

T A U L A

quaderns de pensament

homenatge a

Emilio

Lledó

núm. 31-32 / 1999

Universitat de les Illes Balears

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5105086615

Handwritten text, possibly a signature or name, located in the lower-left quadrant of the page. The text is faint and difficult to decipher, but appears to consist of several lines of cursive or semi-cursive script.

Taula

Quaderns de pensament

31-32

(gener-desembre 1999)

Homenatge a Emilio Lledó

Palma, 1999

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia



Taula. Quaderns de pensament, núm. 31-32 1999
Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Gabriel Amengual

Secretari de redacció: Bernat Riutort

Consell de redacció: Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Bartomeu Mulet, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Vermal.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)
Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 1999

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1999

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Terrassa Arts Gràfiques. C/ de Pere II, 13 baixos. 07007 Palma

INDICE

HOMENATGE A EMILIO LLEDÓ

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Presentación</i> | 7 |
| Gabriel Amengual | |
| <i>El alma humana</i> | 9 |
| Diego Sabiote | |

ESTUDIS

| | |
|---|-----|
| <i>El bien en la filosofía del derecho de Hegel</i> | 15 |
| Gabriel Amengual i Coll | |
| <i>Diferencias sexuales en el lenguaje</i> | 29 |
| Lucrecia Burges Cruz | |
| <i>La idea adorniana de "dominio de la naturaleza" y su repercusión en la estética</i> | 33 |
| Mateu Cabot | |
| <i>Vivir es interpretar. Aprender dialogando con el profesor Emilio Lledó</i> | 49 |
| Francesc Casadesús Bordoy | |
| <i>La idea de filosofía en Montaigne. Entorn a un fragment dels Assaigs</i> | 67 |
| Joan Lluís Llinàs Begon (UIB) | |
| <i>La belleza está piel adentro. Algunas paradojas existentes en las aproximaciones psicológicas y filosóficas al fenómeno del arte</i> | 79 |
| Gisèle Marty | |
| <i>La Il·lustració i el seu utilitarisme educatiu.</i> | |
| <i>La qüestió de les Ciències útils</i> | 89 |
| Bartomeu Mulet Trobat | |
| <i>Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad</i> | 95 |
| Joan Carles Rincón i Verdera | |
| <i>El deseo de filosofía como integridad del deseo</i> | 113 |
| Mariano Rodríguez González | |
| <i>Ética y ciencia. A vueltas con el Proyecto Genoma Humano</i> | 121 |
| Alberto Saoner y Camilo J. Cela Conde | |
| <i>El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th.W. Adorno</i> | 129 |
| José A. Zamora | |

| | |
|---|-----|
| RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS | 153 |
|---|-----|

PRESENTACION

Con este número de *Taula. Quaderns de Pensament*, dedicado al Profesor Emilio Lledó Íñigo, el Departamento de Filosofía de la Universidad de las Islas Baleares quiere rendir un acto de reconocimiento y homenaje a un ilustre profesor de filosofía y a uno de los que, en su día, más ayudó a la creación de este Departamento.

El Departamento de Filosofía de la UIB, como la mayoría de los que actualmente componen nuestra Universidad, nació como prolongación de los estudios de las universidades catalanas, en las que se habían formado los profesores que iniciaban la docencia en las islas. Este fué nuestro caso y nuestra relación con la Universidad de Barcelona estuvo siempre de algún modo personalizada en el entonces Catedrático de Historia de la Filosofía, por múltiples vínculos: institucionales, académicos y personales. De hecho la vinculación no puede caracterizarse sólo de procedencia, de nacimiento, sino más bien de incidencia, de inspiración, de aliento, de presencia con su magisterio impartido incluso en numerosas conferencias, de dirección de tesis doctorales y guía en la formación de los noveles profesores, etc.

Este es sin duda el primer y principal motivo de nuestro reconocimiento. Pero también nos mueve otro motivo de no menor peso. Emilio Lledó ha representado y representa en España un papel importante en la recuperación de la filosofía. En efecto, es una de las figuras que protagoniza el nuevo comienzo del cultivo de la filosofía, después de la ruptura, diseminación y exilio que significó la guerra civil con su consiguiente postguerra. Afincado de modo decisivo en la filosofía griega clásica, ha sabido leerla desde la actualidad, ejerciendo la correspondiente tarea hermenéutica y reflexionando sobre el mismo oficio de intérprete. De este modo E. Lledó ha sido un hermeneuta y un teórico de la hermenéutica; con todo, no cabe tomar estos términos como acotadores de su trabajo, ni en sentido temático ni en el sentido de posición. El lenguaje, la historia, la memoria, la hermenéutica, la subjetividad, la escritura, la ética son algunos algunos términos que indican ámbitos por los que ha ido discurriendo la vasta labor del Prof. Emilio Lledó. Si por una parte la obra de Lledó ha sido siempre de actualidad, por otra nunca se ha movido a los aires de la coyuntura.

No es este el momento de presentar la significación de la persona y obra de Emilio Lledó. Ocasión habrá cuando se celebre la investidura como “doctor honoris causa” de esta Universidad, que se le concedió a petición de nuestro Departamento de Filosofía. Quede aquí sencillamente constancia de nuestro reconocimiento y la dedicación en homenaje de este número de *Taula. Quaderns de Pensament*, con que el Departamento quiere agradecer su magisterio.

Gabriel Amengual i Coll

EL ALMA HUMANA

A Emilio Lledó en su 70 Cumpleaños

En Atenas, en Roma,
en Jerusalén,
y hasta en ciudades
menos señaladas y épocas
más tenebrosas y tempranas,
se pintaba, se escribía,
se representaba, se esculpía,
y el talismán,
que todos buscaban,
era el alma humana.

Reyes, nobles y plebeyos
en catedrales se encontraban
y, aunque a oscuras,
todos cabían,
y, en la sola presencia,
las bóvedas se encendían
con la mecha de la palabra,
y, al calor de ese rescoldo,
se pactaba hasta con el mismo cielo,
y el alma humana era el precio del rescate.

Se buscaba y se buscaba
y se encontraron nuevas huellas
por caminos pedregosos
y polvorientos de tierra y mar,
se buscaba en los recodos
de la luna y las estrellas,

en las cortezas de los árboles,
 en el vuelo de las alimañas,
 en los desnudos campanarios,
 en las veletas de las torres,
 en las cuerdas de los violines,
 y en las rosas,
 y aunque las cigüeñas volvían,
 siempre se iban
 dejando espacios libres
 para que se colgaran
 otras campanas y otros sonos
 y otras voces rojas y escarlatas
 prendieron hogueras incendiarias
 en plazas con bambalinas
 y barrios desnudos y descalzos,
 y la estrella, que no reside
 en parte alguna,
 iluminaba el sendero
 por donde habría de pasar,
 purificada,
 libre de harapos y despojos,
 el alma humana.

Aquellos que resistieron
 las llamaradas de fuego
 que caldean el alma
 en sus infinitas estancias,
 estigmatizados quedaron
 más allá del tiempo
 que borra toda huella.
 Así los que son y serán,
 estos fueron:
 Esquilo, Sófocles, Eurípides,
 los Libros Sagrados y sus Arquitectos,
 Sócrates, Platón, San Agustín,
 Descartes, Pascal, Kant,
 Kierkegaard, Freud, Marx,
 Mirón, Miguel Ángel, Rodin,
 San Juan de la Cruz, Shakespeare,
 Goethe, Hölderlin, Rilke,
 Vivaldi, Bach, Mozart,
 Haendel, Beethoven, Chopin,
 Rafael, El Greco, Rembrandt,
 Goya, Picasso, Miró,
 Andrés Ibáñez...
 y otros nombres y otros hombres
 que en días de frío y caverna

calentaron nuestros corazones de

Luz
Verdad
Bondad
Belleza
Sabiduría
Libertad
Justicia
Paz
Amor
Compasión
Gloria
y
Dignidad

¿Tan sólo son estas voces
pasajeras canciones
de sirena que vienen del mar
y el mar se lleva,
o son voces indelebles
que ni el invierno,
ni las tormentas, ni el mar,
ni el paso del tiempo
acabar podrán con ellas?

...

Después de tantos atardeceres
y un invierno tan largo y sombrío
de indiferencia y vejación,
el próximo milenio, mañana,
con la primavera en flor y el sol
y la luz del mediodía en los
labios y la cara, el alma humana.

Diego Sabiote

Taula
núm. 31-32, 1999

ESTUDIS

EL BIEN EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Gabriel Amengual i Coll
Universitat de les Illes Balears

RESUM: En la *Filosofía del Derecho* de Hegel la idea de bien ejerce una función propia importante: la unificación de los momentos abstractos del derecho (universal) y del bienestar (particular), como base y puerta que abre a los temas propiamente morales del deber (*Pflicht*) y de la conciencia moral (*Gewissen*), como paso y definición de la eticidad (*Sittlichkeit* § 142). Aquí se comentan los párrafos 128-132 de la *Filosofía del Derecho*, haciendo ver como en ellos Hegel integra elementos clásicos (de Platón y Aristóteles) y elementos modernos (especialmente kantianos).

ABSTRACT: In Hegel's *Philosophy of Right* the idea of good accomplishes an important function: the unification of the abstract moments of right (universal) and welfare (particular), as basis and access to the properly moral themes of duty (*Pflicht*) and conscience (*Gewissen*), as step and definition of ethical life (*Sittlichkeit*, § 142). Here there is a commentary about §§ 128-132 of the *Philosophy of Right*, outlining Hegel's integration of classical elements (Plato and Aristotle) with modern elements (specially kantian).

Las influencias de la filosofía griega clásica, especialmente de Platón y Aristóteles, sobre Hegel no hace falta enfatizarlas. Son de sobra conocidas las afirmaciones que hacen de Hegel un platónico, un aristotélico o más genéricamente un griego,¹ por mucho que en el planteamiento de Hegel la filosofía clásica represente solamente la primera de las dos premisas, a partir de las cuales construye (“concluye”) su filosofía, siendo la segunda la filosofía moderna, desde Descartes y Spinoza hasta Kant y Fichte.

La idea del bien es sin duda representativa de esta influencia. Prescindiendo de otras presencias más o menos implícitas o indirectas, la idea del bien aparece fundamentalmente en estos tres lugares:

¹ De entre la inmensa bibliografía sobre Hegel y los griegos cf. CHIEREGHIN, Franco, *Hegel e la metafisica classica*. Padua 1966; D'HONDT, Jacques (ed.), *Hegel et la pensée grecque*. Paris: PUF 1974; DÜSING, Klaus, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik*. Darmstadt: WBG 1983, esp. pp. 40-159; GADAMER, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra 1980 (esp. cap. I, aunque también el cap. III); HEIDEGGER, Martin, “Hegel und die Griechen”, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. FS f. H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübinga 1960, pp. 43-57; PEPERZAK, Adriaan Th., “Hegel's Philosophy of Right and Plato's *Politeia*”, in: ID., *Platonic transformations with and after Hegel, Heidegger and Levinas*. Boston: Rowman & Littlefield 1997, pp. 19-56. 235-241.

1) en la *Ciencia de la Lógica*, donde “la idea del bien” es puesta, junto a “la idea de lo verdadero”, como momento medio de la tercera y última sección dedicada a “la idea”, la cual se articula en los tres capítulos titulados “la vida”, “la idea del conocer” y “la idea absoluta”. Aquí “la idea del bien” (juntamente con “la idea de lo verdadero”) pertenece a “la idea del conocer” y constituye el nivel que da acceso a “la idea absoluta”, al “puro concepto que se comprende a sí mismo”.² En la “Lógica” de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817 el bien continúa siendo tematizado en relación al conocer, en el capítulo sobre “la idea” y en su segundo apartado dedicado al “Conocer”.³

2) En la *Filosofía del Derecho* de 1820, donde “el bien” aparece especialmente en la segunda parte, “Moralidad”, en relación con el deber y la conciencia moral.

3) En la “Lógica” de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1827 y 1830, donde -siempre dentro del “conocer”- el concepto de bien viene a ser sustituido por el de “querer”.⁴

Estos lugares y los contextos ya dan a entender que Hegel con la idea del bien -y no sin intención- se sitúa en el surco de una tradición más que bimilenaria, pero a la vez con el intento de asumir el planteamiento moderno de la subjetividad, del querer y del deber, propiamente modernos, y, por tanto, con la intención de implantar el tema clásico del bien dentro del planteamiento moderno de la subjetividad, teniendo en cuenta además que, en este caso, dicha transposición era de fácil realización, dado que ya clásicamente el bien era entendido como “aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (EN 1094a 2-3) y, en último término el fin que queremos por sí mismo (EN 1094a 19),⁵ según la formulación aristotélica, en realidad coincidente con la platónica, cuando define el bien como “esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma”,⁶ es decir, llevaba ya implícita la relación a la voluntad.

El presente escrito se va a limitar exclusivamente a tratar el segundo lugar de aparición del bien en la obra hegeliana: la *Filosofía del Derecho* de 1820 intentando un comentario de los parágrafos 128-132, para concluir con unas consideraciones acerca de la función que la idea del bien ejerce en el conjunto de la Filosofía del Derecho.

² HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. Georg Lasson. 2 vols. Hamburgo: Meiner 1971, vol. II, pp. 477s.

³ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg 1817) §§ 179-182, in: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann 1968, vol. VI, pp. 140s.

⁴ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830, 3ª ed.), hrsg. v. Friedhelm Nicolín y Otto Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1969, §§ 233-235, pp. 192s. Vers. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza 1997, pp. 294s.

⁵ ARISTOTELES, *Ética nicomáquea*, in: ID., *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Introducción de Emilio Lledó. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos 1985, pp. 129. 130. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y trad. cast. de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1970, p. 1.

⁶ PLATÓN, *República*, 505e. Trad. cast. de Conrado Eggers Lan: *Diálogos*, vol. IV. Madrid: Gredos 1988, p. 328. *La República*. Edición bilingüe, trad. y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. 3 vols. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1969, vol. II, p. 211.

1. Paso del bienestar al bien (§ 128)⁷

El concepto de bien en la Filosofía del Derecho es introducido desde consideraciones previas acerca del bienestar.⁸

El hecho mismo que, tratando del bienestar y su relación con el derecho, debamos hablar del “derecho de emergencia” (*Notrecht*) (§ 127) “revela tanto la finitud y con ella la contingencia del derecho como la del bienestar” (§ 128); muestra que, en el punto o momento en que nos encontramos, uno y otro no forman un todo; muestra que no se autoimplican mutuamente, sino que se limitan, y, por ello mismo, tanto el derecho como el bienestar tienen una existencia casual, no la necesaria que proviene de su concepto. En concreto esta falta de mediación entre ambos significa que la universalidad, representada por el derecho, no está mediada con la particularidad, representada por el bienestar; por tanto, ambos son todavía abstractos, finitos, casuales, unilaterales: muestra que el derecho “no es al mismo tiempo la existencia de la persona particular”, puesto que ésta en su necesidad o emergencia debe ir contra derecho, y, a su vez, “la voluntad particular [está] separada de la universalidad del derecho” (§ 128).

Con ello se muestra la precariedad de lo conseguido hasta ahora acerca del “concepto de derecho y su realización” (§ 1), puesto que el derecho abstracto y el bienestar son los dos términos que abarcan el camino hasta ahora recorrido. El derecho abstracto hace referencia claramente a la primera parte de la Filosofía del Derecho, que lleva como título “El Derecho Abstracto”, y el bienestar representa la cima alcanzada hasta ahora en la “Moralidad”, puesto que es el derecho de la voluntad subjetiva no sólo en su sentido formal, según el cual “la voluntad es y reconoce sólo lo que es suyo, es decir aquello en lo que ella existe como algo subjetivo” (§ 107, cfr. §§ 117, 120), sino que además tiene el derecho “de encontrar su satisfacción en la acción” (§ 121, cfr. § 123).

Ahora bien, esta contraposición entre Derecho y Bienestar no concuerda con el concepto de ambos, puesto que el inicio de la Moralidad viene dado precisamente por el hecho de que la voluntad se libera de su particularidad y quiere lo universal como tal (§ 103) y, por tanto, “el derecho ya ha determinado (§ 106) su existencia en la voluntad particular” (§ 128), es decir, el derecho ya se ha dado existencia en la voluntad particular, alcanzando de esta manera “un plano más elevado para la libertad” (§ 106) que el abstracto de la persona, y, a su vez, “la subjetividad en su particularidad [...] es ella misma la existencia de la libertad (§ 127)” (§ 128), como ha demostrado el hecho de que la vida sea primero que el derecho de propiedad, puesto que ella representa la totalidad del dere-

⁷ Las obras de Hegel se van a citar según esta edición *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp 1970. Las citas de la *Filosofía del derecho* se hacen en el texto mismo poniendo entre paréntesis § y el número del párrafo. En caso de citar otras obras de Hegel o de querer precisar más el lugar, se añade el número de página, en cuyo caso se señala esta edición de obras de Hegel con la sigla TWH, el número romano para el volumen y arábigo para la página. Recordemos que la *Filosofía del derecho* se encuentra en el vol. VII *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vers. cast. de Juan Luis Vermal: *Principios de la Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana 1975.

La *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von Georg Lasson. 2 vols. Hamburgo: Meiner 1971, se cita con la sigla WL.

⁸ Sobre el concepto de bienestar en la misma *Filosofía del Derecho* de Hegel cf. Gabriel AMENGUAL, “Voluntad natural y voluntad moral en el capítulo ‘Moralidad’ de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel”, in: *Historia, lenguaje, sociedad*. Homenaje a Emilio Lledó. Ed. al cuidado de M. Cruz, M.A. Granada y A. Papiol. Barcelona: Crítica 1989, pp. 281-294.

cho frente a un derecho particular, con lo que la subjetividad se muestra en su valor universal. Esta validez universal de la subjetividad particular no es algo absolutamente nuevo, ya que en cierta manera representa el mismo inicio y principio (“el concepto y el fundamento [...] del derecho abstracto”, § 36) del derecho en general, constituido por el concepto de persona, consistente en la afirmación de la universalidad de la persona, que se expresa en el juicio “este individuo tiene validez universal” (cfr. § 35).⁹ Lo que ahora se añade con el reconocimiento de esta universalidad de la subjetividad a la ya reconocida en la persona, es que la universalidad de la persona es puramente formal, mientras que la universalidad que ahora se reconoce a la subjetividad particular incluye ya un contenido: el bienestar; mientras entonces, en la persona, se prescindía de su subjetividad y particularidad (cfr. § 37).

Esta contraposición entre Derecho y Bienestar no sólo no concuerda con el concepto de ambos, sino que ellos mismos delatan y acusan dicha incoherencia; se trata de una “unilateralidad e idealidad” “puestas, tal como ya estaba determinado en ellas mismas en su concepto” (§ 128). Se trata, por tanto, de una unilateralidad que no pasa desapercibida, que no está simplemente ahí, que no es solamente dada, sino puesta, constituida, conocida y reconocida, pensada como tal, por su mismo concepto. Ello ya indica que ellos mismos se remiten, por su propio concepto, uno al otro.

De esta manera “la casualidad del derecho y del bienestar” manifiesta la “unilateralidad” del derecho y de la subjetividad (§ 128).¹⁰ De todos modos se trata de una unilateralidad que germinalmente apunta a su superación, puesto que es a su vez “idealidad”, lleva en sí misma la referencia a su completud y ha empezado incluso el camino hacia ella, tal como indicamos al señalar que dicha contraposición no concuerda con su concepto y que dicha unilateralidad e idealidad son puestas.

Esta separación, que nos encontramos aquí entre derecho y bienestar, la podemos comparar con aquella con que terminaba el Derecho Abstracto, entre voluntad particular y voluntad general, que el delito había puesto de manifiesto, y que se reconciliaba con la “voluntad que, en cuanto voluntad subjetiva particular, quiere lo universal como tal” (§ 103). Entonces se trataba no sólo de una separación, sino de una contraposición neta; ahora, en cambio, cada uno de los extremos lleva ya en sí la determinación del otro, dice relación al otro. En efecto, la universalidad del derecho tiene su existencia en la voluntad subjetiva particular, “ya ha determinado su existencia como voluntad particular” (§ 128); se trata de una universalidad que va a la particularidad, en último término es la universalidad del reconocimiento de los individuos particulares. Y, por otra parte, se trata de una particularidad que contiene en ella la dimensión universal, y no sólo de modo formal, sino también por el contenido de su volición y acción. Aquí, por tanto, no se da la mera contraposición, sino que estamos ante dos conceptos o momentos que de suyo son ya síntesis germinales, según su concepto. Estas dos síntesis, recordando la terminología del joven Hegel, prestada de Schelling, podrían ser denominadas como síntesis objetiva-universal de objeto-sujeto y síntesis subjetiva-particular de objeto-sujeto.

⁹ Sobre el concepto de persona cfr. Gabriel AMENGUAL, “El concepto de persona en la Filosofía del Derecho de Hegel”, in: *Escritos de Filosofía*, núm. 25-26, año XIII (Buenos Aires 1994) pp. 43-73.

¹⁰ Dada la correspondencia que establece Hegel entre Derecho y Bienestar por una parte, y derecho y subjetividad por otra, es claro que la subjetividad es la que obra en la búsqueda del bienestar.

La integración de ambos momentos, derecho y bienestar o subjetividad, dentro de la Moralidad no consigue una identidad total; en este sentido es impropio hablar de síntesis, puesto que no se trata todavía propiamente de una síntesis consumada o de una identidad; propiamente se trata de relación (*Verhältnis*, que es la categoría que define el estatuto lógico de la Moralidad, cfr. § 108). Por ello, en el punto de vista moral no se dará una síntesis, sino una doble integración o superación de ambos momentos como unilaterales: objetivo-universal, el uno, y subjetivo, el otro. Así el derecho, como “concepto universal de la voluntad” (TWH VII 242 ms),¹¹ se convierte en el *bien*, “en cuanto universalidad cumplida y determinada en y por sí”; es el aspecto o momento objetivo-universal, pero que dice relación esencial a la voluntad subjetiva. La subjetividad, particularidad que incluye la totalidad, que dice referencia al derecho, porque sin ella recaeríamos en la total carencia de derecho, “la particularidad - vida” (TWH VII 242 ms) se convierte en la *conciencia moral* (*Gewissen*), “en cuanto subjetividad infinita que sabe en su propia interioridad y en ella determina el contenido” (§ 128).¹²

2. La idea del Bien (§ 129)

La primera sección de la “Moralidad” (“El propósito y la responsabilidad”) trató del derecho de la voluntad subjetiva a ser responsable solamente de aquello que ella sabe y quiere, de lo suyo; a este tema de la primera sección se le puede añadir los dos primeros párrafos de la segunda sección sobre la intención, en cuanto que sigue y completa el tema anterior (§§ 119-120), considerando lo conocido y sabido (lo pretendido: propuesto o intenido) por la voluntad en su universalidad, según su concepto, con lo que se viene a formular un deber de la voluntad: “el derecho de la objetividad de la acción” (§ 120). Con todo ello se ha venido a describir las condiciones de posibilidad de la acción moral: que sea acción humana, es decir, conocida y querida, consciente y libre. La segunda sección, titulada “La intención y el bienestar”, encató el tema del contenido de la acción, empezando de manera muy congruente con el tema del derecho del sujeto o de la voluntad subjetiva particular a “encontrar su satisfacción en la acción” (§ 121), es decir, a perseguir con ella su bienestar (§ 123). Si el comienzo fue perfectamente anti-kantiano, consideraciones posteriores le reconcilian con Kant: el bienestar no puede ser sin el derecho, lo cual significa que no puede ser cualquier bienestar, sino que ha de conciliarse con la universalidad del derecho. Esta cuestión de la conciliación entre derecho y bienestar es lo que nos lleva a esta tercera sección, que precisamente lleva por título: “El bien y la conciencia”. “La idea de bien [...] recibe aquí la función de superar la oposición entre legalidad y moralidad [...]. Según las explicaciones de Hegel, para ello se

¹¹ Con la sigla ms señalamos las notas manuscritas de Hegel en su ejemplar de la *Filosofía del Derecho*.

