritura, el invisible Caeiro-real -del lado de acá de toda la tragedia.