¹² Sobre esta división en la *Propedéutica* de Nuremberg (1808) (TWH IV § 189, p. 61). (Vers. cast. de la *Propedéutica* de 1810 de Laura Mues de Schrenk: *Propedéutica filosófica: Teoría del derecho, de la moral y de la religión* (1810), Univ. Nac. Autónoma de México, México 1984; y de Jorge Navarro Pérez, Gabriel Buíquez Oliver, Juan Mateo Marquina y Rafael Rodríguez Manzaneque: *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, Univ. de Murcia, Murcia 1993). Cfr. JERMANN, Christoph, “Die Moralität”, in: ID. (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 101-144, ref. p. 138.

requiere que los individuos intenten realizar su justificada aspiración de bienestar y felicidad solamente teniendo en cuenta el bienestar universal”.¹³

El paso de la segunda a la tercera sección se da por el puente de la diferencia entre el bienestar y el bien. Para establecerla se puede recordar la formulación que de ella hizo Kant en el segundo capítulo de la “Analítica” de la *Crítica de la razón práctica*, ya que lo que aquí se trata, discurre sobre dicho trasfondo. “Los únicos objetos de una razón práctica son, pues, los del bien y del mal”.¹⁴ Si Kant exige una conformidad del bienestar con el bien, precisamente dada la diferente naturaleza lógica -particular y universal, la posición aristotélica presenta ambos conceptos sin una total separación, sino en continuidad. En efecto, para Aristóteles “lo bueno y lo malo no se distinguen de lo agradable y lo doloroso más que a causa de una información más amplia y una medida más exacta”,¹⁵ según su mayor grado de racionalidad y esencialidad, dicho en términos hegelianos.

Esta sección se abre con un párrafo estructural¹⁶ (§ 129) sobre el bien, con un aire fuertemente clasicista. Ciertamente en el § 128 se ha señalado el paso del bienestar al bien, pero lo que ahora se afirma del bien no es una deducción de lo anterior sino la irrupción de otro discurso, una especie de discurso del “nosotros” (tomando de nuevo este concepto de la *Fenomenología del espíritu*) que anticipa un concepto que propiamente pertenece a la Eticidad (especialmente el § 129).

Si esto es así, ya en medio de la exposición de la Moralidad Hegel está sentando los principios de la Eticidad. La moral, como derecho de la voluntad subjetiva, supera la separación entre derecho y bienestar (en cuyo trasfondo podemos entrever moralidad y legalidad) por medio de la idea de bien, porque ambos aspectos son formales, unilaterales y particulares (en su sentido más etimológico: son partes del todo que es el bien, cfr. § 130): 1º. el derecho es abstracto, y 2º. la moral es subjetiva. Ciertamente que el desarrollo posterior será el intento de llevar a cabo esta superación. En este sentido puede decirse que la Moralidad no ha terminado su desarrollo, no ha encontrado su cumplimiento, y, por tanto, es natural que no alcance su propia meta. A ello va dedicada esta tercera parte, dedicada precisamente a los temas básicos de la moral: el bien, el deber, la conciencia. Este recurso al otro discurso, al discurso epistémico sobre el bien, parece ser ya una anticipación de la Eticidad y el anuncio de la insuficiencia de la Moralidad, puesto que ésta no supera su radical subjetividad y particularidad, que es su propio enfoque: punto de partida y planteamiento del tema, su punto de vista.

La importancia de la introducción del discurso sobre el bien¹⁷ nos da cuenta de que

¹³ ILTING, Karl-Heinz, “La estructura de la filosofía del derecho de Hegel”, in: G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel*, Madrid 1989, pp. 67-92, ref. p. 80.

¹⁴ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 101, in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, vol. VI, Darmstadt 1975, p. 174. (Vers. cast. de E. Miñana y M. García Morente: *Crítica de la razón práctica*, Madrid 1975, p. 88). Sobre el concepto de bien en Kant cf. Klaus DÜSING, “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”, in: *Kant-Studien* 62 (1971) 5-42.

¹⁵ MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires 1979, p. 186.

¹⁶ En el sentido que J.-P. Labarrière denomina estructurales aquellos párrafos de la *Fenomenología del espíritu* que explican el curso de la conciencia, definiendo conceptos. LABARRIERE, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie der l'esprit de Hegel*, Paris 1968.

¹⁷ ILTING, “La estructura...”, p. 79: “La concordancia de Hegel con Platón y Aristóteles no se limita al pensamiento fundamental de la filosofía política [...] y a la construcción de la doctrina del Estado que de ahí

aquí se hace presente el eje de toda la Filosofía del Derecho y concede valor especial al final del capítulo segundo de la Moralidad, comparable con el final del Derecho Abstracto, y este inicio del capítulo tercero es casi comparable con el inicio de una nueva parte. En este sentido el inicio de esta sección (§ 129) se puede considerar como un pilar del que sale el arbotante que sostiene toda la Filosofía del Derecho, cuyos otros pilares son el inicio de la Eticidad (§ 142) y el inicio de la exposición del Estado (§ 258), siendo el bien el tema de cada uno de estos puntos. Si habría que buscar un pilar anterior al § 129, éste sería el concepto de persona (§ 35), “concepto y fundamento del derecho” (§ 36). El § 142, con el que se abre la Eticidad, trata de nuevo sobre el bien como definición de la Eticidad: “La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente [...]. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia” (§ 142). En el § 258, que a su vez abre la exposición del Estado, que ha empezado en el § 257, no sale expresamente el término bien, pero sí el concepto, puesto que el Estado es presentado como “el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo” (§ 258), que son los términos que precisamente definen el bien en el § 129: “Es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo”.

Este párrafo (§ 129) introduce la idea de bien de modo muy rotundo y enfático: “El Bien es la idea”. Esta definición tiene un fuerte eco platónico, puesto que el singular (“la idea”) hace pensar en el bien como la idea primera. De hecho Platón define el bien como “esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma”.¹⁸ Como idea suprema, el bien recapitula en sí el doble principio: 1º. el ontológico: el bien es lo que hace que una cosa sea buena, y 2º. el psicológico-ético: el bien es lo que el alma busca siempre y en toda acción. En el sentido de fin último coincide el pensamiento aristotélico: “el bien es aquello a que todas las cosas tienden”,¹⁹ o el fin último de nuestros actos que queremos por sí mismo.²⁰

Aunque en términos tan generales coincidan Platón y Aristóteles, en la misma concepción del bien se hacen patentes las diferencias de sus filosofías, que conviene considerar aquí para mejor entender la posición de Hegel. Para Platón la intelección del *eidos* del bien constituye la fuente del ser y del valor de todo lo que es la condición del obrar recto. El bien es autosuficiente y absoluto, más allá de la sustancia (“*epekeinas tes ousias*”), pero no por ello hace vano el obrar humano, sino que más bien lo impulsa a una perenne perfectibilidad, porque, respecto de este siempre ser más allá, propio de la idea del bien, el sujeto moral es impulsado a encontrar formas siempre diversas y más adecuadas de *homoiosis*, aunque consciente del hecho de que incluso las mejores adecuaciones no hacen más que confirmar la distancia infinita que siempre lo separa de lo que constituye la fuente del valor. Los riesgos de una concreta impracticabilidad del

resulta. También los conceptos fundamentales y los esquemas de interpretación de su doctrina del Estado están tomados de la filosofía platónica y aristotélica”, tal como aparece en los momentos decisivos en construcción de la Filosofía del Derecho.

¹⁸ PLATÓN, *República*, 505e. Trad. cast. de Conrado Eggers Lan: *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid 1988, p. 328. *La República*. Edición bilingüe, trad. y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, 3 vols., Madrid 1969, vol. II, p. 211.

¹⁹ ARISTÓTELES, EN 1094a, *Ética nicomáquea*, in: ID., *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Ed. cit. p. 129. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe cit., p. 1.

²⁰ EN 1094a 19, *ibid*.

bien, tal como los ve presentes en la doctrina platónica de las ideas, constituyen la base de la crítica aristotélica, crítica originada también de la necesidad de subrayar como la individualidad concreta y determinada del hombre es el lugar y la ocasión en que tanto el ser como el bien se reflejan en la multiplicidad de sus significados,²¹ cobrando así nuevos acentos tanto su sentido de ser como el de deber-ser. Hegel se inscribe claramente dentro de esta posición aristotélica, superando el *horismós* absoluto que separa el mundo de las ideas del de la realidad, entendiendo por idea de bien la unión de ambos mundos, unión del concepto de voluntad y la voluntad particular. Se trata de una idea de bien que no es en ella misma y por sí misma, sino que se realiza en y mediante las voluntades particulares. Con ello volvemos -desde este rodeo por su origen clásico- a la concepción hegeliana de bien.

Tanto si se toma la noción general de idea, tal como la desarrolla la *Ciencia de la Lógica*, como si se toma tal como se anuncia en el primer párrafo de la Filosofía del Derecho, la idea indica la unidad del todo: unidad de objetividad y subjetividad, de lo verdadero y de lo bueno, de concepto y realización (§ 1).²² También en este § 129 se toma la idea en sentido de unidad, pero pensada de modo más concreto para el momento en que nos encontramos; en este caso se trata de la “unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular” (§ 129), que es precisamente el tema propio y específico de la Filosofía del Derecho y la meta que se pretende alcanzar en este desarrollo. De hecho el párrafo concluye como si efectivamente se hubiera alcanzado la realización de la idea de eticidad, el concepto de Estado: “El bien es [...] la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo” (§ 129). De hecho el parecido con afirmaciones de § 258 es grande. En este sentido no hay duda de que este párrafo es una anticipación. Dado que la idea de bien unifica lo subjetivo y lo objetivo, la idea de bien es a la vez el fundamento de la eticidad. “La idea de la eticidad [...] no es, por tanto, más que aquella idea de bien que también en la teoría de Platón es el fundamento de la idea de Estado, pero ahora ya no pensada como ‘idea aún abstracta’, sino como el ‘bien viviente’, y por tanto como principio organizativo de una comunidad real de hombres”.²³

Pero contiene también una mirada retrospectiva, en cuanto se afirma que en la idea del bien convergen y se unifican todas las determinaciones surgidas hasta el presente: en la unidad (del concepto de la voluntad y de la voluntad particular) que es el bien se encuentran anulados (*aufgehoben*) en su independencia el derecho abstracto, el bienestar y la subjetividad del saber y la casualidad de la existencia exterior; pero, por ello, se encuentran a su vez contenidos y mantenidos en dicha unidad de la idea del bien según su esencia. El bien es ya ahora, por tanto, la recopilación y unificación de los momentos surgidos, unificación según el concepto, en el que los momentos pierden la independencia, que era el signo de su unilateralidad.

²¹ MENEGONI, Francesca, “L’idea del bene nella *Scienza della logica hegeliana*”, in: *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di Enrico BERTI, Genova 1988, pp. 201-209, ref. p. 202; cfr. GADAMER, Hans-Georg, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978; HOGEMANN, Friedrich, “Die ‘Idee des Guten’ in Hegels ‘Wissenschaft der Logik’”, in: *Hegel-Studien* 29 (1994) 79-102.

²² Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. Georg Lasson. 2 vols. Hamburgo: Meiner 1971, vol. II. Aunque “la idea del bien” sea en la WL II 477s solamente un aspecto de la idea absoluta, la que representa la parte práctica, frente a “la idea de lo verdadero” (WL II 439ss).

²³ ILTING, “Estructura”, o.c., p. 81.

La única indicación de que la idea del bien, que irrumpe de este modo en la Moralidad, es aún abstracta, no mediada ni concretada, que no ha configurado todavía un mundo, la encontramos, además de en el hecho de la ausencia de otras determinaciones, en la comparación con los párrafos § 142 (donde el bien es calificado de “vivo”, que “integra [...] la caracterización aristotélica de la realidad suprema”²⁴ y que designa la “idea de libertad [...], el concepto de libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autonciencia”, § 142) y § 258, y las notas manuscritas a este párrafo 129: “Idea del bien, primeramente subjetivo o formal. - El bien es lo objetivo (o más bien que ha de ser objetivo)” (TWH VII 243 ms).²⁵

3. *El Bien, unidad de derecho y bienestar* (§ 130)

Este párrafo 130 está destinado a afirmar que la idea de bien supera la contraposición entre derecho y bienestar, que se expuso en §§ 126-127, pero, como no parece plausible de que se trate de una repetición, habrá que rastrear qué intención más profunda le anima, con qué intención estructural o de principio se reformula algo que materialmente ya ha sido afirmado.

En cierto modo no hace más que sacar conclusiones de lo afirmado en los §§ 128 y 129. En efecto, el punto de partida es la tesis expuesta en el § 129, según la cual el bienestar, pensado independientemente (como decía el § 129) o “como existencia de la voluntad particular singular” (como afirma este § 130), “no tiene ninguna validez para sí” (§ 130); tiene, en cambio plena validez “en esta idea” del bien, es decir, “como bienestar universal” (§ 130).

Pero, ¿en qué consiste esta universalidad del bienestar, que se deriva de la idea del bien y se encuentra en ella? No se trata simplemente del bienestar particular que no se cierra particularísticamente, sino que incluye el bienestar de otros particulares, de otros, de muchos, de todos, tal como se afirmó en la sección anterior (cfr. § 125). No se trata de una pura extensión del bienestar, que de por sí es particular, a otros particulares, aunque así se alcance una cierta universalidad. Es decir, no se trata de una universalidad cuantitativa, de número o estadística, sino cualitativa o esencial: “solamente como bienestar universal y esencialmente como universal en sí, es decir, según la libertad” (§ 130). Se trata, por tanto, de una universalidad no casual, sino según su concepto, según la libertad, algo que no se otorga desde fuera, sino que surge necesariamente de uno mismo por sí mismo. Este aspecto esencial del bienestar que implica que deba ser “según la libertad”, fue ya el argumento por el cual se expuso que el bienestar no puede ser sin el derecho (cfr. § 126).

²⁴ PEPPERZAK, Adriaan Th., “Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der ‘Grundlinien der Philosophie des Rechts’ §§ 142-156”, in: *Hegel-Studien* 17 (1982) 97-117, ref. p. 98. Según Peperzak (ibid.) la designación de “la suprema realidad efectiva de la libertad” como “el bien vivo” es una alusión de la idea platónica de bien y un decantamiento del abstracto ideal moral kantiano. “Con el adjetivo ‘vivo’ [Hegel] integra a la vez la caracterización aristotélica de la realidad suprema, que es tanto la ‘base que es en y por sí’ como el último ‘fin que lo mueve todo’”, por tanto, *arjé* y *telos*.

²⁵ En § 131 se insistirá *expressis verbis* en que “el bien es aún esta *idea abstracta* del bien”, y por ello “la voluntad subjetiva no ha sido todavía integrada y puesta en concordancia con él”.

Respecto del derecho solamente se afirma que lo mismo vale a la inversa: “el derecho no es el bien sin el bienestar” (§ 130).

En esta comprensión de la universalidad según el concepto radica toda la argumentación de este párrafo. En efecto, desde esta pertenencia conceptual de la universalidad al bienestar, que se obtiene desde la idea de bien, se comprende lo que de otra manera no sería más que la conjunción de dos cosas extrañas una a la otra: me refiero a la afirmación de que el bienestar y el derecho se pertenecen mutuamente: “El bienestar no es un bien sin el derecho. Igualmente el derecho no es el bien sin el bienestar” (§ 130). El argumento que subyace a esta afirmación es que la idea de bien es la “unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular” (§ 129). En efecto, lo que subyace a esta afirmación es el siguiente razonamiento: si el bienestar ha de ser realización de la libertad de individuos racionales, al menos ha de presuponer la universalidad de la persona, es decir, el derecho; por eso, a fin de que el bienestar sea humano, racional, ha de incluir el derecho, ha de ser según derecho, el cual universaliza el bienestar, convirtiendo en derecho (existencia de libertad, universalidad) lo que de otro modo podría no ser más que un capricho de una voluntad particular. Pero, no es sólo el bienestar que necesita del derecho, también éste necesita de aquél; en efecto, “el derecho no es el bien sin el bienestar” (§ 130), puesto que la universalidad no es algo que vaya independientemente y por encima de las cabezas de los individuos particulares: el universal se realiza en y por medio de los particulares, y, por tanto, la universalidad del bien se ha de particularizar en bienestar de particulares.

En definitiva, el bien es la idea suprema, de la que derivan el bienestar y el derecho; es la idea que muestra que tanto uno como el otro no es lo que es sin el otro; en este sentido la idea del bien es el punto de referencia que unifica ambos aspectos, el punto de “indiferencia”.

Una vez más se pone aquí de manifiesto un aspecto del discurso hegeliano: avanza hacia el despliegue del concepto de libertad y su realización, pero al mismo tiempo avanza hacia el fundamento: el fin cumplido (el bien) es a la vez el fundamento de las partes (el derecho y el bienestar).

Con la prueba de que el bien unifica derecho y bienestar se define la posición del bien en la Filosofía del Derecho: “el bien [...] tiene el derecho absoluto frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar” (§ 130), puesto que, como ya se dijo en § 129, en la idea de bien éstos han perdido su independencia y unilateralidad. Pero, sobre todo con la prueba de la unificación de derecho y bienestar se traza la relación entre el bien y la voluntad particular (tema fundamental en el próximo párrafo). En efecto, para probar que el bien tiene el derecho absoluto frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar, Hegel argumenta desde la relación del bien respecto a la voluntad, con lo que ilumina un nuevo aspecto de la idea del bien. El bien tiene dicho derecho absoluto en cuanto “necesidad de ser efectivo por medio de la voluntad particular y al mismo tiempo la substancia de la misma” (§ 130). Este doble aspecto de la relación del bien con la voluntad particular coincide exactamente con el argumento de la mutua pertenencia del derecho y del bienestar: el universal se realiza en y por medio de los particulares, los particulares alcanzan su realización en la medida que son realización de su esencia universal. En este sentido, los momentos particulares, como son el derecho y el bienestar, aunque ciertamente se distinguen del bien, solamente tienen validez en cuanto se conforman con él, en cuanto quedan comprendidos como momentos de su concepto.

Si el bien es la síntesis de derecho y bienestar, el derecho absoluto del bien frente a cada una de las partes consiste en el derecho absoluto del todo frente a sus partes. Mediante este caso particular de bien = derecho + bienestar se ha formulado la prioridad del todo frente a las partes, un principio de la política aristotélica, de gran importancia en la misma Filosofía del Derecho.²⁶ A este sentido último parece apuntar este párrafo, y a ello parece que están ordenados los elementos, que singularmente eran ya conocidos.

4. *La buena voluntad* (§ 131)

El tema de la relación de la idea del bien con la voluntad particular se empezó en el párrafo anterior (§ 130) y a él se dedican todo este § 131 y el siguiente, como fundamento sobre el que se construirán tanto el concepto de deber (§§ 133-135) como el de conciencia moral (*Gewissen*) (§§ 136-138).

El párrafo comienza conectando directamente con lo que acaba de afirmar el párrafo anterior referente a que “cada uno de estos momentos [es decir, el derecho y el bienestar] [...] sólo tienen validez en la medida que son conformes a él [al bien] y se le subordinan” (§ 130), afirmando aquí lo mismo de la voluntad subjetiva: “Para la voluntad subjetiva el bien es igualmente [que para aquellos dos momentos] lo absolutamente esencial, y ella sólo tiene valor y dignidad en la medida que en su visión [*Einsicht*] e intención [*Absicht*] es conforme a él”. (§ 131, cfr. § 132 nota, inicio). Afirmación que aplica a la voluntad subjetiva algo que aplicó a los dos momentos, derecho y bienestar, que se derivó del concepto de bien y su relación con la voluntad subjetiva (cfr. § 130: “El bien [...] es la necesidad de ser efectivamente real por medio de la voluntad particular y constituye al mismo tiempo la sustancia de ésta”).

Con ello se afirma que el bien es aquello que constituye y da cumplimiento a la voluntad subjetiva: ésta consiste esencialmente en querer el bien, y por ello mismo le da universalidad y objetividad, sin destruirla en su calidad de subjetiva y particular, aunque sí subordinándola.

Esta afirmación se deduce del concepto de voluntad y de la deducción del concepto del bien que se ha llevado a cabo desde la insuficiencia del derecho y del bienestar. Con todo, estas afirmaciones tienen un carácter marcadamente epistémico; son afirmaciones de carácter ontológico, que no parecen deducirse del desarrollo inmanente de la exposición del “derecho de la voluntad subjetiva” o punto de vista moral.

En cambio, en la frase siguiente, parece volver al punto de vista moral. En efecto, aquí se sitúa la idea de bien en este nivel de la Moralidad: “el bien es aquí aún esta idea abstracta de bien”, y por ello “la voluntad subjetiva no ha sido todavía integrada en él ni puesta en conformidad con él” (§ 131), sino que la situación de la voluntad subjetiva res-

²⁶ ARISTOTELES, *Pol I 2* (1252b), *La política*. Ed. preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez García. Madrid: Editora Nacional 1977, p. 49; ARISTOTELES, *Política*. Edición bilingüe y trad. de Julián Marías y María Araujo. Madrid 1989, p. 3: la ciudad es la finalidad de sus partes constitutivas: familias y aldeas, porque en la ciudad éstas encuentran su ser y realización. Este mismo argumento funcionará en la Filosofía del Derecho para explicar la integración de la voluntad subjetiva, particular, en la voluntad general.

pecto del bien es la característica de la Moralidad (cfr. § 108): “está [...] en *relación* con el bien”, relación que, expresada en términos morales, como ya sabemos (§ 108) y aquí se repite, es el deber-ser (*Sollen*). De todos modos, aquí se completará la descripción de la relación, puesto que se expone desde los dos lados. Por parte de la voluntad, el bien debe ser para ella lo sustancial y su fin, el objetivo de su acción; por parte del bien, la voluntad subjetiva es su mediación a través de la cual puede entrar en la efectividad.

Aquí se intenta de nuevo casar Aristóteles con Kant, o presentar a Aristóteles en términos kantianos. Por una parte, la voluntad subjetiva tiene un fin, el bien, que es subjetivo (es lo sustancial de la voluntad subjetiva, es lo que todos desean, según la expresión platónica y aristotélica) y al mismo tiempo es universal. De este modo Hegel puede presentar el bien como el deber.

§ 132

Habiendo vuelto al punto de vista moral, pero ya habiendo introducido en su discurso la idea de bien, se trata ahora de reformular el *derecho de la voluntad subjetiva*, que es el tema de toda la “Moralidad” como segunda parte de la *Filosofía del Derecho*.

Antes se formuló este derecho en sus términos generales (§ 107), como derecho del saber (§ 117), como derecho de la intención o derecho de la objetividad de la acción (§ 120), y como derecho de la particularidad del agente o derecho del sujeto a encontrar su satisfacción en la acción (§ 121). Como derecho del saber no significaba más que la exigencia de que la acción sea humana, conocida y querida; indicaba, por tanto, las condiciones de posibilidad para la cualificación moral de la acción. Como derecho de la intención, incluyendo ésta el “aspecto universal” (§ 119) o “cualidad universal” (§ 120) de la acción, añadía el aspecto de “derecho de la objetividad” (§ 120), que completaba el aspecto subjetivo indicando el alcance (objetivo) que debe tener el conocimiento y la volición de la voluntad subjetiva. Como derecho de la particularidad explicitaba el contenido de la acción: el bienestar, el fin particular de la voluntad particular, aunque con dimensión universal, si bien ésta se deducía de modo abstracto.

Ahora, una vez a la voluntad se le ha presentado la universalidad de la acción y de su contenido (el bien), se puede plantear ya la cuestión de la cualificación moral de la acción. En este sentido este párrafo es complementación del derecho del saber. Si entonces se trataba de señalar las condiciones de la acción humana, es decir de su imputabilidad como acción, ahora se trata de señalar las condiciones de la cualificación moral de la acción, es decir de su imputabilidad como acción buena o mala moralmente. Estas condiciones se formulan, muy de acuerdo con el planteamiento propio del punto de vista moral, desde la voluntad subjetiva. Este derecho de la voluntad subjetiva contiene el doble aspecto:

1º. el derecho a reconocer como válido lo que ella aprecie como bueno, es decir a proponerse o tener como fin aquello que ella pueda apreciar como bueno. Es la versión moral del filosofema que cuanto uno anhela, busca y obra lo hace bajo el aspecto de bueno;

2º. también en la cualificación moral de la acción, como buena o mala, se debe tener en cuenta el conocimiento (la conciencia cierta) que de su valor (en la objetividad exterior) tuvo la voluntad subjetiva del agente.

§ 132 nota

Esta formulación del derecho de la voluntad no sólo es completamente liberal, sino que incluso -dejado así, sin más matizaciones- puede ser tildado de subjetivista. En la nota se encarga Hegel de matizarlo, tanto que apenas queda algo de él. Hegel en ningún momento desmiente el principio, sino que lo ratifica como el “derecho supremo del sujeto” (§ 132 nota) a no reconocer nada que no vea como razonable. Hegel es un claro defensor del derecho de libertad de conciencia²⁷ y de la libertad de opinión (cfr. §§ 315-319). Pero este principio lleva en sí mismo su insuficiencia y limitación: por ser subjetivo es sólo formal; “el derecho de lo razonable, en cambio, como [el derecho] de lo objetivo en el sujeto se mantiene firme” (§ 132 nota). Ello equivale a decir que efectivamente todo el mundo tiene el derecho a no reconocer nada más que lo que considere razonable, pero no por ello se convierte en razonable lo que cualquiera considere como tal, puesto que “a causa de su determinación formal, la visión [opinión, *Einsicht*] es igualmente capaz de ser verdadera, pura opinión y error” (§ 132 nota). Más bien este derecho presenta una obligación a la voluntad: su formación, puesto que mi convicción no cambia nada al derecho de la objetividad (§ 120). En concreto, se trata de la obligación de conocer la objetividad (ética) en la que se actúa, y, por tanto, conocer lo que es legal y obligatorio, el derecho vigente. La objetividad viene dada y representada, según Hegel, por el Estado: “Con la publicidad de las leyes y la universalidad de las costumbres el Estado quita al derecho de apreciación su lado formal” (§ 132 nota). La pregunta, frecuentemente afirmada, es si quitando el lado formal de este derecho, el Estado quita el derecho como tal, puesto que es formal. Visto desde el punto de vista moral, se habría de afirmar que efectivamente quitar la formalidad es negar el derecho, puesto que el individuo difícilmente podrá recurrir a una objetividad legal vigente en contra de la objetividad legal vigente, el Estado. La razón a su favor que podrá invocar Hegel, desde el punto de vista moral, será la de que esta objetividad no es extraña a la subjetividad, sino su propio cumplimiento y realización. Desde la Eticidad, la única salida puede ser una concepción del Estado, cuyo objetividad legal vigente no sea ni pueda ser más que la objetivación de la voluntad subjetiva, de tal modo que la ley no sea más que la ley que todos nos hemos dado.

5. Conclusión: la función de la idea del bien en la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel

En este tratamiento de la idea del bien resalta la recepción creativa, llevada a cabo por Hegel, tanto de motivos clásicos (platónicos y aristotélicos) como modernos (especialmente kantianos), recepción que consiste en unir ambas aportaciones.

Respecto a la función que ejerce la idea del bien en el desarrollo de la *Filosofía del Derecho* es fundamentalmente la de unir la subjetividad (particularidad) y universalidad (objetividad), unir la voluntad particular y la voluntad general. Este problema es funda-

²⁷ Cfr. § 137 nota: “La conciencia moral es algo sagrado, cuya ofensa constituye un sacrilegio”. Sobre la conciencia moral (*Gewissen*) en la *Filosofía del derecho* de Hegel me permito remitir a Gabriel AMENGUAL, “La conciencia moral como ‘el derecho supremo del sujeto’”, in: M. C. PAREDES MARTIN (ed.), *Subjetividad y pensamiento. Cuestiones en torno a Hegel*, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 57-69.

mental en todo planteamiento ético-político y es el que se propone pensar y resolver Hegel, para cuya resolución echa mano a la síntesis mencionada de elementos clásicos (objetivos, comunitaristas) y modernos (subjetivos, individualistas).²⁸ Este problema lo arrastra Hegel a lo largo de toda su vida, un tema en el que se ha mostrado vacilante. Ha hecho diversos intentos y diversas combinaciones entre ellos, que podrían resumirse en estos cuatro:

1º. La teoría del reconocimiento.²⁹ Es la teoría que desarrolla en Jena, principalmente en la llamada *Filosofía real*,³⁰ las lecciones de 1805-06, donde tiene efectivamente esta función de unir la voluntad particular y la general, objetivo que se perderá en los usos posteriores de dicha teoría que queda reducida a la elevación de la conciencia subjetiva a la universalidad del pensar.³¹ Dicha teoría había sido ya desarrollada por Fichte y está casi totalmente ausente en la Filosofía del Derecho. En todo caso ya había sido desechada para el fin ético-político, debido seguramente a que según Hegel dicha teoría no lograba elevarse por encima de las relaciones particulares entre sujetos de modo que resultaba incapaz de fundamentar un orden objetivo y universal.

2. Una teoría de la acción, de corte aristotélico, según la cual la acción no crea sólo hábitos, personales, sino también costumbres, sociales, ethos, eticidad instituida. Esta teoría se encuentra en la Filosofía del Derecho, no sólo donde expone su teoría de la acción (§§ 108-113), sino especialmente en toda su concepción del espíritu “objetivo”, entendido como “segunda naturaleza” (§ 4).

3. La teoría clásica del bien. Esta es usada en puntos cruciales de la Filosofía del Derecho: en la Moralidad y como paso a la Eticidad y como definición de la misma.

4. El proceso lógico-conceptual. Este es el modo que usa tanto en la *Filosofía del Derecho* como en la *Enciclopedia*; se trata del desarrollo conceptual, por el que se despliegan todas las grandes visiones generales de la obra y en los pasos de una sección a otra.

Como puede observarse, la teoría del bien cumple su función en coalición con otros dos. La Filosofía del Derecho funciona conjuntando la teoría de la acción, la teoría clásica del bien y el desarrollo conceptual (en este caso, el desarrollo del concepto de libertad o voluntad libre). O si se prefiere, el desarrollo conceptual del concepto de libertad, en su largo camino de mostrar sus determinaciones y sus determinidades o concreciones del mismo, integra y se sirve de la teoría de la acción y de la idea del bien.

²⁸ Sobre estos términos del problema cf. Gabriel AMENGUAL COLL, “Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel”. Ponencia en el I Congreso Internacional organizado por la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, bajo el tema “Razón, libertad y Estado en Hegel”. Salamanca, 5-9 mayo 1998 (en prensa).

²⁹ Para una visión general de dicha teoría cf. Gabriel AMENGUAL, “Anerkennung”, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler. 4 vols. Hamburgo: Meiner 1990, vol. I, pp. 128-131.

³⁰ HEGEL, *Filosofía Real*. Edición de José María Ripalda. Madrid: FCE 1984, pp. 174ss., 182ss.

³¹ Así es tanto en su versión de la *Fenomenología* de 1807, cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Meiner 1952. Vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra. México: FCE 1971; como en la “Fenomenología” que figura como segunda parte de “El espíritu subjetivo” de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830, 3ª ed.), hrsg. v. Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1969. Vers. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza 1997.

DIFERENCIAS SEXUALES EN EL LENGUAJE

Lucrecia Burges Cruz

Departament de Filosofia. Universitat de les Illes Balears

Partiendo de que mis estudios giran en torno a las diferencias mentales entre los sexos y de que este artículo forma parte de un volumen dedicado al profesor Emili Lledó, he decidido escribir sobre algo que conectase ambas cosas. ¿Cómo puede conjugarse eso? pues bien, el punto de intersección más claro es el lenguaje. Al estudio de este tema ha dedicado el profesor Lledó gran parte de su vida y de su obra literaria en la que encontramos, entre muchos otros, títulos como: *Filosofía y lenguaje*, *Lenguaje e historia ó El silencio de la escritura*. En cuanto a mi investigación, el lenguaje es una de las habilidades cognitivas en las que encontramos claras diferencias entre los sexos. Así que justamente sobre este tema versará mi artículo.

La cuestión de si existen diferencias sexuales en habilidades cognitivas, es decir, diferencias mentales entre los sexos, está siendo debatida desde hace ya algún tiempo. Concretamente desde finales del siglo pasado, cuando un grupo de científicas y psicólogas norteamericanas intentaron con sus tests y teorías desmitificar la idea, imperante hasta entonces, de que el varón era indiscutiblemente superior en todos los campos de la inteligencia humana.

Fue entonces, recién entrado este siglo que ahora termina, cuando se preguntaron en qué fundamentos se asentaba esa afirmación tan rotunda. La respuesta fue clara e igualmente contundente: no tenían ninguna base científica. No había prueba alguna de que el intelecto masculino fuese superior al femenino. De hecho, ni siquiera se había realizado ningún estudio comparativo que pudiese probar algo.

A partir de ahí, científicos y científicas de la época basaron sus investigaciones en este sentido en los famosos tests de inteligencia, mediante los cuales, hoy en día todavía, se siguen midiendo las aptitudes intelectuales de las personas. Utilizaron los tests para comparar la inteligencia de un grupo de varones y otro de mujeres, todos ellos estudiantes universitarios, de la misma edad y condición social. El resultado fue que, sorprendentemente, las pruebas mostraron que los hombres no eran, como se pensaba, superiores en todas las habilidades cognitivas. Ellos destacaban en unas y ellas eran mejores en otras. En fin, la cosa estaba bastante repartida, a los hombres se les daban mejor las

habilidades matemáticas, mientras que las mujeres destacaban en todo lo relacionado con el lenguaje.

Todo esto nos ha llevado a preguntarnos si existen realmente diferencias sexuales en la organización del cerebro o si bien esas diferentes respuestas son fruto de una muy determinada realidad social y cultural. Es decir, si esas diferencias son innatas o adquiridas.

Estas dos afirmaciones no son excluyentes, puede darse el caso de que por un lado existan diferencias sexuales en la organización del cerebro (cosa que sabemos que es cierta, que existen. Lo veremos más detenidamente en el caso central que ocupa este artículo, el del lenguaje) y que además, esas diferencias estén aún más acentuadas y en algún caso incluso sean producto de una determinada realidad social y cultural.

Eso es lo que ocurre también en cuanto a las habilidades matemáticas, parece que la organización del cerebro masculino favorece, en principio, este tipo de habilidad cognitiva. Pero, además, podemos observar que existe también un claro componente social y cultural en este caso, que es bastante evidente y que gira en torno a la utilidad:

Los varones, desde su más tierna infancia, son influidos por un entorno que les insta a prepararse bien en este campo, pues más tarde, en un futuro, les va a ser de provecho. Su rol social les muestra que deberán salir de casa a trabajar, para ganar su sustento y el de su familia. Por lo tanto ellos ven las matemáticas como algo útil y necesario. Y de ahí se deduce que se apliquen en su estudio desde el principio.

Sin embargo, y siguiendo el criterio de la utilidad, a las mujeres no se les influye de la misma manera, más bien sucede todo lo contrario, su rol social es el de quedarse en casa a cuidar de los hijos y para ello los conocimientos matemáticos (que vayan más allá de la suma y la resta) no son necesarios. Por todo eso, históricamente, se les ha instado desde niñas a aprender otras cosas más útiles para su futuro, cosas tales como cocinar, limpiar, coser o planchar. Por lo que su motivación hacia las matemáticas es ya, de principio, nula. A todo esto debemos añadir que los inicios en el aprendizaje de esta materia resultan muy pesados y difíciles, con lo que, si además no tiene para ellas utilidad alguna, para qué seguir en tan árdua tarea.

Vemos como social y culturalmente existe un sesgo en cuanto a las habilidades matemáticas que determina claramente diferencias entre ambos sexos.

En el caso del lenguaje este sesgo no es tan claro. En principio no encuentro ninguna razón social o cultural por la que las mujeres sean, desde un comienzo, instadas a desarrollar mejor sus habilidades en este campo. Y es por ello que voy a detenerme en este punto y a centrar, a partir de aquí y en torno a las dos preguntas que siguen, lo que queda del artículo: ¿Podemos hablar de influencias sociales o culturales en las diferencias sexuales en cuanto al lenguaje? ó ¿Existen realmente diferencias sexuales en la organización del cerebro para el lenguaje?.

Al igual que en el caso de las habilidades matemáticas, podemos afirmar que existen claras evidencias que muestran las diferencias sexuales en la organización funcional del cerebro para el lenguaje.¹ Una hipótesis que se ha defendido durante los últimos años

¹ Afirmación que se recoge en un estudio realizado por miembros del Departamento de Neurología de la Universidad de Yale y que ha sido publicado por la revista *Nature*, en su Vol. 373, del 16 de Febrero de 1995, pp. 607-609.

sostiene que las funciones del lenguaje tienden a estar más lateralizadas en los hombres y, en cambio, están representadas en los dos hemisferios cerebrales en las mujeres. Esta organización cerebral, es decir, esa interconexión de ambos hemisferios favorece, al parecer, las tareas lingüísticas, cosa que explicaría porqué las mujeres son superiores a los hombres en dichas habilidades.

Podríamos concluir pues, por un lado, que existen diferencias sexuales en la organización del cerebro para el lenguaje, es decir, que las mujeres se desenvuelven mejor que los hombres en todas las tareas lingüísticas. Sin embargo, todavía no sabemos si esas diferencias son aún mayores a causa de alguna influencia social o cultural.

Debemos tener en cuenta que la habilidad lingüística humana es producto de un largo proceso evolutivo que lleva en sí mismo algunos cambios en la estructura anatómica del ser humano. Esos cambios que se han producido a lo largo de la evolución humana han dado lugar a las diferencias cerebrales, diferencias que se plasman en todas las habilidades cognitivas relacionadas con el lenguaje, que encontramos hoy en día entre hombres y mujeres.

Si nos ponemos a recorrer mentalmente la historia de la evolución del hombre podemos encontrar algún ejemplo de cómo las conductas o las pautas sociales establecidas para cada uno de los sexos (lo que comunmente llamamos roles de género) han podido influir en esos cambios de la estructura anatómica del cerebro de hombres y mujeres. Me refiero, por ejemplo, a lo que en antropología se conoce como la “hipótesis del hombre cazador” que sostiene que nuestros antepasados más lejanos organizaban su vida en torno a la caza y su sustento y por lo tanto su supervivencia dependían de ella. En esos tiempos, y siguiendo un rol social establecido, los varones se organizaban en grupos y salían a cazar. Esa era su actividad principal, en la que ocupaban la mayor parte de su tiempo, era además una actividad meramente cooperativa, es decir, que la mayoría de las veces cazaban como he dicho en grupo, por lo que debían comunicarse entre ellos. Sin embargo, para esa comunicación no podían utilizar el lenguaje oral, ya que ese lenguaje articulado alertaba a sus presas (mamíferos en su mayoría) que huían inmediatamente. Además, podían también llamar la atención de otros animales depredadores, como los lobos, que pondrían en peligro su integridad física. Por todo ello, los hombres cazadores se conducían en silencio y se valían, en todo caso, de la comunicación visual.

Sus mujeres, sin embargo, y siguiendo también el rol social que les correspondía, se quedaban en el poblado criando a sus hijos. Una de las tareas más importantes de esta crianza era enseñarles a hablar, para ello las mujeres pronunciaban en repetidas ocasiones una gran variedad de sonidos para que éstos les imitasen, fomentando en cada momento el habla de los pequeños. De esta manera mientras las mujeres utilizaban el lenguaje como herramienta de enseñanza en sus labores, los hombres lo evitaban en las suyas.

Esta podría ser una razón de porqué el hombre y la mujer han evolucionado de forma distinta en cuanto a sus habilidades con el lenguaje. Y esa diferente evolución es seguramente la causante de la distinta organización funcional del cerebro para el lenguaje en ambos sexos.

Ya para concluir diré, que como hemos podido observar, existen diferencias cerebrales, en cuanto a organización funcional interna, entre hombres y mujeres. Pero hemos visto también que esas diferencias pudieran ser producto de los comportamientos o roles sociales propios de cada género que se remontan a nuestros ancestros. Por lo que en cuanto a las diferencias sexuales que en la organización del cerebro encontramos respecto al lenguaje podemos decir que, como casi todo en esta vida, son producto de un largo y progresivo proceso evolutivo.

Referencias bibliográficas

- Buxó Rey, M.J.: *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Ed. Anthropos, Barcelona 1988.
- Damasio A. y Damasio H.: *Cerebro y lenguaje*. En *Investigación y Ciencia*, Noviembre 1992, pp. 59-66.
- Jonas D.F. y Jonas A.D.: *Gender differences in Mental Function: A Clue to the Origin of Language*. En *Current Anthropology*. Vol. 16, N°4, December 1975, pp. 626-630.
- Shaywitz B. A.: *Sex differences in the functional organization of the brain for language*. En *Nature*. Vol. 373, 16 Febrero 1995, pp. 607-609.
- Wallace R.: *Cognitive Mapping and the Origin of Language and Mind*. En *Current Anthropology*. Vol. 30, N°4, August-October 1989, pp. 518-526.

LA IDEA ADORNIANA DE “DOMINIO DE LA NATURALEZA” Y SU REPERCUSIÓN EN LA ESTÈTICA

Mateu Cabot

RESUMEN: Una de las críticas constantes al pensamiento de Adorno ha sido la de la dificultad o imposibilidad de pensar las relaciones políticas. Es lo que se llama el “déficit político” de la primera teoría crítica. Esta dificultad se atribuye a que el núcleo de su teorizar está constituido sobre el esquema del “dominio de la naturaleza”, una relación asimétrica pensada entre individuo y materialidad. En este trabajo queremos mostrar que la reflexión estética, de hecho, ha ido más allá de este esquema y, por tanto, las críticas anteriores no son efectivas. **ABSTRACT:** One of the constant critics to the thought of Theodor W. Adorno has been the difficulty of impossibility to think the political relations in society. He is what deficit has been called “politic deficit” of first Critical Theory. This difficulty attribute to the heart of his thought: the concept of “dominion of nature”. This fundamental theoretical frame responds to the relation between man and nature. It leaves outside the relations between subjects. In this paper we want to show as the aesthetics reflection, really, has gone beyond this frame.

1. El problema

En los últimos años se ha remarcado en diversas ocasiones el “déficit político” que achaca a la Teoría Crítica. Las ocasiones han sido motivadas por intereses tan distintos, planteadas en niveles teóricos tan diferentes y la acusación dirigida a miembros de la “Teoría crítica” lo suficientemente singulares en sí, que no resulta fácil explicitar de una forma concreta en qué pueda consistir este “déficit”, esto es, qué significado teórico tiene más allá de la etiqueta, así como si puede plantearse indistintamente a la totalidad de la “Teoría crítica” o es necesario precisar sus destinatarios.¹

Descartado como problema la cuestión de la etiqueta omniabarcante, si nos centramos en el problema de determinar el significado teórico y, además, partimos del sentido

¹ En diversas ocasiones hemos manifestado ya dudas y objeciones a la magnanimidad en el uso de etiquetas como “Teoría Crítica” o “Escuela de Francfort”. Cf.: “De Habermas a Adorno. Sentido de un ‘retroceso’”, *Estudios Filosóficos*, XLII, 121 (1993), pp. 451-479; *El penós camí de la raó. Th.W. Adorno i la crítica de la modernitat*, Edicions de la UIB, Palma 1997.

lato de “déficit político”, esto es: la no consideración de forma esencial e intrínseca al sistema teórico de la dimensión social y política (y la más directa de la acción política en un sistema democrático), entonces ya de entrada deberemos distinguir entre dos aplicaciones de dicha etiqueta.

Una sería la que en ocasiones se ha dirigido contra Habermas: en este caso la crítica, realmente, más que referirse a un déficit como el apuntado sería la expresión de una diferencia teórica. Se remarca en la crítica la poca atención al fenómeno del disenso social en el funcionamiento social y, por el contrario, la atención primordial hacia los procesos consensuales de formación de la voluntad. Si esto fuera correcto estamos en el plano de la confrontación teórica entre posiciones filosóficas concurrentes. En el caso de Habermas es difícil defender, a mi parecer, un olvido de la dimensión política, aunque pueda acusársele de insuficiencia teórica para explicar el funcionamiento de sociedades sometidas continua y esencialmente a la confrontación como una de sus formas básicas de funcionamiento y evolución. Estaríamos, en todo caso, en el plano de diferencias teóricas acerca de la interpretación del hecho social y político y de sus variadas estructuras y procesos, difícilmente ante su ignorancia.

Otra diferente sería la que se dirige a Adorno. En este caso el déficit sería el no atender suficientemente el entramado de relaciones sociales e interpersonales a la hora de interpretar y explicar la dinámica de los hechos sociales y, por el contrario, interpretarlo todo según un esquema filosófico que se ajusta a otras regiones de la realidad pero no a la sociedad. Dicho brevemente: concebir las relaciones sociales según el mismo esquema teórico con el que se entienden las relaciones entre el sujeto y la naturaleza (sujeto-objeto), en lugar de uno (sujeto-sujeto) en el que no pueden, de entrada, establecer una relación de polo activo vs. polo pasivo, conciencia vs. inconsciencia.

En este caso, y aceptando por el momento la definición dada, la conclusión que derivaría finalmente de este planteamiento sería que Adorno obtiene del proceso de dominio de la naturaleza por parte del sujeto el modelo teórico básico, la estructura fundamental, a partir de la cual concibe todas las demás relaciones establecidas en sociedad, de tal modo que no distingue lo que podría distinguirse: la relación sujeto-sujeto en el marco de un grupo social inserto en una tradición. En este caso sí hay posibilidades de que se dé el mencionado “déficit político”, pues la estructura fundamental del pensar de Adorno imposibilitaría una relación simétrica entre los elementos enfrentados y, por tanto, imposibilitaría de raíz la relación entre sujetos de y por principio iguales. Pero queda por ver si se da realmente en Adorno esta posibilidad y, en cualquier caso, de donde surge el ampliar el esquema sujeto-objeto mencionado más allá del ámbito de la antropogénesis y si, finalmente aunque por importancia teórica sería primeramente, el esquema no cumple una función primordial a la hora de elaborar un discurso meta-histórico para entender el presente (el caso de la *Dialéctica de la Ilustración*) pero fuera de este contexto queda relativizado el esquema e, incluso, puede suponerse su no funcionamiento en *Teoría estética*. Este último es el problema que aquí pretendemos plantear: como en la teorización estética adorniana algunas de las conclusiones que pudieran extraerse de contextos teóricos anteriores quedan relativizadas y casi transformadas. La tarea siguiente sería proceder reconstructivamente a la tarea de despojar la teoría estética de esos esquemas que (además de provocar el “déficit político”) lastran la propia teorización estética con una carga extrínseca que le dificulta o impide la comprensión de algunos fenómenos modernos estéticos.

2. El esquema de *Dialéctica de la Ilustración*

Para resaltar el marco en el que se llega a establecer el esquema sujeto-objeto como esquema fundamental de la filosofía de Adorno, en cuanto intento de explicación de las relaciones de dominio constitutivas del sujeto y de la sociedad, puede servirnos de punto de partida el problema general de lo que llama la dialéctica de la racionalización. De entre todas sus formulaciones la más concisa, clara y tajante es la que figura en las primeras páginas de *Dialéctica de la ilustración*; allí se pregunta «porque la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano había recaído en una nueva suerte de barbarie».² La obra en cuestión pretende desvelar tanto la respuesta a esta pregunta como la respuesta a las preguntas implícitas en ella: esto es, ¿cuál es ese estado verdaderamente humano prometido pero no consumado? ¿por qué *debía* entrar la humanidad en este estado? ¿cuál es el mecanismo que nos liberaba de una primera barbarie y nos prometía un estado verdaderamente humano? ¿qué es esta nueva barbarie? ¿respecto a que otra barbarie es una nueva? ¿cuál es el mecanismo, oculto o no, que produce y explica esta desviación del camino?

Estas preguntas fundamentales tienen sentido en el esquema meta-histórico inaugurado por la filosofía de la Ilustración. Para esta última, la humanidad recorría el camino, desde la barbarie hacia su total emancipación, guiada por la razón. La razón se concebía como el instrumento con el cual se doblegaban las fuerzas naturales y se organizaba la condición humana bajo el único imperativo de la autodeterminación racional. Es manifiesto que el solo hecho de plantear Adorno las preguntas anteriores significa ya una impugnación, o, al menos, la sombra de una duda, sobre la conclusión del proceso previsto por la Ilustración. A la vez, y en el caso de Adorno, la constatación de la marcha de la civilización no hacia un estado de emancipación, sino de nueva barbarie, implicará una necesaria problematización del sujeto principal de esta marcha, esto es, de la razón. Sobre la razón de la filosofía, que ha pretendido dirigir, explicar o, simplemente, dar cuenta del proceso, recaerá la sospecha de ser cómplice en este mismo proceso, de haber participado en su conclusión. En primera instancia la cuestión se reduciría a comprender porque la razón, que liberó a la humanidad de la tiranía y dependencia del contexto natural de violencia, acaba autocensurándose, enmudeciendo.

A partir de esta constatación conclusiva, la tarea de la filosofía, para poder dar cuenta adecuadamente del problema general enunciado anteriormente, no puede ser otra que transformar esencialmente dicha razón de la filosofía pues no puede atribuirse el desvío del proceso respecto de sus objetivos iniciales a causas meramente circunstanciales. En definitiva significará una transformación de la filosofía, significará un “nuevo pensamiento”, según la expresión de Franz Rosenzweig.³ Un nuevo pensamiento caracterizado, en primer lugar, por abdicar de la vieja pretensión de la filosofía: de «que es posible, con la ayuda del pensamiento, capturar la totalidad de lo real»,⁴ según expresión de

² Th.W. Adorno/M.Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Ffm 1988, p. 7 (En adelante citada como DI).

³ Cf. Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid 1989, donde se encuentra el texto “«Célula originaria» de *La estrella de la redención*”.

⁴ Th.W. Adorno: “Die Aktualität der Philosophie”, en: *Gesammelte Schriften*, Band 1, Suhrkamp, Ffm 1973, p. 325.

Adorno de 1931; un pensamiento caracterizado, en segundo lugar, por renunciar a la absolutez y exclusividad del instrumento puesto para aquella pretensión: el concepto, esto es, un pensamiento volcado única y exclusivamente en la reducción unilateral e identificante entre cosa y concepto.

3. La dialéctica del dominio de la naturaleza

Esta es la conclusión que se extrae del análisis, realizado en *Dialéctica de la Ilustración*, del proceso de constitución humano. En estos análisis Adorno (y Horkheimer, coautor) halla en el mismísimo origen de la humanidad, en sus actos constitucionales, la causa remota de que la razón acabara enmudeciendo, esto es, acabando impotente ante los objetivos que ella misma se había trazado. A lo largo de todo su desarrollo, la racionalidad humana estará marcada por el dúplice carácter de la razón (como órgano de liberación y órgano de dominio, simultáneamente), carácter al que la filosofía no ha prestado atención, o no le ha prestado *suficiente* atención, y que se convertirá al final en el programa que se propondrá restituir y subrayar. Este será el primer paso para enfrentar de nuevo la filosofía con sus pretensiones: recuperar aquellas dimensiones olvidadas de la razón.

En un principio la razón es el instrumento multiplicador que sirve a la formación de la identidad del sujeto frente al contexto natural del que, en última instancia, procede. El incipiente sujeto es infinitamente débil físicamente frente a las fuerzas naturales no dominadas y siempre extrañas que le amenazan, y así amenazan continuamente su vida y, además, los débiles límites de su identidad frente a la multiplicidad de lo exterior. Para mantener su identidad, esto es en definitiva: su vida, el sujeto debe controlar, o al menos adaptar, la fuente del peligro, las fuerzas naturales. La naturaleza que le rodea amenaza a cada instante con su fuerza indiscriminada, pero es, a la vez, el medio de existencia del que no puede separarse radicalmente. Este hecho fundamental —el de la imposibilidad de una separación radical— es inherente al hecho de que el sujeto es ya él mismo naturaleza. Si no puede escindirse totalmente de ella deberá controlarla, dominarla, someterla a unas reglas de juego adecuadas para su propia autoconservación. La razón sirve de instrumento para este juego. La adaptación, la astucia, son otros tantos comportamientos racionales en los que el sujeto saca ventaja de las fuerzas naturales poniéndolas a trabajar con el objetivo exclusivo del mantenimiento de su propia identidad. El acto del trabajo no es sino parte de este proceso. En el trabajo la multiplicidad de la naturaleza es reducida a un bien aprovechable, de consumo; la potencia natural es progresivamente dominada y puesta, como herramienta o como producto, bajo el dominio del sujeto. La entera energía del sujeto debe ponerse en función de este objetivo: objetivar la naturaleza, hacerla aprehensible conceptual e instrumentalmente, para con ello garantizar la conservación. Esto significará que de la naturaleza se desestiman aquellas dimensiones no reducibles al aspecto de objeto, de cosa, útil o medio para la conservación. Este es el motivo por el cual Adorno dirá en ocasiones que lo que tiene el sujeto ante sí es ya una naturaleza muerta. Pero este modo de proceder contra la naturaleza no se reducirá a la naturaleza externa, sino que también se dirigirá contra la naturaleza del propio sujeto. Sus impulsos, instintos, sensaciones, esto es, todo aquello que puede llamarse su naturaleza interna, tiene que ser igualmente reducido y dominado, puesto con el único objetivo de la autoconservación. La multiplicidad sensorial propia del ser humano deberá ser

dominada, y su energía deberá ser encauzada al ejercicio del dominio: el objetivo no será, de esta forma, la aprehensión de la riqueza sensible de la naturaleza por parte de una sensibilidad potencialmente capaz de asimilar su abundancia, sino la sumisión de la sensibilidad a las necesidades del entendimiento objetivante. Al menos en el estadio de formación del sujeto, los impulsos hacia el libre disfrute de esta multiplicidad sensorial—natural, hacia la exuberante y placentera dejadez estética de los sentidos, son peligrosos en cuanto debilitan, o incluso destruyen, la identidad del sujeto pensante conseguida frente a la naturaleza. Por eso los impulsos naturales humanos deben encauzarse única y exclusivamente hacia el trabajo, hacia el dominio de la naturaleza; los demás impulsos deberán ser reprimidos.

Esta construcción adorniana está ejemplarmente representada en la interpretación que realiza del relato homérico del paso de Odiseo o Ulises entre las Sirenas.⁵ Los compañeros de viaje representan, respecto a Odiseo, el estadio anterior de la subjetividad en que ésta aún no está plenamente constituida. Odiseo es ya un sujeto claramente definido. El paso de la nave ante las Sirenas significa la posibilidad de oír y gozar con su «dulce, hermosa voz», como dice Homero. Para el sujeto constituido representado por Odiseo se ha producido ya la escisión entre la sensoriedad y el entendimiento calculador y racional. Fruto de esa escisión dice: «mi corazón deseó escucharlas», caer en el placer que le proporcionaría, pero el corazón es sólo el órgano impetuoso que debe ser sometido de continuo a la razón. Sus dictados deben ser reprimidos con dolor: con «dolorosas ligaduras» está atado al mástil para que pueda gozar pero no actuar movido por los impulsos derivados del goce. Los compañeros de viaje, sus esclavos en definitiva, no tienen ni siquiera esta oportunidad, pues con los oídos taponados, esto es, con los sentidos inutilizados, lo único que hacen es remar: poner totalmente sus energías al servicio de la conservación.

Por tanto, Adorno descubre ya en el primer acto de liberación por medio de la razón un acto de dominio, ejercido sobre la naturaleza. Este es un paso crucial en la construcción adorniana que aquí volvemos a subrayar. La razón se manifiesta como fuerza emancipadora, esto nunca lo negará Adorno. Es la que nos libera de la dependencia natural, es la que abre el ámbito donde se desarrolla la humanidad. Pero la razón como fuerza emancipadora es una con su ejercicio de dominio. Es como Jano, el dios de las dos caras. La emancipación respecto a la naturaleza gracias al ejercicio de la razón es posible en cuanto esta misma razón se pone como dominio de la naturaleza, esto es, de lo extraño y otro de la razón del sujeto. Es indiferente para el desenvolvimiento de esta doble dimensión, que Adorno explicará como dialéctica de mito e ilustración, que el dominio de la naturaleza se lleve a cabo individual o colectivamente, en una sociedad cooperativamente organizada o en una de clases. Por debajo de cualquier forma social de organización subyacerá el ejercicio del poder de disposición, del dominio, sobre la naturaleza. Recordemos que Marx había concebido de una forma semejante el origen de la especie humana elevándose por encima de la naturaleza mediante el trabajo. El hombre estará abocado a un continuo intercambio material con la naturaleza por medio del trabajo, y así Marx rectificó a los reunidos en el Congreso de Gotha afirmando que la naturaleza es «fuente de los valores de uso como el trabajo, que no es por su parte sino la manifes-

⁵ Cf. DI, 38-41. Vid. el relato homérico en *Odisea*, XII, 39-201.

tación de una fuerza natural».⁶ Planteado así, la cuestión sería entonces: ¿qué es lo que sitúa a Adorno más allá de la concepción marxiana de la naturaleza y de la relación entre la humanidad y la naturaleza? ¿qué es lo que le llevará a considerar el estado de liberación no como una sociedad sin clases sino como la reconciliación con la naturaleza? Y aquí tiene que entenderse: reconciliación de una humanidad emancipada con una naturaleza restituida y redimida.

En la interpretación de Adorno el acento fundamental recaerá sobre el carácter natural del sujeto, pues así en tanto que ejerce dominio sobre la naturaleza para autoconservarse está ejerciendo el dominio también sobre sí mismo. De esta forma todo acto de autoafirmación lo es, a la vez, de autonegación. La violencia ejercida contra la naturaleza se vuelve contra él mismo, tanto en la necesidad de dominar y reprimir sus impulsos naturales y parcializando su esquema perceptivo, como manteniendo la presión de la censura, pues la naturaleza no se doblega voluntariamente al poder humano y devuelve el dominio ejercido. Lo reprimido del hombre no es en ningún momento expulsable de la naturaleza humana, siempre vuelve, siempre ejerce presión e interfiere en el desarrollo del sujeto. Del contexto natural el sujeto no sale como dominador, como señor, como pretendió la Ilustración, sino como dominador y como dominado. El precio de dominar es dominarse. En estos pasos pueden percibirse las huellas de Nietzsche.⁷ El hombre se ha enseñoreado del mundo pero en ello ha sucumbido él mismo al dominio que preside todas las relaciones. Finalmente ha perdido de vista el objetivo con el cual inició el proceso. Adorno dirá: «el dominio de la naturaleza interna y externa fue convertido en fin absoluto de la vida».⁸ El control instrumental de la naturaleza externa es a la vez la pérdida de la naturaleza interna, tratada siempre ya como la externa: como objeto de dominio. Así se llega a la triste situación en que se constata que se ha conservado un cuerpo del que no se puede gozar. El objetivo inicial se ha trastocado de tal forma que el esfuerzo por autoconservarse pierde todo objetivo más allá de la pura autoconservación abstracta de sí. Por tanto, el hecho fundamental de ser el sujeto también naturaleza, de ser, así, dominador de la naturaleza y dominado él mismo, implica que la marcha de la civilización se asienta sobre la represión y olvido de lo que de naturaleza tiene el hombre. Adorno lo expresa con funestas palabras: «con la negación de la naturaleza en el hombre se torna oscuro e impenetrable no sólo el objetivo del dominio de la naturaleza exterior sino también el objetivo de la vida misma. En el momento en que el hombre suspen- de la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines para los cuales se conserva la vida, el progreso social, el incremento de las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor».⁹

4. El pensamiento determinado por el dominio de la naturaleza

Lo que nos interesaba era: comprobar hasta que punto el esquema puesto en circula-

⁶ K. MARX, *Crítica del programa de Gotha*, Materiales, Madrid 1978, p. 81.

⁷ Cf. el *Referat* de seminarios mantenidos en California en 1942 acerca de Nietzsche, en: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Fischer, Ffm 1985, vol. 12, pp. 559ss.

⁸ DI, 38.

⁹ DI, 61-62.

ción en *Dialéctica de la Ilustración* puede generalizarse hasta justificar la acusación de “déficit político” o, por el contrario, relativizarse en la discusión estética. Para ello veamos más de cerca qué papel ha jugado la razón en este proceso en que un ser natural reprime y silencia su naturaleza. Como ya hemos dicho, la razón ejerce a la vez el papel de instrumento de liberación y de órgano de dominio. Ahora nos interesa especialmente esta última dimensión. En el desarrollo de ésta Adorno se atiene especialmente al concepto de “concepto”. No discutiremos aquí si la concepción adorniana del concepto está sesgada o no de un modo cognitivista o instrumentalista; subrayemos en cambio la conexión del concepto, esto es, la formación y uso de conceptos, con la formación de la subjetividad. En ella el concepto tiene la función de someter lo diverso a las categorías que el sujeto tiene a su disposición, categorías prefabricadas y orientadas al dominio de la materia; tiene la función de ejercer de medio para la aprehensión de la multiplicidad natural que se pone ante él. La naturaleza se revela, respecto a la identidad del sí-mismo, como heterogénea. Su multiplicidad y variedad desborda absolutamente el aparato perceptivo y cognoscitivo del sujeto, construido en función de la abstracta conservación de sí. Además, entre el sujeto y su objeto se abre un abismo que el sujeto necesita llenar para mantenerse. Adorno dirá que «mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para tenerla frente a sí en posición desde la cual dominarla. Como la cosa, el instrumento material, que se mantiene idéntico en situaciones diversas, y separa así el mundo —caótico, multiforme y disparatado— de lo que es evidente, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal, que aferra todas las cosas en el punto en que se pueden aferrar».¹⁰ El concepto, como medio del pensamiento, es el puente que somete la heterogeneidad de lo otro del sujeto a una unidad (entonces “objeto”), a un esquema, que permita dominar esa alteridad. El concepto es siempre subjetivista en cuanto lo que impone son los medios para satisfacer las demandas del sujeto. Por eso dirá Adorno que el idealismo, en cuanto se ha decidido de antemano por el concepto, es siempre subjetivista. El pensamiento, en cuanto hace del concepto su exclusivo medio de desarrollo, está moviéndose en el ámbito ya presupuesto del dominio de la naturaleza, está dando por buena, en mayor o menor medida, la identificación del ser y del pensar. Está olvidando la heterogeneidad radical del objeto respecto del sujeto pues la está salvando a base de imponerle las categorías propias del dominio de la naturaleza.

Para Adorno aprehender la totalidad de lo real, someterlo al concepto, no será posible, pues en el objeto hay siempre un momento, un resto, que se escapa a toda conceptualización, lo que no es un “caso de concepto”, lo particular y especial. Por este motivo salvará del dualismo kantiano, más concretamente del postulado de la cosa en sí, lo que ésta tiene de momento inapresado e inapresable para el conocimiento, pues con ello se hace justicia a la imposibilidad de una aprehensión total y absoluta del objeto, esto es: a abolir la distinción o la distancia entre sujeto y objeto. La crítica del llamado pensamiento identificante deberá entenderse de este modo como la crítica del olvido del momento natural y material, con todo lo que significa. El nudo gordiano será, entonces, como recuperar ese momento, si ello es posible, teniendo presente que precisamente el dominio ejercido sobre lo natural es la condición de la primigenia liberación del ser

¹⁰ DI, 46.

humano. El problema será como mantener la relación entre el sujeto y el objeto, entre lo Mismo y lo Otro, sin someter uno al otro ni identificarlos. Recuperando una expresión adorniana clave, esto significará para el pensamiento «decir lo que no se puede decir»¹¹ o, más aún, ir con el concepto más allá de él mismo. Pues, como subraya Adorno, no hay posibilidad de un camino directo, esto es, de una intuición intelectual que salvara inmediatamente la distancia entre el sujeto y lo otro del sujeto. Precisamente no es posible porque el concepto, aunque instrumento de dominio, es también medio de rotura de la indiferenciación, esto es: el concepto es necesario pues en él se asienta a la vez la posibilidad de emancipación del sujeto respecto del contexto natural absorbente. Entonces parece claro que la alternativa de Adorno se moverá en una reformulación de la relación entre el pensamiento y el concepto. Tenemos, por una parte, que «el ente no existe inmediatamente, sino sólo a través del concepto»,¹² por otra, que el concepto es la ruina de lo particular y especial. Sin conceptos nos hallaríamos en el mundo del animal, que «no tiene palabras para fijar lo idéntico en el flujo de lo que aparece, la misma especie en la sucesión de los ejemplares, la misma cosa a través del cambio de las situaciones».¹³

Este es el paso fundamental en la teoría adorniana del concepto. Reafirmada la necesidad del concepto, «sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto»,¹⁴ dirá Adorno, se plantea una mirada hacia su historia que señale el punto en que se fractura. Se plantea una recuperación de lo olvidado en él. Una rememoración. En el presente del concepto perduran huellas que significan que no ha podido asimilar en ningún momento todo el objeto. La dialéctica rastrea, sigue, estas huellas. La posibilidad de un nuevo pensamiento está unida, en Adorno, a la presencia en su pensamiento de ciertas claves utópicas. Una de ellas provendría directamente de Walter Benjamin y de su teoría de los nombres. Adorno admitirá que «el prototipo remoto y confuso del verdadero pensamiento lo ha puesto el lenguaje en los nombres, que no exageran el aspecto categorial de las cosas, aunque así pierden la función cognoscitiva».¹⁵ La segunda sería la pervivencia de una vaga utopía noética en la que se daría una comunicación sin violencia entre el pensamiento y los objetos. Es desde esta perspectiva que el dualismo kantiano, alabado por Adorno en cuanto postula la cosa en sí irreducible, es criticado por su carácter estático, por negar cualquier posibilidad utópica de que no sea así. En este sentido debe entenderse cuando dice: «aunque sea *hybris* pretender que la identidad existe, de modo que la cosa corresponda en sí a su concepto, este ideal no debe ser simplemente desechado; en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto perdura la nostalgia de que ojalá llegase a serlo».¹⁶ De esta forma, «la utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos».¹⁷ Pero, ¿cuál es la tarea del pensamiento, de la filosofía, en vistas del carácter del concepto? ¿en que se concreta el programa de ir más allá del concepto con el concepto mismo?

¹¹ Th.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, p. 18. (En adelante citada como DN).

¹² DN, 156.

¹³ DN, 263.

¹⁴ DN, 58.

¹⁵ DN, 57.

¹⁶ DN, 152.

¹⁷ DN, 18.

Adorno dirá que la dialéctica negativa es la «consciencia consecuente de la no identidad». ¹⁸ Esto significará, en primer lugar, mantener la irreductibilidad mutua del pensamiento y la cosa. Significará la rememoración de la historia de olvido de la naturaleza en el concepto y en el sujeto; la restauración de los objetivos de la emancipación del contexto natural de violencia; significará conceder prioridad al objeto en lugar de ahogarlo en las determinaciones de la subjetividad. Para ello el pensamiento debe dejar de ejercer violencia sobre su objeto, pues entonces no hace más que repetir la historia de violencia sobre la que se ha erguido, y, al final, enmudecido. Por ello dirá que «a la dialéctica le corresponde perseguir la disparidad entre pensamiento y cosa, y experimentarla en ésta», ¹⁹ cambiar la dirección del concepto, volverlo hacia lo diferente en sí mismo. Adorno utilizará la idea de constelación para introducir, en la dialéctica negativa, una nueva forma de mimesis racional, un movimiento del pensamiento que no tiene por objetivo la identidad, la clasificación objetual en categorías subjetivistas de dominación, sino la posibilidad mínima de adecuarse al movimiento propio del objeto. Subrayemos que “constelación” se refiere ante todo a una *forma* de ejecución del pensamiento, a un modo de proceder en el que destaca no el objetivo identificante del pensamiento conceptual tradicional, esto es, reducir la multiplicidad de características particulares del objeto a la simplicidad del concepto, sino el proceder orientado al respeto de la vida propia del objeto, con su multiplicidad esencial. El pensamiento, unido esencialmente al concepto, recordemos que Adorno afirma que «pensar sin conceptos es nada», ²⁰ sólo puede llevar a cabo esta tarea cuando reúne los conceptos alrededor de la cosa, cuando se aproxima a ella tangencialmente y la expresa en la multiplicidad y variedad de sus relaciones y significaciones. Por eso dirá que «al reunirse los conceptos alrededor de la cosa que hay que conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste eliminó necesariamente de sí». ²¹ Esto es posible en cuanto «las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad». ²²

5. Consecuencias

De estas sumarias consideraciones podemos extraer ya algunas consecuencias inmediatas. Por una parte el modo de proceder del pensamiento en constelaciones es el ensayo de una mimesis conceptual. Esto es, el intento de adaptar el pensamiento al movimiento propio del objeto, de reproducir, de imitar, su carácter particular y especial; con este proceder sería posible una recuperación de la dimensión natural olvidada del concepto. El carácter esencial será, sin embargo, que es, a la vez, reflexión y uso del concepto. Un puente hacia el pensamiento sin conceptos sin serlo. Un mantenerse en la tensión de intentar expresar con conceptos, evidentemente vueltos con otro objetivo que el identificante, la vida natural de lo que carece de conceptos. Evidentemente esta inten-

¹⁸ DN, 13.

¹⁹ DN, 156.

²⁰ DN, 18-21.

²¹ DN, 165.

²² DN, 165.

ción no podrá cuajar en sistemas de pensamiento: Adorno afirmará que «la metafísica no es posible como sistema deductivo de juicios sobre lo existente», sino sólo «como constelación legible de lo que existe»;²³ como un proceder reflexivo micrológico, inmanente, que descubre, como Benjamin, que «cada idea contiene la idea del mundo».²⁴ Por otra parte, la forma de expresión del pensamiento, su misma forma, no es separable de la verdad de su contenido. Adorno parte, sin duda, de aquella concepción de Benjamin según la cual «el método, para la verdad, consiste en la exposición de sí misma y, por tanto, es algo dado con ella en cuanto forma».²⁵ El modo de exposición del pensamiento está unido a su contenido y responde en su movimiento al contenido de lo que ha de expresarse. Adorno tratará desde diferentes perspectivas la idea de la superación de la distinción de forma y contenido, como la necesidad de que el pensamiento se abisme en la cosa.

Como aplicación de esta necesidad, y en *Minima moralia*, el texto que puede considerarse su más fiel expresión, dirá que «en un texto filosófico todas las frases deben estar a la misma distancia del centro».²⁶ Esto puede tomarse como un ejemplo del modo de proceder del pensamiento en constelaciones, sin duda. Aunque también sin duda el alejamiento de los medios del pensamiento discursivo estrechamente conceptual conduce a que exista la posibilidad que no puedan más que señalarse ejemplos. Igualmente sin duda este ha sido el campo en el que, desde vertientes distintas, se ha objetado a Adorno la inanidad final de su propuesta de dialéctica negativa. Por una parte la crítica a la vacuidad en que queda finalmente el pensamiento si esta abandona, por la causa que sea, el único medio en que se desenvuelve, el medio del discurso conceptual racional. Por otra parte, los ensayos de reformulación de las intenciones adornianas más allá de la forma concreta que éstas adoptaron, tal vez debido al lastre que representó desde el principio lo que casi podría calificarse como una filosofía de la historia, esto es, las tesis sustentadoras de *Dialéctica de la Ilustración*.

En cualquier caso, y anotado el punto en que engarzan dos conjuntos de trabajos teóricos críticos sobre Adorno, lo que nos interesa es terminar conectando finalmente las dos cuestiones que planteábamos al principio: la del “déficit político” y la de la posible modificación del esquema fundamental adorniano en sus reflexiones estéticas.

6. La cuestión del déficit político

Teniendo presente el papel central que desempeña su concepto de “dominio de la naturaleza” cualquier intento de reformulación y prosecución del discurso adorniano deberá mantener la presencia del concepto de *negatividad* inserto junto al anterior, concepto concretado en la negación de la situación concreta, de la totalidad abstracta, de la identidad absoluta, en definitiva, de la verdad como posesión permanente: es esta última la que se convertirá más directamente en tema en *Dialéctica negativa*. Esto significará repudiar una razón identificante que confunde la verdad con la verdad como *aedequatio*,

²³ DN, 405.

²⁴ W. BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid 1990, p. 31.

²⁵ *Ibidem*, p. 11-12.

²⁶ Th.W. ADORNO, *Minima moralia*, Taurus, Madrid 1987, p. 68 (En adelante citada como MM).

la adecuación del concepto y la cosa. Adorno defenderá que el objeto es siempre más que su concepto y que la dialéctica es, precisamente, la conciencia consecuente de la no identidad. No significará en absoluto el abandono de la idea de verdad. *Dialéctica negativa* concluye con un pensamiento que no es más que un inicio. Allí dice que «los rasgos más mínimos de este mundo serían relevantes para el Absoluto, puesto que la mirada micrológica tritura las cáscaras de lo que, según el criterio genérico que lo subsume, está desamparadamente particularizado, y hace resaltar su identidad, ese engaño que lo presenta como mero ejemplar. Un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que ésta se viene abajo».²⁷ Sobre todo en la última frase se muestra lo aporético, si se quiere seguir llamándolo así, del intento adorniano: salvar, en una concepción antimetafísica, la idea metafísica de verdad. Esta idea metafísica de verdad se salvará manteniéndose en la negatividad. Esto implicará necesariamente releer a cada instante el momento de tragedia implícito en un pensamiento de esta índole, haciéndolo actual, esto es, mostrando la negatividad en cada acto de pensar. En esta línea es donde se esconde la causa del desasosiego que produce la lectura de Adorno. La ausencia de un momento positivo claramente definido que permita superar el constante ahondar del pensamiento en la contradicción de su mismo ser, el constante esfuerzo por delimitar sólo negativamente, y por tanto: ni enunciar ni determinar ni fundar, una utopía situada más allá de toda posibilidad. Esto conecta Adorno con el *pathos* de toda una línea de pensamiento judío: con Bloch, con Rosenzweig, con Levinas incluso. La anecdótica y reiterada acusación de pesimismo se queda en media verdad cuando no se ve registrado en el hilo del pensamiento, pues «su pesimismo es parte componente de la estructura de aquel discurso aporético al que designa como dialéctica de la ilustración, pues el fin de la ilustración, el fin del dominio de la lógica de la identidad, no puede ser construido discursivamente».²⁸

Incluso sería en este lugar donde cabría recuperar la influencia de Nietzsche. Simplificando enormemente la cuestión podría decirse que Adorno recurre primariamente a Nietzsche, a un Nietzsche crítico de la metafísica, cuando debate si el dominio o, al contrario, las relaciones materiales determinan en primer término a los hombres y a su historia. Es en este aspecto que puede interpretarse, sobre todo *Dialéctica de la Ilustración*, en el cruce de caminos de Hegel y Nietzsche. Aún está por realizar el trabajo de interpretación sistemática de las relaciones Adorno-Nietzsche, pero podemos referirnos principalmente a cómo Adorno recurre a Nietzsche para sobrepasar la crítica marxiana de la economía política y conceptualizar el dominio como el hecho fundamental y fundacional de la sociedad y del pensamiento, precisamente en función de la centralidad y fundamentalidad del dominio de la naturaleza. Nos parece claro que la interpretación de una influencia nietzscheana en Adorno no es producto de la moda filosófica en vigor, sino una conexión esencial. Invertiendo los términos de la crítica realizada en este sentido, nos atreveríamos a afirmar que la lectura de moda en la recepción inmediata de *Dialéctica de la ilustración* convertía a esta obra en un apéndice de la teoría marxiana y olvidaba totalmente los rastros de un Nietzsche no precisamente de moda en aquél

²⁷ DN, 405.

²⁸ S. BENHABIB, "Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie", en: W. BONß / A. HONNETH (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, Ffm 1982, p. 143.

momento. Rastros que ahora se han escuchado y oído. Es evidente que la afirmación de una línea de conexión entre Adorno y Nietzsche no impide discernir claramente el pensamiento del primero de todo el movimiento y debate actual que se ha agrupado bajo la etiqueta del postmodernismo filosófico y que, con mayor o menor justicia, se declara en la herencia del segundo.

En un primer momento puede parecer paradójico el intento adorniano de proseguir la ilustración, a la vista de su análisis de las últimas formas sociales en el capitalismo desarrollado. Especialmente puede preguntarse sobre la validez de la tesis adorniana de la desaparición del mercado. Según esta tesis el desarrollo del capitalismo y la ampliación de las reglas capitalistas a la esfera de la dirección política, cultural y de consumo, con la planificación centralizada y racionalizada, provoca la desaparición del mercado como lugar de “libre” concurrencia de los sujetos, y, consecuentemente, como lugar de socialización. Desaparecido el mercado, y la familia con él, el individuo se ve solo frente a la organización administrativa. Puede preguntarse en este punto si la explicación adorniana no adolece de funcionalismo ingenuo, esto es, la afirmación inmediata de una correlación del capitalismo liberal con sus consecuencias, análoga a la correlación del capitalismo de estado con sus consecuencias. En defensa de la importancia dada a la tesis quisieramos aducir unas pocas razones. La tesis de Adorno no debe entenderse en el sentido que le daría la sociología empírica, a la que corresponde, sin duda, validar o no su contenido. Más bien subraya la conclusión a que se ve abocado un proceso basado en el dominio de la naturaleza y tendente a la autoconservación abstracta del sí mismo. Pasado el momento de realización de la razón, ésta se convierte en proceso de formalización, universalización abstracta. El término, absoluto si se quiere, de este proceso sería el dominio del individuo por las funciones de autoconservación independizadas, extrañadas y cosificadas. Más allá de la afirmación de la existencia histórica de tal momento creo que Adorno afirma la inevitabilidad de la conclusión. Ante ello no hay razón para la esperanza en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, esto es, en un progreso de la historia. Más bien si algo asoma aquí es la necesidad de una ruptura del tiempo, la conciencia de que la emancipación significa una ruptura del *continuum* histórico. Esto es, el tiempo transhistórico.

Ciertamente un pensamiento de este tipo provoca serios interrogantes no tan solo sobre su “actualidad” (esto es: su eficacia para el análisis e interpretación del presente social), sino también sobre la actualidad de un discurso “aporético” en la modernidad para salvar la modernidad, que conduce además a la imposibilidad post-adorniana de construir una teoría social. Establezcamos que entendemos “actualidad” no como el lugar actual de lo que otrora fue algo diferente, esto es, como una transposición en el tiempo, sino como el campo en el que hoy podemos leer a Adorno y renovar su significado. En este aspecto Wellmer²⁹ ha observado repetidamente que Adorno puede cerrarse caminos tanto con la construcción metahistórica que realiza en *Dialéctica de la ilustración* —igualmente supuesta en otros textos— como con sus premisas metafisológicas, su concepto de concepto, por ejemplo, pero que, en última instancia, su proceder micro-lógico y su intención de reconciliación permiten otra lectura incluso de esta pretendida

²⁹ Vid. los ensayos contenidos en A. WELLMER, *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Ffm 1985 [Hay trad. castellana: Visor, Madrid 1993]

cerrazón. Según esto lo que nos puede quedar de actualidad de Adorno es tanto su proceder filosófico micrológico, su antisistemismo, como su mirada redentora, su escatología. Su más allá que le hace inseparable de la “luz de la redención”,³⁰ y que, según él mismo escribe, es la que ilumina el conocimiento vertiéndose sobre el mundo. Rüdiger Bubner expresó, en parte, esta intención adorniana: «La reflexión vacila en un ir y venir entre la esperanza y la desesperación. La totalidad de lo que sabe es el dominio de lo falso. Las puertas están prohibidas al aire libre, pero en este conocimiento consiste la más completa emancipación».³¹

Tal vez de Adorno no pueda prosperar ya ninguna aportación a una teoría social, tal como resumió y sentenció Axel Honneth,³² pero en un mundo donde sigue imperando la guerra, que, como recuerda Levinas,³³ suspende incluso los imperativos incondicionales, Adorno mantiene negativamente puesta la mirada en un “sentido” que habita en un tiempo más allá de esta historia universal de las guerras. Por tanto, en un tiempo fracturado de la historia universal, que no se sitúa en un futuro que es análogo a un presente y un pasado.

Ciertamente indicaciones de este tipo abundan en la línea de declarar la limitación o, directamente, la inutilidad de la teorización adorniana para la construcción de una “teoría social” según los parámetros de la sociología en vigor. No es este el lugar tampoco para volver sobre: (a) la discusión de si efectivamente se da esa limitación que conduce finalmente al “déficit político” de la teoría adorniana que la imposibilita de cualquier constructo sociológico, debate que tuvo su momento álgido entre las diferentes corrientes de la “Teoría Crítica” en la década pasada;³⁴ (b) la discusión de si, por una parte, era la intención del autor y de si, por otra, hay necesidad de construcción de una teoría social en sentido estricto, científico, para considerar *Dialéctica de la Ilustración* como algo más que una filosofía de la historia, en sentido decimonónico. En cada uno de los dos temas el debate ha dejado abundantes rastros.

Pero al margen de abundantes observaciones y reflexiones teóricas metodológicas sobre el proceder de las ciencias sociales, Adorno nos dejó un reguero de análisis de fenómenos concretos de la sociedad desarrollada que conoció en Estados Unidos.³⁵ En

³⁰ MM, 250.

³¹ R. Bübner, *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid 1984, p. 219.

³² A. Honneth, “Teoría crítica”, en: A. GIDDENS / J. TURNER (Eds.), *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid 1990, p. 459ss.

³³ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1987, p. 47.

³⁴ Uno de esos momentos fue la celebración de la *Adorno-Konferenz 1983* (actas recogidas en: L.v. Friedeburg / J. Habermas (hg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Ffm 1983, en las que puede leerse las significativas contribuciones para el tema de H. Dubiel, “Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos” y H. Brunkhorst, “Mehr als Flaschenpost. Kritische Theorie und Sozialwissenschaften”) y el posterior *Hamburger Adorno-Symposium* (actas recogidas en: M.Löbig/G.Schweppenhäuser (hg.): *Hamburg-Adorno Symposium*, Dietrich zu Klampen, Lüneburg 1984), actos que abundaban en la revisión iniciada ya, por ejemplo, en volúmenes como el ya citado W. Bonß / A. Honneth (hg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Ffm 1982 (véase como ejemplos las contribuciones de M. Jay: “Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung” y de A. Honneth: “Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie”).

³⁵ Vid. algunos ejemplos contenidos en: Th.W. Adorno: *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires 1973; Th.W. Adorno / M. Horkheimer: *Sociologica*, Taurus, Madrid 1979; o directamente los *Soziologische Schriften* contenidos en los volúmenes 8 y 9 de sus *Gesammelte Schriften* (Suhrkamp, Ffm).

estos escritos pone en marcha el tipo de procedimiento analítico que, lejos de metodologías reducidas a la cuantificación, pretende perseguir la dinámica de los hechos en sus relaciones dialécticas, manteniendo los aspectos de negatividad e intentando presentar los fenómenos en cuanto constelaciones más que en cuanto suma de otros elementos atómicos ya no analizables. Será, en cualquier caso, un análisis o una mirada válida a la totalidad social en cuanto reflexión filosófica sobre sus causas y efectos en el ámbito de lo, al final, éticamente valorable, y no en vistas a la disposición inmediata de medios para intervenir, teórica o estratégicamente, en la situación. Para un análisis sociológico puede servir de guía heurística o no servir para nada, pero no hay duda de que no está planteada para servir para un análisis sociológico en sentido positivista. Con lo cual y exclusivamente en este sentido puede relativizarse, cuando menos, la mácula que pueda suponer el mantenimiento unilateral y exclusivo del esquema teórico supuesto en el concepto de “dominio de la naturaleza” para la teorización de las relaciones entre los sujetos en una sociedad.

7. La teoría estética

Las indicaciones para pensar este tiempo fracturado debemos buscarlas en la estética, y no sólo por una cuestión de eliminación de posibilidades o de moda teórica. Hans Robert Jauß³⁶ ya lo expresó hace años; en la estética es donde entre lo negativo surge algo positivo, se saldría del juego de lo afirmativo/negativo que domina otros ámbitos del discurso adorniano; no habría sólo algo afirmativo o algo negativo, sino también comunicación de mundos nuevos, nueva expresión, en un sentido afirmativo que ya no sería el impugnado por Adorno. En todo caso, la relación mimética con la naturaleza,³⁷ modelo de superación del dominio de la naturaleza, es el presupuesto de una liberación social también del dominio individual de los instintos y del poder social tal como puede plantearse en cualquier teorización en el ámbito político. Por ello la anticipación se presenta en la obra de arte, que representa ahora la forma de una tal aproximación mimética al mundo de las cosas; representa, por tanto, el único tipo social de una experiencia en la que el hombre puede apropiarse su realidad sin violentarla bajo el esquema conceptual de la disposición instrumental. A la vez la actividad artística o, más en general, la experiencia estética, tal como la concebía Adorno, da fe de una posibilidad no violenta de relación hombre—naturaleza. En este sentido es la promesa de salvación, de un futuro de liberación y de salvación de la naturaleza oprimida, promesa que, Adorno lo repite continua y variadamente, el pensamiento, para ser tal, deberá renovar a cada instante. Pero es que, además de “promesa de salvación”, sería camino prometedor para poder reformular de manera ni aporética ni vaporosa el esquema adorniano de simultaneidad de autonomía y soberanía (tomando el término de Menke).

En *Teoría estética* encontramos rastros para pensar que el esquema fundamental de *Dialéctica de la Ilustración*, en cuanto la relación del sujeto respecto del mundo es fun-

³⁶ H.R. JAUSS, “Negativität und ästhetische Erfahrung”, en: B. LINDNER / W.M. LÜDKE, *Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos, Konstruktion der Moderne*, Suhrkamp, Ffm 1985, pp. 138-168.

³⁷ «La conducta mimética tiene su refugio en el arte», Th.W. Adorno: *Teoría estética*, Taurus, Madrid 1971, pag. 76 (en adelante citada como TE).

damentalmente una relación de dominio, se ha modificado o, cuando menos, matizado. Pensamos en señalar estos momentos, importantes si se parte de que «es necesario proceder a reconstruir sistemáticamente sus conceptos fundamentales»³⁸ para poder realizar lo que ella misma pretendió, con la intención no de volver sobre la cuestión del “déficit político”, sino de apostar por el camino, emprendido con fuerza y diversidad, digamos para abreviar: en la tercera generación de la “Teoría crítica”, de reformular o reconstruir críticamente la argumentación adorniana procediendo igualmente a su ampliación (*Erweiterung*). En este sentido seguimos el camino emprendido explicando los motivos por los que creemos necesaria e importante dicha reformulación.³⁹

Siguiendo el camino recorrido, y en vistas del presentado a seguir, quisiera mencionar, a modo de programa, algunos pasajes que van, a mi entender, más allá de lo formulado hasta el momento:

En *Teoría estética* Adorno concibe la obra de arte en una relación con la realidad que no es ni directa ni fundamentalmente de dominio. Así cuando escribe que «el arte, como imitación del dominio del hombre sobre la naturaleza, es a la vez su negación por medio de la reflexión y la inclinación hacia él. La totalidad subjetiva de la obra de arte no es algo impuesto o forzado, sino que en su distanciamiento del objeto se torna en su recreación imaginativa. El dominio de la naturaleza, al estar estéticamente neutralizado, se libra de su factor violentamente».⁴⁰ Recuperando a Kant, Adorno sitúa el arte en el punto de mediación acabada entre los hombres y la naturaleza, pues «la orientación hacia un objetivo, pero sin objetivo, la finalidad sin fin, de que habló Kant, es un principio que partiendo de la realidad empírica, del reino de los fines de la autoconservación, penetra en un reino separado del anterior, el llamado en otro tiempo sacral». Este dominio es “imitación” en cuanto, por una parte, dispone de una forma muy desarrollada de racionalidad y, por otra, el objeto a dominar en el arte muestra, precisamente por esa forma de racionalidad desarrollada, su irreductibilidad final al dominio subjetivo y sus categorías. Esto es: nos devuelve a las páginas de *Dialéctica negativa* en las que la primacía del objeto se muestra como la última frontera del pensamiento identificante,⁴¹ una de las perennes ideas adornianas: la imposibilidad de aferrar todo lo real (sea con el pensamiento, sea con los medios de disposición técnica), no por incapacidad, sino por la distancia respecto del sujeto en que se mantiene siempre y en última instancia la materialidad. Sólo cabe recordar aquí la recuperación, en *Dialéctica negativa*, del momento de verdad residente en la separación fenómeno—cosa en sí realizada por Kant, del número como aquello que siempre está pero mas allá.

La forma desarrollada de racionalidad es «el dominio de los materiales y de las técnicas. Con esta contradicción responde a la contradicción de la *ratio* misma».⁴² Esta racionalidad está orientada contra la misma existencia empírica, pues se contraponen a

³⁸ Ch. MENKE: *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid 1997, pag. 17.

³⁹ Cf. M. CABOT: «L'art entre autònom i fet social. El tractament adornià d'una “antinòmia estètica”», XVIII Jornades de Filosofia: “Estètica i Filosofia”, Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona (març de 1999).

⁴⁰ TE, 375.

⁴¹ DN, 185ss.

⁴² TE, 376.

lo que les es exterior, y la condición para ello es parecerse, ser imitación. Ni la magia ni el arte pueden saltar por encima del dominio («el dominio de la naturaleza no es un accidente en el arte», dirá), «tienen que parecerse a la conducta dominadora para poder producir algo cualitativamente distinto del mundo del dominio». La obra de arte es existente material y sensible, pero algo más que puramente existente, como objeto entre otros objetos equivalentes que terminan en sus límites físicos pero cuyo sentido está fuera de ellos. La forma, la configuración de los materiales, portadora de su racionalidad, apunta más allá de la lógica social y física de esos materiales. La reflexión y el distanciamiento de la conducta estética respecto del objeto, permite mantener el momento de no identidad en el producto creado. «La proscripción en el arte del momento dominador y arbitrario no está orientada al aumento de poder, sino a su expiación. Esta se realiza al poner el sujeto al servicio de lo no-idéntico su posibilidad de disponer de sí mismo y de lo que es diferente de él».⁴³

La obra de arte porta negatividad, no es simplemente existente, sino que, aunque producto de la sociedad e inserta en una sociedad, siempre se sitúa negativamente ante ella.⁴⁴ Cuando Adorno ha hablado de la racionalidad de las obras de arte, y referido a las técnicas y materiales, podría ampliarse recurriendo a la vía de lo que podría llamarse, con todas las precauciones, la libertad expresiva, siempre mucho más que una simple afirmación o repetición de lo dado. Esto nos llevaría de nuevo a la fundamental categoría de negatividad y su correlato formal: la noción de “enigma”. «La imagen enigmática del arte es la configuración que se da entre mimesis y racionalidad».⁴⁵ «Todas las obras de arte, y el arte mismo, son enigmas; hecho que ha vuelto irritantes desde antiguo sus teorías. El carácter enigmático, bajo su aspecto lingüístico, consiste en que las obras dicen algo y a la vez lo ocultan. Ese carácter tiene algo de las imitaciones de un payaso; si se está dentro de las obras, si se las acompaña internamente en su despliegue, se hace invisible, pero si se sale fuera, si se rompe el pacto con su inmanencia, entonces vuelve y se aparece como un espíritu».⁴⁶

Sólo queríamos apuntar en una dirección, precisamente diferente de la que se apuntaba al principio de este trabajo. La caducidad de la teoría estética de Adorno (en general, de la filosofía) ya no es discutible, muestras tenemos de su fertilidad; su reconstrucción lingüístico-comunicativamente no sólo no es superadora (en sentido hegeliano) en cuanto tiende a eliminar por absolutamente inútil aquello considerado “atrasado”, sino que es discutible que alcance realmente el núcleo de la reflexión estética, un ámbito en el que nunca se movió demasiado a gusto; la línea de una crítica inmanente, que trata de despejar y aclarar el campo conceptual en el que se expresan las ideas adornianas, con el fin de mejor formular las teorías adornistas y liberarse de paralogsismos, da muestra de su vigor y de su capacidad de articular discursos racionales. En esta senda nos movemos, a este objetivo queríamos apuntar en este artículo intentando clarificar algunos de los problemas de partida que enturbian la vista.

⁴³ TE, 377. Un pasaje a modo de fórmula resume: «Pero la obra de arte tiene un rango tanto más elevado, está tanto más configurada [*gestaltet, Gestaltung*] cuanto menos estructurada [*verfügt ist, Gefüge*] se encuentre».

⁴⁴ «Las obras de arte, en su existencia, son algo más que existencia, pero no por causa de algo existente, sino por su lenguaje», TE, 141.

⁴⁵ TE, 170.

⁴⁶ TE, 162.

**VIVIR ES INTERPRETAR.
APRENDER DIALOGANDO CON EL PROFESOR
EMILIO LLEDÓ**

Francesc Casadesús Bordoy

RESUMEN: En este artículo se esbozan las líneas generales del pensamiento de Emilio Lledó a partir del libro *Imágenes y palabras*. Su lectura ofrece una excelente panorámica de los temas que más le han preocupado a lo largo de su dilatada vida académica. Se hace un especial hincapié en lo que se ha denominado "método Lledó", consistente en reivindicar un individuo libre y autónomo con capacidad para integrarse, mediante el diálogo con los textos clásicos, en la tradición cultural de todas las épocas. Para Lledó, esta integración debe producirse de un modo activo como la culminación de un proceso hermenéutico en el que cada persona pueda desarrollar su propia creatividad. Lledó es consciente de que, sin una enseñanza humanista, peligra la existencia misma de ciudadanos libres y, en consecuencia, la consecución de una sociedad más justa, solidaria y democrática.

ABSTRACT: The main ideas from Emilio Lledó are outlined in this article, which is based on his book *Imágenes y palabras*. Its reading offers us an excellent view on the topics, which have worried him during his long academic life. A special emphasis is put on the so-called "Lledó method". It consists in vindicating the idea of a free and autonomous individual, who is capable of integrating into the cultural tradition of all ages through the dialogue with classical texts. For Lledó this integration must take place in an active way and must be considered as the culmination of a process in which each individual can develop his/her own creativity. Lledó is conscious of the fact that, without a humanistic education, the existence of free citizens and, therefore, the achievement of a more democratic, sympathetic and fair society, is in danger.

La lectura del libro del profesor Emilio Lledó *Imágenes y palabras*¹ suscitó en quien esto suscribe el deseo, más bien la *necesidad*, de escribir un artículo en el que se pudieran comentar algunos de los numerosos temas tratados por su autor. Una simple reseña bibliográfica no hubiera alcanzado a recoger la variedad de cuestiones que, con su amplia gama de matices, conforman esta obra que reúne, en forma de miscelánea, 38 trabajos dispersos del profesor Emilio Lledó.²

¹ Emilio Lledó. *Imágenes y palabras*. Ed. Santillana (Compendios Taurus). Madrid, 1998, 615 pp. Las referencias a los pasajes citados y comentados se citan con el número de página de esta edición entre paréntesis.

² En ningún caso se pretende en este artículo sistematizar el pensamiento de Emilio Lledó, sino tan sólo "seguir el hilo" de algunos de los sugerentes temas tratados en los distintos trabajos compendiados en este libro. El lector debe tener presente que para conocer en profundidad el pensamiento de Emilio Lledó, aparte

El más antiguo, titulado “Interpretación y teoría en Don Quijote” data del año 1957, aunque la mayoría de ellos fue escrito en la década de los setenta y, sobre todo, en la década de los ochenta y los noventa. Se ofrece, pues, al lector una excelente oportunidad de conocer de primera mano las preocupaciones intelectuales de Emilio Lledó durante buena parte de su vida académica, particularmente de su última época. Casi sobra decir que un libro así esconde, al margen de la satisfacción que proporciona la lectura directa de cada uno de los capítulos, la recompensa adicional de facilitar las claves exegéticas de su pensamiento.³

A pesar de que el libro está estructurado en cinco grandes unidades temáticas,⁴ el lector percibe pronto que la escritura de Emilio Lledó no admite fronteras y que el libro forma una unidad compacta que anula cualquier intento de clasificación conceptual. Resulta muy difícil, por no decir imposible, encerrar el discurso de Lledó en los estrechos límites del título más o menos convencional de un capítulo. Dicho de otro modo, y para subrayar algo capital que caracteriza a este libro: Lledó eleva su discurso por encima de los aspectos más puntuales y concretos con la intención de fijar las líneas maestras de su pensamiento. Poco importa el momento o el lugar en que se produzca su discurso.

No quiere decir esto que Emilio Lledó se repita estérilmente ni que no se aborden de un modo particular y específico la variedad de temas que prometen los títulos de sus escritos. Todo lo contrario. Lo que hace Lledó es mantener firme el núcleo de su pensamiento para, una vez consolidada su atalaya, orientar la mirada a la realidad circundante dispuesto a desmenuzar cualquiera de sus muchas manifestaciones. Esto le permite, en cualquiera de los ámbitos en que aplique su método, ser coherente en su análisis e interpretaciones. Coherencia que Lledó lleva siempre hasta sus últimas consecuencias dotando así a su obra de un marcado componente ético.

Puede que ni el mismo profesor Lledó sea completamente consciente del valor que posee esta recopilación de breves textos leídos aquí y allí en momentos distintos, ante auditorios y lectores diferentes. Los escenarios y los tiempos cambian, pero su Yo, su más íntimo Yo, permanece inalterable en cualquier lugar y circunstancia. Ese es el núcleo del que parte siempre Emilio Lledó. Pocas escrituras alcanzan un grado tan grande de intimidad, transparencia y sinceridad. La escritura de Lledó conduce, inevitablemente, al lector a lo *más dentro* de su autor.

Puede que a quienes conozcan la obra de Lledó y lean estas líneas, les asalte la siguiente pregunta: ¿acaso podía ser de otra manera?. ¿Acaso podía el autor Lledó dejar de implicarse en su discurso, en su *lógos*, de manera que no acabase atrapando al lector, al oyente, diluyéndolo en su propio discurso?. La respuesta a esta cuestión nos introdu-

de la lectura de su obra, le resultará de gran utilidad el libro de Joaquín Esteban Ortega, *Emilio Lledó: Una filosofía de la memoria*, ed. San Esteban, Salamanca, 1997. En esta obra se tratan *in extenso*, y con gran precisión y riqueza argumental, las influencias y los conceptos claves de su método hermenéutico.

³ Los comentarios realizados en este artículo se ceñirán al material recogido en este libro. A pesar de que resulta muy tentador acudir al testimonio de otros libros y artículos de Emilio Lledó esto sobrepasaría el objetivo de este trabajo que pretende introducirse directamente en su pensamiento a partir de lo que se dice en los artículos compilados. Tan sólo ocasionalmente se hará referencia a otras obras de o sobre Lledó. Hay que subrayar, parafraseando a Leibniz, que la escritura de Lledó sugiere una panorámica “monadológica” en la que muchos pasajes y párrafos reflejan a su manera, como las mónadas, el conjunto más amplio de su pensamiento.

⁴ Los títulos correspondientes a cada una de esas partes son: I) “El arte y la mirada”; II) “La temporalidad de la escritura”; III) “De literatura”; IV) “De filosofía”; V) “De Universidad y educación”)

ce directamente en las líneas maestras de su pensamiento tan a flor de piel siempre en todos los escritos que componen este libro. En verdad, resultaría muy complicado actuar de otro modo e intentar leer estos artículos sin tener en cuenta el eje central que configura lo que, como ya se ha insinuado más arriba, puede denominarse, sin más circunquios, “método Lledó”.

El “método Lledó”

En efecto, si a alguien le quedaba alguna duda sobre si se puede hablar de un método de análisis propio del profesor Lledó, esta compilación, *Imágenes y palabras*, le confirmará que, en efecto, existe un fecundo “camino Lledó” para interpretar la realidad. Y no conviene pasar por alto que el término “realidad” en Lledó debe considerarse siempre en su sentido más amplio: la realidad que abarca todos los tiempos y todos los espacios. Un método que, además, resulta muy accesible para todo aquél que quiera adoptarlo pues su mayor grandeza es que es personal pero transferible. Está ahí, a disposición de quien quiera utilizarlo y potenciar con su ayuda su propia creatividad.

¿En qué consiste ese método?. Ese es el tema que el propio Lledó se encarga de explicar una y otra vez en casi todas sus intervenciones. El punto de partida para explicarlo puede ser, aunque, como se verá, existen otros, un concepto primordial en su pensamiento: el *lógos*. La emblemática palabra griega *lógos* que recoge, en su amplio campo semántico, todos los matices de la “palabra” y el “lenguaje”, el “pensamiento” y la “racionalidad”. *Lógos* que tiene dos caras: una común a todos y otra íntima, propia del sujeto individual. Este doble aspecto es esencial en tanto que permite una dialéctica básica entre el Yo individual y el conjunto de los otros yo que conforman la sociedad de hablantes. En palabras rotundas de Lledó: “el lenguaje es el principio interactivo por excelencia” (p. 43). El *lógos* desempeña un papel comunicativo en tanto que permite “comunicar” al individuo con el mundo. De él se origina otro concepto fundamental que expresa la fluidez con que se desarrolla esa comunicación: el diálogo.

Diálogo que, asimismo, posee dos caras: el diálogo con uno mismo, en tanto que reflexión y pensamiento íntimo, y el diálogo con los demás. De este dialogar múltiple, con nosotros mismos y con los otros, surge nuestro *estar* en el mundo. Pero para que esto se pueda conseguir y podamos instalarnos plenamente en el mundo, tiene que intervenir otro concepto básico, la educación o *paideía* que debe conducir a la persona ya desde niño⁵ a la plena integración en la cultura. Para Lledó, la educación es inseparable del diálogo pues es evidente que “no hay educación si no se configura como lenguaje y no se realiza como diálogo” (p. 39).

De nuevo aquí surge un sendero que se bifurca. Si volvemos al Yo íntimo, individual y reflexivo, comprobamos como éste se va consolidando por el proceso mismo de la reflexión. El Yo se constituye en pensamiento, en un “diálogo del alma consigo misma” (p. 52)⁶, que conforma una consciencia individual, que acaba convirtiendo al sujeto en

⁵ Lledó insiste mucho en que la etimología de *paideía* alude a la educación, a la pedagogía, que el niño debe recibir necesariamente para poder formarse.

⁶ Platón, *Sofista*, 263e.

objeto de la propia reflexión. Distanciamiento reflexivo necesario para garantizar la autonomía de un “Yo que se sabe” que, a su vez, permitirá una mirada inteligente sobre el mundo que le rodea.

Este proceso de autointelectión no sería posible sin la capacidad de abstracción del lenguaje. La memoria personal, (la memoria es otro de los grandes conceptos que articulan el pensamiento de Emilio Lledó), interviene aquí decisivamente en tanto que se erige en *lógos* permanente, aglutinante de las experiencias que, en forma de lenguaje, garantizan la unidad del Yo individual.⁷ Lo que se construye, gracias al lenguaje interior, es nuestro yo, nuestra personalidad, nuestra manera de ser y actuar en el mundo: “El mundo de las significaciones, por encima del mundo de las cosas, irrumpe a través del lenguaje como único y exclusivo vehículo, y llega a la conciencia estableciendo en ella lo que posteriormente se llamará personalidad. Este complicado territorio en el que se condensa el motor que origina nuestras acciones y omisiones y, en definitiva, nuestra manera de ser y actuar en el mundo, se modula y conforma a través del lenguaje” (p. 385).

Pero el hombre realiza aún un paso más que lo distingue de todos los demás seres y que le ha permitido tejer una compleja y tupida red que retiene todos los tiempos, proyectándolo hacia el pasado y hacia el futuro, más allá del puro presente al que le condenaría el *lógos* oral. Ese decisivo impulso proyectivo lo ha conseguido la humanidad mediante la escritura, definida por Lledó como una nueva forma de diálogo, “como el lenguaje en el que se graba la memoria” y que surge “por una irresistible necesidad de comunicación” (p. 166). Gracias a la escritura se extiende e inmortaliza el alcance del *lógos* que trasciende todos los límites espacio-temporales. Y es que el hombre, además de ser, como afirmara Aristóteles, un “animal que habla”, “es un “animal que escribe” que no se recluye en un inútil solipsismo, “en la inmediata temporalidad del presente”, sino que transporta ese discurso “desde su solitaria y subjetiva formulación a una temporalidad, mediada ya por todas las interferencias que lleva consigo la escritura” (p. 119). Con la escritura el lenguaje amplía su espacio comunicativo “hacia el futuro como proyecto y hacia el pasado como historia” (p. 120).⁸

Se configura así una nueva realidad objetiva, exterior, mucho más rica que la “aventura interior” (p. 377).⁹ Lo que se muestra en el *lógos* escrito no es otra cosa que el bagaje cultural que la tradición ha ido reuniendo, reelaborando y transmitiendo a lo largo de

⁷ “La preeminencia del lenguaje lo convierte en el instrumento fundamental de la cultura. A través de él, no sólo es posible la memoria del pasado, sino que esa memoria es algo más que objeto de contemplación, monumento callado de la historia perdida. Con el lenguaje la memoria se hace diálogo, y el diálogo implica una forma suprema de comunicación, una renovadora e intensa comunión de experiencias” (p. 226).

⁸ Cf. “El medio escrito se ha convertido, así, durante siglos en el difuso y, por ello mismo, eficaz transmisor de cultura y experiencia. Sin él, los hombres habrían estado siempre motivados por la inmediata urgencia del instante, por la palabra viva que tiene la fuerza y el poder de convicción de la vida misma; pero que como ella, está también instantáneamente condenada a la muerte, como muere en el aire el aliento que emite cada fonema” (p. 209).

⁹ Para Lledó no tienen ningún valor las filosofías que se han recludo en el Yo, para acabar diluyéndolo. Como se verá más abajo Lledó propone un Yo “fuerte”, resultado del choque directo de la subjetividad con la objetividad: “Para la expansión y creación del Yo, de un Yo personal, tenemos que chocar directamente sin otras mediaciones que el *lógos* con la objetividad. La aventura de la exterioridad es mucho más rica que la aventura interior. Y cuando la aventura interior, o sea, la busca de un lenguaje de la intimidad, tiene sentido es porque ha sido rica nuestra aventura exterior”, (p. 376).

todas las épocas. Se constituye así un nuevo espacio infinito que desborda el limitado ámbito de la memoria individual: la memoria colectiva. Comienza, de este modo, a cerrarse un círculo epistemológico básico en el pensamiento de Emilio Lledó. Gracias a la escritura y la formación de ese *lógos* universal que configura el espacio ilimitado e intemporal de la memoria colectiva se origina un diálogo entre el yo individual y la Historia del saber humano. El individuo se forma y enriquece al sentirse inmerso en la corriente del pensamiento universal y reflejándose en el espejo en que el hombre debe mirarse para consolidar su personalidad: “El conglomerado de memoria colectiva que cada individuo recibe adquiere, así, una especial riqueza. Nuestra más excelente originalidad y singularidad radica en la facilidad para fluir también en esa historia y encontrar en ella otro espejo donde reflejar y completar nuestros tantas veces borroso y borrado perfil” (p. 164).

En esto consiste la capacidad interpretativa del hombre. Por el mero hecho de “recordar hechos pasados y convertirlos en palabras”, conformamos una memoria, que no es más que un ejercicio de interpretación. Lledó se muestra tajante en este punto, porque es consciente de que de él depende el ser del hombre, su estar en el mundo. La dialéctica entre la individualidad y la historia se actualiza diariamente en el hombre de modo que a través de esta interacción transcurre nuestra biografía personal. Por este motivo, “la interpretación es una forma esencial de estar en el mundo, la única forma humana, racional, de vivir” (p. 136). En definitiva, “vivir es interpretar”.

El hombre debe mantener un continua tensión dialéctica entre su yo íntimo y esa fecunda exterioridad en forma de *lógos* atemporal: “la llamada intimidad del hombre es fruto de su exterioridad” (p. 377). La lectura es uno de los nexos que une el Yo con el mundo: “la lectura conecta la sensibilidad o inteligencia individual con el mundo que el texto escrito manifiesta” (p. 473). La lectura inteligente de un texto nos obliga a absorber, a incorporar, a asimilar el lenguaje, el *lógos* perenne que la humanidad ha ido forjando a lo largo de siglos en lo que conocemos como tradición cultural. Al leer nos adueñamos del discurso exterior que pasa así a formar parte de nuestro propio ser. De este modo, rompemos definitivamente el cerrado espacio de la memoria individual para adentrarnos en las experiencias vividas por los demás. Se gana con ello la consciencia de universalidad que fecunda la existencia individual: “El clausurado y, a veces, angosto espacio donde se cría la memoria individual, se abre así a un dominio de infinitas resonancias en el que vivimos las experiencias que otros idearon para nosotros. La existencia individual toma consciencia de pertenecer a un universo de significaciones y sentidos que acompañan y fecundan la originaria soledad” (p. 166).

No hay nada más activo que el acto de leer. Gracias a la lectura actualizamos el pasado, lo hacemos presente vivo en nosotros. Pero Lledó va aún más lejos al conceder todo el protagonismo al lector que, gracias a su capacidad de interpretar lo leído, *crea* un nuevo *lógos*, mediante el cual el lector-intérprete se integra en la tradición al tiempo que la enriquece con sus propias propuestas exegéticas¹⁰ en una síntesis en la que se unen las dos formas de la memoria, “la memoria que el texto recoge y la memoria del lector

¹⁰ “El intérprete se integra, con su acto de lectura, en esa tradición y el texto vive así el latido de cada presente y se hace, en él, lenguaje, o sea, propuesta teórica que enriquece con el eco de todas sus previas temporalidades, la uniformidad ideal que clausura la perspectiva del instante, de la inmediata temporalidad” (p. 476).

que determina su personal lectura” (p. 477). Por este motivo, “el contexto verdadero de un texto es su lector” (p. 503).

Dicho en pocas palabras: Emilio Lledó traslada todo el protagonismo al individuo ofreciéndole un método simple para afianzar su Yo en el mundo y potenciar su capacidad creadora. Los instrumentos que el hombre debe utilizar, el *lógos*, el diálogo, la escritura y la lectura están a su plena disposición. Son herramientas humanas, comunes a todos. De cada individuo depende, pues, que se desarrolle su capacidad interpretativa que le conecte con el mundo. De su participación activa se genera, a su vez, un nuevo *lógos*, resultado de la absorción del *lógos* universal en el Yo íntimo y personal.

¿En qué consiste, pues, el método de Emilio Lledó?. En recordar machaconamente que somos nosotros los hablantes, los escritores, los lectores y los intérpretes. Nosotros somos, en definitiva, los creadores. ¿Qué se pretende, en última instancia, con esta propuesta?. Aunque Lledó no lo diga abiertamente, de lo que se trata es de reforzar al hombre, construyendo un individuo con una personalidad fuerte que pueda resistir los embates de todo aquello que pueda amenazar su individualidad creadora. Este “hombre fuerte” sólo puede formarse sobre la base de “echar raíces” en el mundo de la cultura transmitida, en ese “inmenso bloque de palabras configuradas como Historia”. Para explicar con precisión como se alcanza esta individualidad fuerte, Lledó cita a Nietzsche: “Cuanto más fuertes son las raíces de la íntima naturaleza de un hombre, tanto más capaz de apropiarse e incorporar el pasado. Y la naturaleza más poderosa y formidable se caracterizará por un sentido histórico... que atraerá y asimilará todo lo pasado, tanto propio como ajeno, transformándolo en su propia sangre” (p. 163). El individuo que absorbe el bagaje cultural que la tradición le ofrece arraiga su ser, fortaleciéndolo, en la corriente de la Historia.

Una vez establecidos estos postulados metodológicos, Emilio Lledó está en condiciones de abordar todas las cuestiones que más le preocupan: el arte, la técnica, las nuevas tecnologías, los medios de comunicación, la literatura, la filología, la filosofía, la tradición clásica, la educación, la universidad, la ética, la democracia, la amistad, etcétera. Para ello, como ya se ha dicho, no tendrá más que desarrollar y aplicar su propio método.

La educación como paideía

La educación, en tanto que *paideía*, la considera Emilio Lledó una condición *sine qua non*. Sin ella, es imposible que nadie se desarrolle como persona. Desde su infancia los hombres deben ser conducidos hacia la integración en el *logos* universal. Y sólo mediante la educación se puede conectar el *lógos* íntimo con el *lógos* universal. La verdadera tarea pedagógica consiste en “saber interpretar los múltiples mensajes que nos enseña el presente de nuestro mundo real y el pasado ideal de la Historia” (p. 165). Uno de los grandes retos de la educación es enseñar a leer de tal modo que logremos disfrutar de la belleza, de los pensamientos y las experiencias transmitidas en los textos. De esta lectura inteligente surge el diálogo que nos permite hablar con el saber que la humanidad ha ido acumulando a lo largo de los años.

Precisamente, en la relación que se establece entre el maestro y el alumno es donde se produce la confluencia entre los dos *lógoi*, el individual y el colectivo. Entre maestros y alumnos se entabla un provechoso diálogo entre esas dos memorias: “la del saber que el maestro organiza, a través de su propia experiencia, y la receptividad que el alumno

percibe, en la siempre viva curiosidad que la naturaleza le otorga, la confluencia de su lenguaje privado con el dominio de un lenguaje colectivo configurado por la suprema publicidad de los conocimientos” (p. 165). Conociendo la dedicación de Emilio Lledó a la enseñanza a lo largo de su carrera académica, cuyo recuerdo perdura aún vivo, por ejemplo, en la Universidad de Barcelona, en la memoria de quienes tuvieron la fortuna de asistir a sus clases, resulta más que evidente que el profesor Lledó aboca aquí toda su experiencia docente. Lledó sabe, porque lo ha practicado en el aula, que la transmisión de conocimiento consiste en el diálogo continuo con el alumno. Por ello no puede ocultar su dedicación entusiasta a la docencia cuando evoca los tres años pasados en la Universidad de la Laguna consagrados de modo exclusivo a las clases, al diálogo con sus expectantes discípulos. El espíritu socrático envuelve sus palabras cuando recuerda con nostalgia aquella época de su vida en la que dedicó todos sus esfuerzos a la tarea de enseñar: “En aquellos años apenas publiqué trabajo alguno. Todo mi esfuerzo se concentró en preparar clases y en procurar compensar con mi entusiasmo y mi dedicación esa acogida que encontraba en los ojos y en las palabras de aquellos alumnos que, en el aula de la azotea, o entre las cortinas azules del aula magna de la Facultad, me esperaban todas las mañanas” (p. 158).

Si a alguien le quedase alguna duda sobre cuál es el papel del maestro, tan cuestionado hoy por los tecnólogos de la educación, Lledó se encarga de disiparla: “El maestro es imprescindible en la docencia universitaria. Un maestro no es aquel que explica, con mayor o menor claridad, conceptos estereotipados que siempre se podrán conocer mejor en un buen manual, sino aquel que transmite en la disciplina que profesa algo de sí mismo, de su personalidad intelectual de su concepción del mundo y de la ciencia. Ser maestro quiere decir abrir caminos, señalar rutas que el estudiante ha de caminar ya solo con su trabajo personal, animar proyectos, evitar pasos inútiles y, sobre todo, contagiar entusiasmo intelectual. Este elemento estimulador, sugeridor, orientador, es la pieza esencial del mecanismo universitario” (p. 568).

De nuevo se muestra Lledó consecuente con sus principios. El profesor tiene la enorme responsabilidad de encauzar a sus alumnos hacia el disfrute de la lectura-interpretación de los textos, de atraerlos hacia la memoria colectiva, hacia la Historia. Lo que está en juego en la educación es el fundamento mismo de la democracia y del humanismo. En esto consiste la *paidéia* democrática: “sólo desde esta educación liberadora, entendida como autarquía o sea como principio de sí mismo, sustento independiente de actos y decisiones, saturación de una mentalidad sin estereotipos vacíos puede partir el verdadero humanismo” (p. 386). Para consolidar la democracia es necesario formar hombres humanísticamente fuertes. La educación entendida como *lógos* conduce a los ciudadanos, desde pequeños, al diálogo con los demás contrastando su individualidad con el común de la ciudadanía, de la *polis*. Surge así el verdadero sentimiento democrático, resultado directo del diálogo solidario con los demás.¹¹

Por este motivo Lledó se muestra siempre muy crítico con todo aquello que pueda entorpecer o interferir el proceso educativo. La insolidaridad, la violencia, el egoísmo,

¹¹ Lledó afirma, tajante, que “una democracia se alimenta fundamentalmente de *paidéia*”. Y es que “sólo una educación en la que el libre discurso interior se construye y rehace desde una nueva experiencia, que busca autarquía y armonía, puede crear la figura humana que la democracia necesita” (p. 388).

la ignorancia lo único que hacen es aislar al individuo, aislamiento que conduce inevitablemente al menosprecio de los demás (p. 387). No se salvan tampoco de la crítica las instituciones educativas responsables directas del abandono en que se encuentra la formación humanística en los actuales planes de estudio. En una época en la que se ha impuesto la reforma educativa, conocida como LOGSE, en los centros de enseñanza secundaria, orientada a ofrecer una educación “bajo mínimos”, ceñida al aprendizaje utilitario de una profesión, despreciando una formación más amplia y humanista, Lledó denuncia amargamente que “la obsesión por *ganarse la vida* es la forma más miserable de perderla” (p. 167).¹²

La crítica a la Universidad

Esa obsesión utilitaria es la que también ha anquilosado la actual Universidad española. Lledó constata, en efecto, como la Universidad, lejos de formar integralmente a los alumnos, llevada por el utilitarismo como único fin del saber “ha producido en el fondo una serie de generaciones taradas, infradesarrolladas y engañadas” (p. 564). Lledó le dedica a esta deplorable situación las palabras más duras al tiempo que realiza un lúcido, y valiente análisis, que merece la pena recordar en sus líneas generales. Escritas muchas de estas páginas en los inicios de los años ochenta, la realidad se ha encargado, desgraciadamente, de concederle una mayor actualidad e interés, si cabe, a sus palabras.

En diversas ocasiones se refiere Lledó a un texto de Walter Benjamin que anticipa y recoge la verdadera causa de los males que atenazan al sistema educativo español en general y la Universidad en particular: “Al orientar desde un principio a los estudiantes hacia fines profesionales, se deja, necesariamente, escapar, como algo estimulador, el poder inmediato de la creación [...] La misteriosa tiranía de la idea de profesión es la más profunda de estas falsificaciones. Lo que tiene de más terrible es que todas ellas lleguen al centro de la vida creadora aniquilándola [...]. Desde que la vida de los estudiantes está sometida a la idea de utilidad y de profesión, semejante idea excluye la ciencia, porque no se trata de consagrarse a un saber que aleja del camino de la seguridad burguesa” (p. 509).

Este profesionalismo es lo que ha degradado la Universidad hasta el extremo de convertirla en una fábrica de títulos. Una Universidad que, por ello, ha dejado de ser un centro de transmisión del conocimiento para convertirse en una especie de zoco en el que se imparten asignaturas que los alumnos, a modo de obstáculos, deben superar para concluir sus carreras. Todo esto conlleva la obsesión por aprobar, los continuos exámenes, para los que los alumnos tienen que estudiar si quieren alcanzar el título. “A la concepción asignaturesca de la Universidad corresponde como es natural, la idea de una Universidad *examinadora*” (p. 569). Lledó se muestra aquí hipercrítico porque sabe que esta tiranía del examen *mata* el diálogo entre el maestro y alumno y arruina las expectativas e ilusiones que los jóvenes habían depositado en la Universidad. Lo que está en juego no es otra cosa que el futuro de nuestra sociedad pues, si no se transforma la

¹² Esta idea la ha repetido Lledó recientemente en el ciclo *La educación que queremos* organizado en Madrid por el grupo Santillana: “La obsesión por ganarse la vida es la forma más fácil de malgastarla, y no merece la pena vivir así”, *El País* (27 de abril de 1999) p. 40.

“esclerotizada relación profesor alumno en algo más profundo que ese insidioso y esterilizador chantaje de los exámenes, seguirá maltratando y deteriorando el paciente y abandonado territorio de la principal riqueza de un país: su juventud” (p. 565).

La Universidad actual española obstaculiza la realización de lo más querido por Lledó: la integración de los alumnos en el *lógos* colectivo y, en consecuencia, su desarrollo como personas. Lo que hemos denominado el “método Lledó”, basado en el fluido y enriquecedor diálogo pedagógico con las consciencias individuales de los alumnos que aspiran a integrarse en la memoria colectiva para formar su propio Yo, se ve abortado de cuajo por una mezquina concepción utilitarista de la Universidad. La solución a tal desaguisado pasa, al menos en parte, por recuperar un profesorado apasionado, volcado a la enseñanza, “y nada burocráticamente entregado a la Universidad” (p. 572). Y es que la Universidad debe tener como principal objetivo estimular a los alumnos, insertarlos en la tradición del conocimiento de todas las épocas. Sólo así se conseguirán ciudadanos formados que levanten el nivel cultural del pueblo al que pertenecen. La Universidad, en definitiva, debe fomentar la generosidad y el amor,¹³ ejes de la amistad y la concordia democrática de los pueblos. Por este motivo Emilio Lledó recuerda que la misión fundamental de la Universidad es “fomentar y alimentar cada vez más un saber libre y creador (...). Junto a este principio general, la Universidad ha de preocuparse de formar no sólo buenos profesionales sino sobre todo *hombres que profesan* saberes y que se sumerjan en las venas mismas del pueblo del que han salido. (...) Por encima del lucro, de la miserable consigna de *ganarse la vida*, la Universidad debe fomentar la generosidad y el amor” (p. 572).

Lledó encuentra en un texto de Kant el modelo de lo que debiera ser la educación universitaria y por desgracia no es: *no se debe enseñar pensamientos, sino enseñar a pensar*. Para ello el proceso debe realizarse con naturalidad, es decir, comenzando por lo más simple avanzando hacia lo más complejo, de los conceptos más elementales a los más elevados. Este procedimiento tiene la ventaja, opina Kant, de que si un alumno no llega hasta los últimos peldaños del escalafón universitario “algo habrá ganado de esta enseñanza y se habrá convertido en alguien más experimentado e inteligente. Si, por el contrario, se invierte el método se malforma al alumno haciendo que su capacidad intelectual se vuelva mucho más estéril “por la alucinación de poseer sabiduría” (p. 513).

Lo que propugna Lledó, citando a Kant, es la vuelta a la naturalidad del proceso educativo. Algo que es consustancial a la enseñanza y que ya se producía en la cultura griega: “La idea de que el saber humano se forja en un lento proceso de maduración es, por supuesto, algo que brota ya en la cultura griega al descubrir la adecuación entre el proceso cultural y el desarrollo natural. Un proceso en el que no cabe precipitación alguna y en el que se debe ser respetuoso con la sencillez y, al mismo tiempo, fuerza de esa *naturaleza* que hay que educar” (p. 514).

Lledó, sin embargo, sabe muy bien que la realización de este lento, pero necesario proceso educativo, es muy difícil que se produzca en una sociedad de consumo como la nuestra, en la que rige la ley salvaje del beneficio inmediato y en la que el éxito se mide por la rapidez con que alguien llena sus bolsillos, prescindiendo de los medios que se uti-

¹³ Para Lledó la única alternativa a la enseñanza actual es la “pedagogía del amor”: “contagiar amor es contagiar interés”, *El País* (27 de abril de 1999) p. 40.

licen para ello. Se ha impuesto la dictadura del “aquí y ahora” representada por esos frenéticos eslóganes publicitarios del “aprenda inglés en diez días”. Desgraciadamente la Universidad ha seguido el dictado de la premura: la distribución de los cursos en materias cuatrimestrales los ha convertido en atropelladas carreras en las que se imparten programas con contenidos desproporcionados frente a los que el alumno se muestra aturrido e incapaz de asimilar nada de provecho.¹⁴

Lledó propone una Universidad radicalmente distinta. Para ello emprende un documentado análisis de cuál ha sido la evolución degenerativa de la institución universitaria. Lledó, buen conocedor de la Universidad alemana, bucea en sus orígenes ilustrados. Descubre, así, que la fundación de la Universidad de Berlín en 1810, debida al esfuerzo intelectual y pedagógico de Guillermo de Humboldt, se produce en medio de una tensión entre los objetivos humanistas y formativos y los profesionales y más utilitarios. Por este motivo, Lledó no oculta su admiración por Humboldt a quien ve un modelo a seguir contra los “fanáticos de la utilidad” que habían dirigido la Universidad hacia conocimientos que “han de orientarse hacia objetos útiles”, según proclama una orden ministerial de Guillermo III transcrita parcialmente por Emilio Lledó (pp. 517-518). No se puede pasar por alto que Humboldt tuvo presente el modelo griego en su proyecto de reforma universitaria. Algo que une íntimamente su proyecto con lo más querido y deseado por Lledó. Escribe Humboldt en 1793: “en una época donde una serie innumerable de circunstancias dirige la atención más hacia las cosas que hacia los hombres, más a las masas que a los individuos, más a los valores superficiales que a la belleza y al profundo gozo interior del conocimiento, y donde una enrevesada y confusa cultura se aleja de la originaria sencillez, sería muy saludable volver los ojos hacia la nación (sc. Grecia) para la que todo esto fue, precisamente, lo contrario” (p. 521).

Contra una Universidad atezada por la presión “asignaturesca”, dominada por la liturgia examinadora y sometida al frenesí del utilitarismo, Lledó propugna, siguiendo a Humboldt, la tranquilidad de la reflexión que conduzca al alumno no sólo a una sólida formación humanística y científica, sino también hacia la creación de una sólida *cultura moral*: “En lugar de ofuscarse con las urgencias utilitarias que la sociedad propone al estudiante, los años en la Universidad deben fomentar, al lado de la reflexión sobre la ciencia y los distintos conocimientos, la creación de una *cultura moral* que, en principio, aleje al joven de los corruptos ideales de lucro con que la sociedad *utilitaria* le encandila”. (p. 519).

Relacionado con todo ello emerge otro gran enemigo de la cultura, la especialización. Lledó, para revisar cuál debe ser la función de la Universidad, acude ahora a Ortega y su libro *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Constata, así, la desazón del filósofo español ante la diversificación de la denominada “oferta universitaria”, de un lado, y la especialización investigadora, de otro. Para Ortega, la

14 Obsérvese lo que opinaba Albert Einstein sobre esta situación: “dar importancia excesiva y prematura al sistema competitivo y a la especialización en beneficio de la utilidad, segrega al espíritu de la vida cultural, y mata el germen del que depende la ciencia especializada. Para que exista una educación válida es necesario que se desarrolle el pensamiento crítico e independiente de los jóvenes, un desarrollo puesto en peligro continuo por el exceso de materias. Este exceso conduce necesariamente a la superficialidad y a la falta de cultura verdadera. La enseñanza debe ser tal que pueda recibirse como el mejor regalo y no como una amarga obligación”, A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Barcelona, 1.995, p. 30.

Universidad de su época era ya “ un bosque tropical de enseñanzas” (p. 535). Asimismo, constataba que “ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado al predominio de la investigación en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura” (p. 536). Frente a este panorama Lledó comparte con Ortega el ideal ilustrado de crear una Facultad de Cultura. Una Facultad donde los alumnos, siguiendo los preceptos kantianos del aprendizaje natural, por grados, puedan adquirir conocimientos amplios. Dicho de otro modo: una Universidad en la que puedan disponer de un conocimiento de los grandes temas que siempre han preocupado al hombre más que el improductivo estudio de aspectos particulares, especializados y dispersos que llevan a un callejón sin salida porque, las más de las veces no pueden relacionarse los unos con los otros y responden tan sólo a los intereses investigadores del profesor que imparte la materia.¹⁵ Lamentablemente los estudios de Filosofía no se han librado tampoco de las divisiones y especializaciones por causa de una “costumbre, bastante extendida en nuestra pedagogía, que convierte los conocimientos en bloques de aprendizaje, en dogmática de fórmulas, proposiciones, esquemas”. Todo ello, porque una vez compartimentado el saber “puede ser objeto de control, de examen de calificación”. Para Lledó, en definitiva, incluso “la vieja división en asignaturas filosóficas -metafísica, ética, epistemología, filosofía de la naturaleza, ontología- es no sólo obsoleta, sino errónea” (p. 494).

Lledó es, asimismo, consciente de que existen otros factores que contribuyen a impedir o degradar la educación formativa que debieran recibir los alumnos. Intereses económicos, políticos, ideológicos o religiosos interfieren con demasiada frecuencia el mundo de la enseñanza con el objetivo de controlarla y entorpecer una educación que forme críticamente a los individuos: “el apasionamiento y, me atrevería a decir la ferocidad con que luchan por manipular la educación ciertos representantes de grupos sociales, de ideologías, de fanatismos más o menos escatológicos que temen que escape de sus manos, con el cultivo de una educación crítica, el poder que siguen manteniendo sobre la conciencia ignorante” (p. 526).

Otro peligro lo representan los insustanciales medios de comunicación que falsean todo el proceso formativo desde sus primeros inicios debido “al agobio de noticias sin sustancia, al acoso de informaciones que adormecen la curiosidad intelectual con la que, ya en los primeros estadios de su evolución, el ser humano se despierta” (p. 515). La cautela de Lledó frente a los medios de comunicación, y muy particularmente la televisión, se explica por su temor a que ésta malforme a todos aquellos ciudadanos que aún no han conseguido generar un discurso interior propio y que dependen aún de los contenidos que proceden del exterior.¹⁶ En estos seres humanos más débiles la programación televisiva, con su frívola presentación de los acontecimientos, orientando la mirada hacia lo banal o plagada de escenas violentas, puede causar estragos hasta el punto de anular su capacidad de producir el *lógos* íntimo que le integre en la tradición cultural y lo humanice y consolide como hombre. Los medios de comunicación cometen un atentado con-

¹⁵ Algo muy semejante opinaba también Albert Einstein: “No es suficiente enseñar a los hombres una especialidad. Con ello se convierten en algo así como máquinas utilizables pero no en individuos válidos”, A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Barcelona, 1.995, p. 30.

¹⁶ “Los medios de comunicación, en nuestro tiempo, pueden falsificar la mente, engendrar prejuicios e comprensiones que imposibiliten, para siempre, nuestra instalación real en la historia, y que nos distorsionen el horizonte en el que están situadas las ideas y las teorías verdaderamente creadoras” (p. 232).

tra la humanidad cuando fomentan “la ideología de la violencia, de la falsedad, de la aniquilación” y pueden resultar mucho más feroces cuando actúan sobre “seres humanos que no han tenido tiempo, ni ocasión, ni posibilidad de construir un discurso interior, de hacerse lenguaje (...) ese fluido abstracto que hemos aprendido a construir desde la lengua materna, y que nos ha ayudado a convertir en lengua matriz, lo que verdadera y únicamente crea, humaniza y consolida al hombre” (p. 152).¹⁷

La tradición clásica y la filosofía griega como referente

La obra de Emilio Lledó y su dilatada actividad académica y universitaria muestra que la cultura griega ha sido el pozo de cuyas profundas aguas ha bebido hasta conformar un sólido entramado exegético. Su modélica introducción general a los diálogos de Platón,¹⁸ o libros como *El epicureísmo*,¹⁹ *La memoria del Logos*,²⁰ el *Silencio de la escritura*²¹ o el *surco del Tiempo*²² son una buena prueba de su conocimiento del mundo griego. Sin embargo, lo que le impulsa a penetrar en el pensamiento y la cultura helena no es un afán de estudioso o erudito preocupado por aspectos particulares y especializados.²³ Al contrario, Lledó, consecuente una vez más con su propio pensar, aplica al estudio del mundo griego y de la tradición clásica su propio método. Desencantado por la deplorable situación de la Universidad, crítico con un sistema universitario en el que lo único que impera es el criterio asignaturesco y el ritual del examen, Lledó propone una “nueva metodología” a la hora de abordar el mundo clásico. De lo que se trata es de acudir a la cultura griega en busca de ese *lógos* que debe generar el discurso interior de cada individuo. Para conseguirlo, es necesaria “una profunda renovación” que permita una “nueva lectura del mundo clásico” (p. 393). El método no puede ser más sencillo: “la vuelta a *los textos mismos*” (p. 473). Sólo así se podrá establecer un fecundo diálogo con ellos. Para Lledó se consigue de este modo “hablar con la filosofía”, algo que es muy distinto que “hablar de filosofía” desde una óptica historiográfica.²⁴

¹⁷ Emilio Lledó insiste en otras ocasiones en su acerba crítica a unos medios de comunicación “erosionados por los intereses económicos que los sostienen, con una marcada utilización de la libertad del pensamiento hacia fines establecidos que falsifican esa libertad, con un endurecimiento de la actividad crítica motivado por una educación paralizadora, con una hipócrita defensa de valores absolutamente envejecidos, que sólo pueden alimentarse de violencia y fanatismo” (p. 371).

¹⁸ Platón, *Diálogos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981, Vol. I pp. 7-135.

¹⁹ E. Lledó, *El epicureísmo*, Taurus, Madrid, 1984.

²⁰ E. Lledó, *La memoria del Logos*, Taurus, Madrid 1984.

²¹ E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

²² E. Lledó, *El surco del tiempo*, Crítica, Barcelona, 1992.

²³ Lledó advierte del peligro que representa estudiar el mundo clásico con afán erudito, excesivamente centrado en la bibliografía generada, más que en la lectura e interpretación de los textos mismos: “Un planteamiento erudito y falsamente positivista podría suplantar el diálogo con esa tradición, por el estudio dedicado, obsesivamente, a una bibliografía que describe, sintetiza, y que quizá facilita una forma de conocimiento de esa tradición, pero que la oculta, sin embargo, en el mismo momento en el que, aparentemente nos la entrega” (p. 473).

²⁴ La diferencia entre “hablar de filosofía” y “hablar con la filosofía” radica en el hecho de que la primera forma implica un distanciamiento que no se produce en la segunda porque “hablar con los textos requiere, esencialmente, que los tengamos delante de los ojos y que sea, con la experiencia y la rigurosa disciplina que el trato con esos textos exige, como se ponga en marcha nuestra propia reflexión” (p. 473).

De este modo, lograremos hacernos nuestra esa tradición y constituir con ella “nuestra vida intelectual y el eje de nuestra vocación” (p. 391). En la tradición clásica encuentra Lledó el punto de confluencia de todos sus intereses y preocupaciones intelectuales “porque esta herencia, entre cuyos bienes destaca el diálogo, la creación en común de un contenido teórico, dialoga también con nosotros, y con una intensidad tal que ha mediatizado nuestros esquemas culturales, nuestro ámbito filosófico, nuestra propia lengua” (p. 391).²⁵

El *lógos* que a lo largo de siglos ha sido transmitido por la tradición clásica es uno de los mejores alimentos para desarrollar el individuo con una personalidad “fuerte” del que hablábamos, que pueda hacer frente, desde su individualidad, a todos los peligros que amenazan su condición de persona. La memoria colectiva, que ha perpetuado a lo largo de la tradición los saberes procedentes del mundo griego, conforma, así, el *lógos* individual. El diálogo con los clásicos adquiere, así, un doble aspecto. De un lado, educativo, en tanto que representa una fuente de formación inmejorable. De otro, el diálogo se torna creativo porque cada hombre, al leer los textos clásicos, los revive actualizándolos. Y ya sabemos que de esta lectura surge una interpretación, resultado del productivo contacto entre el individuo y el texto clásico, que convierte al sujeto individual en un ser activo, creador y partícipe de la corriente de la Historia y de la Cultura.

El propio Emilio Lledó ofrece numerosos ejemplos de cómo se puede interpretar un texto griego creativamente. Fragmentos de filósofos presocráticos, o pasajes de las obras de Platón o de Aristóteles son absorbidos en la propia escritura de Lledó perdiendo sus contornos de modo que se diluyen en un nuevo texto, resultado de la integración (sería mejor decir “digestión”) del texto clásico. De este modo, el método exegético de Lledó acaba definiendo un estilo de exposición y de escritura muy característico. De nuevo Lledó es consecuente con su sistema al tiempo que este modo de proceder le inserta en la tradición humanística más genuina. Su estilo responde a las más puras esencias de lo que desde la antigüedad viene conformando un tipo de escritura que ha desembocado en lo que más modernamente se ha conocido como ensayo. Lledó se entronca en el corazón de esa corriente. Como el estoico Séneca que hacía suyas las citas de otros pensadores, incluidas las del jefe de la escuela rival, Epicuro; como Plutarco, al transmitir las opiniones de los filósofos de la antigüedad; y, sobre todo, como Montaigne, el padre del ensayo que se apoderaba de los pensamientos de los clásicos incrustándolos en su propia obra. Sin duda, Emilio Lledó suscribiría la afirmación de Montaigne cuando justificaba este proceder con una metáfora horaciana: como las abejas que liban de flor en flor para acabar produciendo un nuevo producto, la miel, así el lector-intérprete del mundo clásico transforma el *lógos* clásico del que liba y se alimenta dando como fruto una nueva interpretación procedente del diálogo con el texto clásico.²⁶ Esto explica que podamos seguir afirmando que “nosotros somos los griegos” (p. 371).

²⁵ En las Primeras Jornadas sobre la *Historia de la Filosofía* celebradas recientemente en Barcelona se ha insistido sobre esta idea al manifestar el profesor M. Cruz que “los autores del presente están en una tradición; si se les separa, resultan incomprensibles o desfasados”, *El País* (26 de abril de 1999) p. 45.

²⁶ “Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur; ce n’est plus thin ny marjolaine: ainsi les pieces empruntées d’autrui, il les transformera et confondera, pour en faire un ouvrage tout sien”, Montaigne, *Ouvres Completes*, Bibliothèque de la Pléiade, de. Gallimard, Paris, 1985, I 26, 151.

Lledó aclara los motivos por los que la filosofía griega tiene tanta importancia hasta el extremo que ésta posee “en el panorama del pensamiento una situación de privilegio que no ha tenido la filosofía posterior, ni creo que ninguna otra filosofía” (p. 370). El motivo es doble. En primer lugar, la pureza y la originalidad de la filosofía griega, “basada en la experiencia directa, inmediata de la realidad” circunstancia que dota el pensamiento griego de una “singularidad, que permite descubrir algunos resortes que ponen en marcha ese producto de la mente humana llamado filosofía” (p. 370).

En segundo lugar, y no menos importante, hay que tener muy presente el papel que ha desempeñado la filosofía griega en la formación del pensamiento occidental. Por este motivo a Lledó no le parece en absoluto una exageración la conocida frase de Whitehead que sostiene que toda la filosofía posterior no ha sido más que notas a pie de página de los diálogos de Platón. Al contrario, para Lledó esa afirmación “expresa, sobre todo, la capacidad de una filosofía para seguir recreándose al ritmo de la historia, conservando sus directrices fundamentales, y alentando desde ellas el progreso intelectual, la continua renovación teórica, y la transformación de la naturaleza con la ciencia” (p. 371). Los problemas que han interesado a la filosofía a lo largo de la historia fueron ya planteados por los filósofos griegos. Esto nos obliga a tenerlos siempre presentes y lo que hace que, en expresión de José Gaos, recogida por Lledó, la filosofía de hoy, más que nunca, hable “por boca de clásico”.²⁷ Los primeros filósofos griegos, llevados por la curiosidad, por el deseo de saber, determinaron la historia del pensamiento. Por ese motivo hay que conocerlos y estudiarlos. Muchos problemas podrían, incluso, tratarse y conocerse mejor si se vuelve la mirada a los orígenes, al contexto griego, que los originó: “Los primeros filósofos ofrecen un cuadro importante de cuestiones y perspectivas para abrirnos hacia otras formas de pensar. Sus pensamientos determinaron la historia del pensamiento posterior. Por eso, un principio fundamental, en la reflexión filosófica, es el análisis de sus orígenes. Pensar el origen es, en cierto sentido, pensar también cada presente (...). Hay problemas que pueden abordarse mejor si volvemos a indagar el contexto en el que se plantearon y las razones que determinaron ese contexto” (p. 348).

Por todo ello, la filosofía griega representa un contrapeso intelectual de gran importancia contra los intereses económicos y políticos aludidos anteriormente que están creando una creciente depauperación cultural y moral. El modelo griego tiene que ser el terreno abonado en el que la sociedad humana busque sus propias raíces: “En una situación intelectual como la contemporánea, con una profunda crisis política a escala mundial, con un desvío de la investigación científica hacia caminos de lesa inhumanidad, con un deterioro evidente del sentido práctico de la solidaridad (...) la sociedad humana tiene que buscar en sus propias raíces un modelo que, en parte, le sirva para remediar su creciente depauperación” (p. 371).

²⁷ “El filósofo de hoy, más que el de ninguna otra edad anterior, para exponer su pensar, habla por boca de clásico” (p. 476). Emilio Lledó explica en otro momento lo que hay que entender por “clásico”: un lenguaje que, a pesar de fluir en el tiempo, logra permanecer inalterable. Algo que se consigue gracias a la relación entre el hombre individual que, mediante la lectura, dialoga con el legado heredado en la tradición clásica incorporándose a ella e, incluso, trascendiéndola. El carácter clásico implica, pues, “la consistencia de un lenguaje que sometido, como todo, al ser fluyente y huidizo del tiempo, es capaz de no alterarse en esa fuga, de no corromper su sustancia y de lograr una forma de estabilidad. La posibilidad de permanecer proviene, tal vez, de esa relación esencial por la que un hombre logra articular palabras que, brotando de su propia experiencia del mundo la trascienden y en esa trascendencia adquiere universalidad” (p. 352).

Y es que los textos clásicos representan para Lledó el punto de encuentro óptimo para enriquecer al individuo que, gracias a esos escritos heredados de los griegos consigue abrir, ampliándola, su individualidad: “el texto de los clásicos se hace presente, pues, como un espejo en el que, al contemplar nuestro propio rostro, descubriésemos en él otras visiones que confirman y enriquecen el contenido de nuestra mirada. Esa capacidad de ampliar la individualidad en las imágenes ideales que la escritura encierra es una de las medidas con las que establecer el valor del mensaje escrito” (p. 353).

Llegado a este punto hay que recordar algo fundamental que articula el pensamiento de Lledó convirtiéndolo, a él mismo, en un clásico. Su modo de asimilar, de integrar los textos clásicos, como ya se ha mencionado, le dotan de un estilo humanista, en la línea iniciada por ensayistas renacentistas como Montaigne. Los temas que aborda están configurados las más de las veces, por una docena de conceptos griegos emblemáticos que no se cansará de reinterpretar desde las más diversas perspectivas hasta integrarlos plenamente en su propio discurso. Es más, Lledó utiliza esos conceptos como instrumentos de análisis de la realidad, “modernizándolos” y haciéndolos rodar con un vigor inusitado más de 2.500 años después de que fueran utilizados por los filósofos griegos. Lledó vuelve a ser así consecuente con su propio método. Gracias a él, conceptos como *lógos*, *alétheia*, *physis*, *êthos*, *noûs*, *theoría*, *eleuthería*, *paideía*, *thaumasía*, *pólis*, *philia*, *díke* reviven en nosotros, actualizados en un discurso moderno en el que desarrollan la plenitud de su sentido: el que poseen desde sus orígenes enriquecido por el que adquieren en la interpretación de Lledó. Por este motivo, también Lledó “habla clásico” y el diálogo con él nos transporta, proyectándonos, desde los orígenes del pensamiento al análisis de la problemática contemporánea.

Vivir es interpretar

En ningún caso esconde Lledó quiénes han sido sus maestros. De un lado, lo acabamos de ver, los pensadores griegos hasta el punto que la lectura e interpretación de sus textos y el uso de sus conceptos como instrumentos de análisis nos convierte a nosotros mismos en griegos. De otro, Lledó reconoce su deuda a los autores que han influido en su propio método de interpretación. Desde Platón hasta Gadamer, Lledó recorre la historia de la hermenéutica con especial énfasis a aquellas obras que han contribuido a llenarla de contenido y método. No todos los métodos exegéticos son, sin embargo, igualmente provechosos. Lledó se desmarca, por ejemplo, de aquellas corrientes que, como el estructuralismo, obsesionadas por la metodología se han centrado en aspectos formales y semánticos más que filosóficos, creando una terminología pseudo-científica que genera, a su vez, una mayor confusión que oscurece, más que clarifica, el verdadero sentido del texto.²⁸

²⁸ El estudio de la historia de la filosofía no se escapa tampoco a esta moda que se ha trasladado a los manuales en los que se ha convertido los textos en *textos de historia de la filosofía* creando “una serie de estereotipos de aprendizaje, de filosofemas desenraizados y desnaturalizados” por culpa de los cuales lo que debiera ser “una primera toma de contacto con determinados pensadores, acaba convirtiéndose en el mayor obstáculo para su intelección y la del mundo teórico y cultural del que la filosofía emerge” (p. 494).

Lledó se pregunta al respecto: “¿No pueden las obsesiones metodológicas, las pesquisas formales, sobre un texto, enturbiar su sentido y hacer desaparecer, en la retícula del virtuosismo que las *metodologías* le imponen, su verdadera referencia y con ella sus posibles sentidos?” (p. 212).²⁹ Lo que más duele a Lledó es que los más significados representantes de estos movimientos³⁰ hayan ignorado completamente las teorías de autores muy apreciados por él y miembros significados de la larga tradición hermenéutica como Schleiermacher, Droysen, Steintal, Dilthey o Gadamer.

Precisamente estos autores son los que han abierto vías metodológicas que Lledó ha transitado con excelente provecho. Lledó se siente integrado en la corriente hermenéutica. En el capítulo “Literatura y crítica filosófica” (pp. 204-234) hace una interesante revisión de los principales rasgos que la caracterizan. Gran interés tiene su análisis sobre Spinoza a quien ve como precursor de esta corriente sobre todo por su distinción, a la hora de abordar la interpretación de las Escrituras, entre el sentido y la verdad de una proposición y por haber propuesto un método hermenéutico de gran modernidad.³¹

Pero son Schleiermacher, Dilthey o Gadamer los autores sobre los que Lledó construye su propio método. El primero porque insertó el acto de interpretar en la vida, como “una operación fundamental de la existencia” que busca comprender para consolidar al hombre en un “universo de comprensión” (p. 227). Dilthey porque con sus teorías abrió “un amplio dominio de posibilidades” hermenéuticas y, sobre todo, Gadamer porque profundizó de tal manera en el método hermenéutico que llegó a una conclusión sobre la que Lledó fundamentará su propio *modus operandi*, al sostener que nunca se agota la comprensión y explicación de un texto y que, por ello, al actividad exegética consiste en “un proceso infinito” (p. 231).³²

Estos son algunos de los antecedentes teóricos. Gracias a ellos se puede iniciar el proceso que contribuya a insertarnos en el *lógos* que conforma la memoria colectiva, la historia, configurando nuestro propio yo mediante el diálogo con ella. Para lograrlo, Lledó debe recordar de nuevo que “lo importante es llegar a una *praxis hermenéutica* que, a pesar de su esencial historicidad, ofrezca a cada época, a cada momento de la tem-

²⁹ Lledó, asimismo, advierte del riesgos de un método historiográfico que, “en su vertiente más trivial, ha servido para homogeneizar el lenguaje que habla de lo que escribieron los filósofos, en un monótono recuento de cuestiones, más o menos abstrusas y que, desencajadas de sus mediaciones culturales, sociales e incluso lingüísticas, pierden no sólo su interés, sino su sentido” (p. 497).

³⁰ Lledó no oculta en quién está pensando al aludir “a los empeños pseudocientíficos de algunos autores influidos por modas anglosajonas o francesas” (p. 215). Derrida y especialmente J. Kristeva, son, entre otros, “un ejemplo típico de estas excrecencias semiótico-semiológicas”, (p. 212, n. 3). En un libro de reciente aparición se critica duramente este tipo de corrientes que “saben impresionar a su audiencia con la hábil manipulación de una rebuscada terminología”. A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, ed. Paidós, Barcelona, 1999, p. 25.

³¹ “Es evidente que el objeto de la hermenéutica spinoziana son los libros sagrados; sin embargo, su metodología alcanza un territorio nuevo, más allá de las fronteras de esos textos (...). Esa mirada lenta sobre los textos, el cuidado por oír una voz humana y no sólo la doctrina divina que nos conduce a otros planteamientos, hacen de Spinoza algo más que un precursor en la difícil empresa de no perder las voces del pasado, de no desoír o malentender tantas experiencias, tantas enseñanzas”, (p. 218).

³² Emilio Lledó no ha ocultado nunca la influencia y el respeto que le merece el magisterio de Gadamer: “las clases de Gadamer, su capacidad de sugestión, esa mezcla asombrosa de rigor y creatividad, su cálida y cordial humanidad, la libertad con la que estimulaba nuestro propio pensamiento por encima de cualquier caciquismo escolástico, fueron, entre otras muchas enseñanzas, algo característico de su ejemplar magisterio. Por eso, aunque hayamos podido andar por otros derroteros intelectuales o políticos, todos los estudiantes de entonces le seguimos considerando nuestro maestro”, Joaquín Esteban, *ob. cit.*, p. 16.

poralidad inmediata, el inconfundible sonido de la temporalidad mediata, de los textos, interferidos ya por el hilo del pasado que necesariamente los enhebra” (p. 232).

Sociedad, política, ética y filosofía

Lledó ha puesto todos los medios para integrar al hombre en la sociedad. El entramado social del lenguaje es el vehículo que vincula al individuo con su entorno social. Esto es posible porque en el lenguaje, en el *lógos* “se dan las condiciones imprescindibles para su *racionalidad*” (p. 111), racionalidad que, en forma de ciencia y filosofía, manifiestan “la lucha del hombre por insertarse en la realidad, por asimilarla y por comunicarla” (p. 112).

Se crea así un *espacio comunicativo* que, a través de ese lenguaje racional, vincula a todos los individuos que participan de él “creando así la *pólis*, la sociedad” (117). Por ello Lledó no puede separar el lenguaje del contexto social, *político*, en el que este libremente se desarrolla. El *ágora* de la *pólis* griega es ahora el modelo. El centro de confluencia de los ciudadanos es el lugar en donde pueden manifestarse, en tanto que “hombres que hablan”, y desarrollarse, en palabras de Aristóteles, como “animales políticos”. Y en esa *polis* configurada por la interrelación comunicativa entre los ciudadanos surge el gran invento de la democracia, el poder del pueblo, del *demos*, “un poder en el que, entre otras cosas, se afirmaba que nadie tenía el privilegio del discurso preeminente, que nadie era ya dueño de palabras cuyo sentido consistiese en *ser oídas*, en ser asimiladas bajo la inevitable forma del acatamiento y la sumisión. El lenguaje perdía así su carácter hierático, su carácter opresor, al poder ser criticado, analizado, discutido desde el fondo de cada hablante” (p. 143).

Surge así, en esa *isegoría*, el ambiente social adecuado en la que el hombre adquiere “no sólo una manera de *estar en el mundo*, sino una manera de *ser mundo*, de ser lenguaje, de ser persona” (p. 142). Y ser en el mundo es esencialmente “ser lenguaje” (p. 146). Tan sólo con un hombre *auténtico*, en el que se “manifieste el despliegue de una consciencia que dice y expresa la realidad y veracidad y vinculación con el mundo” es posible la convivencia democrática en la *pólis*. Sólo con ciudadanos educados en el *lógos* pueden adquirir sentido y sintetizarse los conceptos que vertebran una sociedad justa: la *razón*, la *verdad* y la *solidaridad*. Conceptos que deben garantizar “la defensa de la vida, la defensa del espacio real o ideal donde ha de desplegarse esa vida, la armonía y la paz, la libertad y la justicia, el bien y la belleza, el progreso y la posibilidad” (p. 147).³³ Y esto, lo sabemos bien, sólo se puede conseguir con lo que en este artículo hemos denominado en diversas ocasiones individuo humanísticamente “fuerte”. Sólo en el hombre educado en la cultura de la palabra se podrá articular un lenguaje interior que consolide la estructura mental que fortalezca los principios de “verdad, justicia, libertad, belleza y generosidad” (p. 149).

³³ Lledó sabe que todos estos conceptos corren el peligro de no ser más que simple palabrería en manos del discurso del poder, que “ha enmascarado otras intenciones -dominio, explotación, avaricia- bajo palabras, en este caso profanadas, como libertad, justicia, derechos humanos, bien común”. Más que nunca se necesita de dotar de significado pleno a estas palabras que, a fuerza de ser repetidas por los políticos, suenan a muchos como simples tópicos sin sentido. En otras ocasiones Lledó denuncia también el *aplasmiento semántico* que han experimentado “palabras importantes de la cultura” sometidas al “tráfico del lenguaje” (p. 437).

Lledó es de nuevo consecuente y cierra definitivamente el círculo de su pensamiento. Como en Platón, epistemología y ética resultan inseparables. Gracias a su participación en el *lógos* el hombre genera un yo interior que le permite comprender e interpretar el mundo circundante. Del diálogo racional con los demás se conforma un tejido social democrático en el que todos participan sin que ningún *lógos* pueda imponerse a los demás. Se origina así la relación entre ciudadanos iguales, dialogantes, los únicos capaces, desde la fortaleza de su yo, de alcanzar los ideales de verdad, justicia, belleza y libertad que aseguren la solidaridad democrática de la sociedad en que viven y garanticen la transmisión de esos valores a las generaciones venideras.

La filosofía tiene un papel que desempeñar para que pueda construirse una sociedad cohesionada e impida la “desorganización de una realidad lastrada, en momentos decisivos, por principios insolidarios”. Una filosofía producto de la inteligencia y del diálogo que, basándose en la racionalidad, “injerte entre sus ramas, la idea de que es la vida humana, la felicidad, el objetivo primordial de la lucha por adecuar el desarrollo científico a las ideas que pueden hacer verdaderamente fecundo ese desarrollo” (p. 502).³⁴

Son muchos los aspectos que quedan por tratar pues el diálogo con Emilio Lledó sería interminable. Sus opiniones sobre el arte, la literatura, la filosofía expuestas a lo largo de los artículos recopilados merecerían varios artículos. Sin embargo, se ha intentado trazar aquí las líneas maestras de su pensamiento con la intención de desarrollar una enseñanza esencial del maestro Lledó: que todos podemos, y *debemos*, potenciar nuestra creatividad dialogando con los demás. El diálogo con Lledó es, por eso, algo inevitable. Una consecuencia más, otra más, de su propio método. Por ello el autor de este artículo ha sentido, como se afirma al principio, la necesidad de hacer lo mismo que Lledó confiesa al inicio de su trabajo sobre “Gaos y su lectura de la Filosofía Griega”: “Me parecía que, en lugar de intentar hacer una síntesis de su pensamiento historiográfico, tal vez fuera de mayor interés iniciar un breve diálogo con sus trabajos” (p. 472).

Proceder de este modo ha reportado la experiencia de aprender algo impagable. Que el método hermenéutico propuesto por Lledó estimula al lector a vivir creativamente interpretando todo lo que le rodea. Desde los griegos hasta hoy.³⁵ Como el buen profesor, Emilio Lledó, enseña y acompaña en ese viaje al lector-alumno hasta que éste puede volar sólo por los espacios infinitos del conocimiento e interpretación creadora.

³⁴ Por el contrario, “si una filosofía tiene que servir para justificar o endulzar la violencia, el horror, los crímenes, el aniquilamiento y el odio que administran intereses nada filosóficos, entonces esa filosofía sería una filosofía enferma, una bazofia ideológica, un repugnante condimento indigno de que pueda servir para otra cosa que para su rápido olvido” (p. 455).

³⁵ La casualidad ha querido que en los mismos días en que el autor de este artículo acababa de redactar estas líneas apareciesen diversas notas de prensa que nos recuerdan el alto grado de compromiso moral adquirido por Lledó en la sociedad de nuestros días. En el *País*, (21 de abril de 1999), en una carta al director, Emilio Lledó se queja del tratamiento dado por ese periódico a las “bombas de fragmentación” utilizadas por La OTAN en su ataque a Serbia. Lledó, que denuncia el uso de ese material bélico perverso acaba preguntándose: “¿Con qué sutiles argumentos retorcerán y manipularán sus ya fragmentados cerebros para salir humanitariamente airosos?”. Asimismo, en el *País* (27 de abril de 1999) p. 40, se lee que Lledó, en el ciclo *La educación que queremos*, achacó “a la ceguera de los gobernantes el que la enseñanza de la humanidades se considere algo inútil. Puso como ejemplo que el adjetivo “humanitario” no estaría tan “tristemente de moda” si se enseñaran valores como libertad, justicia, solidaridad o concordia.

Ni que decir tiene que la lectura de estas noticias “frescas” de Lledó llenan de íntimo regocijo y complicidad a los lectores que participan de su *lógos* solidario.

LA IDEA DE FILOSOFIA EN MONTAIGNE. ENTORN A UN FRAGMENT DELS *ESSAIS*.

Joan Lluís Llinàs Begon

RESUMEN: Aquest escrit parteix d'un fragment dels *Essais*, situat en el capítol "De l'institution des enfans", en el que Montaigne vindica una filosofia alegre enfront de la que considera filosofia trista del seu segle. En aquest capítol, i en contrast amb la consideració negativa de la filosofia que domina en els *Essais* (i especialment en el seu capítol més famós, "Apologie de Raimond Sebond"), hi ha una defensa entusiasta de la filosofia, considerada com a medicina i com a disciplina fonamental per a l'educació de l'infant. A partir del fragment en qüestió s'intenta esbrinar què entén Montaigne per filosofia i es suggereix com aquesta idea està lligada amb l'activitat d'escriptura dels *Essais*.

ABSTRACT: This paper refers to a fragment from Montaigne's work *Essays*, which can be read in the chapter titled "De l'institution des enfans". In it, Montaigne defends a joyful philosophy against the philosophy of his age, when he describes as a sad one. In this chapter, contrasting the negative consideration we find in the *Essays* (and mainly in his most famous chapter, "Apologie de Raimond Sebond"), there appears an enthusiastic defense of philosophy. Montaigne considers it as a medicine and as a fundamental art in children's education. The paper tries to clarify the meaning of "philosophy" in Montaigne's work and it is suggested that its meaning is linked to the sort of writing developed in the *Essays*.

És freqüent, quan es parla de Montaigne, no considerar-lo plenament com un filòsof, sinó com un escriptor que funda un nou gènere, l'assaig. Montaigne no feria filosofia, sinó escriptura. La consideració negativa de la filosofia que apareix en els *Essais* contribueix a donar aquesta impressió, així com les mateixes paraules de Montaigne: "Je ne suis pas philosophe" (III,9,927c).¹ En canvi, altres fragments de text i el llibre agafat com un tot permeten parlar de Montaigne com a filòsof i de Montaigne com un llibre de filosofia. Justificar això en poques línies no és possible, així que me limitaré a apuntar algunes qüestions. Però ho faré a partir d'un fragment dels *Essais*, que a continuació pas a reproduir:

"(a) C'est grand cas que les choses en soyent là en nostre siècle, que la philosophie, ce soit, jusques aux gens d'entendement, un nom vain et fantastique,

¹ La primera xifra correspon al número de llibre, la segona al del capítol, la tercera a la pàgina segons l'edició de Thibaudet-Rat. La lletra fa referència a la capa. (a) és el text de la primera edició dels *Essais*, la de 1580, (b) al text afegit en l'edició de 1588, i (c) al text afegit en l'exemplar de Burdeus (EB).

quise trouve de nul usage et de nul pris, (c) et par opinion et par effect. (a) Je croy que ces ergotismes en sont cause, qui ont saisi ses avenues. On a grand tort de la peindre inaccessible aux enfans, et d'un visage renfroigné, sourcilieux et terrible. Qui me l'a masquée de ce faux visage, pasle et hideux? Il n'est rien plus gay, plus gaillard, plus enjoué, et à peu que je ne dise follastre. Elle ne presche que feste et bon temps. Une mine triste et transie montre que ce n'est pas là son giste. Demetrius le Grammarien, rencontrant dans le temple de Delphes une troupe de philosophes assis ensemble, il leur dit: «Ou je me trompe, ou, à vous voir la contenance si paisible et si gaye, vous n'êtes pas en grand discours entre vous.» A quoy l'un d'eux, Heracleon le Megarien, respondit: «C'est à faire à ceux qui cherchent si le futur du verbe βάλλω a double λ, ou qui cherchent la derivation des comparatifs χεῖρον et βέλτιον des superlatifs χεῖριστον et βέλτιστον, qu'il faut rider le front, s'entretenant de leur science. Mais quant aux discours de la philosophie, ils ont accoustumé d'escayer et resjouir ceux qui les traictent, non les renfroigner et contrister.»

(b) *Depndras animi tormenta latentis in agro
Corpore, dependras et gauda: sumit utrumque
Inde habitum facies.*

(a) L'ame qui loge la philosophie doit, par sa santé, rendre sain encores les corps. Elle doit faire luire jusques au dehors son repos et son ayse; doit former à son moule le port exterior, et l'armer par consequent d'une gratuite fierté, d'un maintien actif et allegre, et d'une contenance contente et debonnaire. (c) La plus expresse marque de la sagesse, c'est une ejoyissance constante; son estat est comme des choses au dessus de la Lune: toujours serein. (a) C'est «Baroco» et «Baralipton» qui rendent leurs supposts ainsi crotez et enfumés, ce n'est pas elle; ils ne la connaissent que par ouïr dire. Comment? elle fait estat de serainer les tempestes de l'âme, et d'apprendre la faim et les fièvres à rire, non par quelques Epycicles imaginaires, mais par raisons naturelles et palpables."²

El fragment que ens ocupa és conseqüència de les pàgines anteriors. Montaigne ha estat parlant dels discursos profitosos de la filosofia i gairebé ha presentat els *Essais* com un llibre de filosofia i per tant el seu autor com un filòsof. Per tant, ha de deixar clar de quina filosofia està parlant, puix que la seva visió no coincideix amb el que s'entenia en el seu temps. Montaigne jutja: fins i tot per als homes cultes i de seny la filosofia, a les darreries del segle XVI, és un nom va i fantàstic, sense cap utilitat. A un segle mancat de la brillantor des del passat no és estrany que li correspongui una filosofia desprestigiada. L'element educatiu-transformador s'intueix aquí: en la mesura que canviï el sentit de la filosofia canviarà el món. L'afegit (c) *et par opinion et par effect* remarca que el desprestigi de la filosofia, la seva inutilitat no és només qüestió d'opinió, del que es diu, sinó que és real, es dona en la pràctica. No és casual que una determinada concepció de la filosofia domini en un segle trist i amb desgràcies. *C'est grand cas* fa referència a la desgràcia que suposa no posseir una filosofia que proporcioni les eines per a un

² I, 26, 159-160 de l'edició de Thibaudet-Rat, *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1962).

segle millor. El missatge de Montaigne és individual, però està present la idea, des de l'inici del capítol, que la formació de cada individu podrà dur a la re-formació de la societat sencera. Segle trist i filosofia trista; guerres inútils i disputes filosòfiques inútils. Un paral·lelisme implícit és fa present: la causa del desprestigi de la filosofia són els *ergotismes*, els raonaments disputadors i sofístics, que acaben ocultant-la, com les disputes que provoquen les guerres amaguen la bona vida. A l'absurditat de la discussió filosòfica, que ha arribat a reduir la filosofia a gramàtica i retòrica, se l'oposa la verdadera filosofia, de característiques no assenyalades, però distingible pel seu tret fonamental: produeix alegria entre els qui la tracten.

És cert que Montaigne critica fortament la filosofia al llarg del llibre, i per això pot sorprendre el seu astorament en aquest fragment. De fet hom pot veure els *Essais* com una anàlisi de la situació que provoca aquest astorament, com una crítica a la manera de fer filosofia en el seu temps i una presentació d'un nou mode de fer-la.³

En què consistia aquesta filosofia desprestigiada? Durant l'edat mitjana la filosofia s'identificava amb les set arts liberals, suma total del saber.⁴ La tradició medieval es manté parcialment en el segle setze, juntament amb l'aparició de fonts, problemes i solucions noves. Emperò, en universitats com la de París, la filosofia era una matèria prèvia ensenyada en la Facultat de les Arts, preparació per a estudis superiors. De les set arts liberals, la filosofia que s'ensenyava en aquestes facultats es resultat del desenvolupament de la dialèctica. Per exemple, la *Faculté des Arts* de Burdeus impartia un curs de filosofia consistent en dialèctica i en física (aristotèliques).⁵ Stevens assenyalava tres sentits principals del mot filosofia en la segona meitat del segle setze: ètica, ciència natural i doctrina cristiana. Montaigne, per la seva part, empraria el mot en set significats diferents, basats en gran part en la tradició clàssica: escoles tradicionals de filosofia; teories metafísiques de l'univers; astronomia i cosmogonia; especulació concernent la natura i el món oposada a l'observació científica; els punts de vista legals i polítics d'un pensador-home d'estat el principal interès del qual és la *polis*; com una classe de poesia o crítica de la vida; com a investigació científica.⁶ Aquests significats són correctes, però pel que aquí ens ocupa podem fer una gran divisió, a partir de Traverso o Maclean, entre la filosofia "negativa" o especulativa, i la filosofia "positiva" o en acció.⁷

³ S'han vist els *Essais* de tantes maneres, que se me permetrà aquest suggeriment, tot i que no crec que fos la intenció de Montaigne en escriure el llibre.

⁴ Vegeu P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and its sources*. (Compilador Michael Mooney. New York: Columbia University Press, 1979). Hi ha edició castellana *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Traducció de Federico Patán López (Mèxic: FCE, 1982). També E. Garin, *L'educazione in Europa 1400-1600. Problemi e programmi*. (Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 1987) Traducció castellana *La educación en Europa 1400-1600*, a càrrec de María Elena Méndez Lloret (Barcelona: Crítica, 1987).

⁵ Vegeu E. Traverso, *Montaigne e Aristotele* (Firenze: Felice Le Monnier, 1974), p. 39.

⁶ L. Stevens, "The meaning of 'philosophy' in the *Essais* of Montaigne". *Studies in Philology* (1965): 147-154.

⁷ Juntament amb el de Stevens, són tal vegada els dos articles que tracten millor el que entén Montaigne per filosofia: I. MacLean, "Le país au delà: Montaigne and philosophical speculation", Dins McFarlane & Maclean (eds.), *Montaigne. Essays in memory of Richard Sayce* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 101-132. E. Traverso, "La fonction de la recherche philosophique dans les *Essais* de Michel de Montaigne", *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 5 (1973): 25-38.

La filosofia desprestigiada a la que es refereix Montaigne és aquesta filosofia que s'ha convertit en lògica i en metafísica, en disputes gramaticals i en pretensions absurdes. La filosofia que intenta explicar el món falla si el que pretén amb això és posseir la veritat i la certesa (II,12,556a). Filosofar és intentar satisfer la curiositat humana, oferir respostes al desig de saber. La filosofia que ha resultat d'Aristòtil (potser *malgré lui*) és la d'un pretès discurs de veritats, que fracassa en la mesura que vol ser-ho. Moltes pàgines de l'"Apologie de Raimond Sebond" es dediquen a mostrar, mitjançant l'acumulació d'exemples, l'absurditat de la majoria d'afirmacions de la filosofia, la impossibilitat d'accedir al que és, d'assolir una veritat indiscutible. Part de l'"Apologie" vol palesar la vanitat de la ciència i la raó, i, per tant, de la filosofia. La ciència no ens fa evitar els mals (II,12,466a), al contrari. Els salvatges d'Amèrica, tot i no tenir el nostre volum de coneixement científic ni la nostra estructurada legislació, viuen més senzillament, més ordenadament i feliç que nosaltres (II,12,477a). De fet, la ciència mateixa, mostrant les seves limitacions, ens mena als braços de la ignorància (II,12,473a;476a). El savi ja no és aquell que sap molt, sinó aquell que reconeix la seva ignorància, a la manera de Sòcrates (II,12,478c). La ciència, així doncs, no ens fa feliços, i l'únic fruit de la seva recerca consisteix en reconèixer la seva debilitat, la incapacitat d'assolir la veritat. Tot està en dubte, i hem d'admetre la nostra ignorància. Aquestes consideracions no desdiiuen afirmacions fetes en aquest mateix capítol respecte de la utilitat de la ciència. El desig de conèixer és inevitable, però cal ser conscient dels límits. Quan la ciència limita la seva tasca a qüestions pràctiques, no mereix desdeny ni ironia, però quan pretén tenir el registre dels assumptes divins (II,12,514b), quan especula, no fa més que riure i palesar la nostra ignorància. La diversitat i a voltes absurditat dels seus arguments condueix Montaigne a qualificar-la de poesia sofisticada (II,12,518c), capaç de demostrar qualsevol cosa, el que vol dir que no demostra res. Aquells que afirmen que la raó humana pot conèixer i entendre les coses han d'explicar com és allò possible. Però sobre això hi ha nombroses opinions, i no són més que opinions.⁸

D'altra banda, la filosofia és entesa també a l'època com a ètica, com a aquella disciplina que s'ocupa de conduir la nostra vida. Sembla que és això el que l'interessa a Montaigne, la filosofia que forma els costums (I,30,196a), la "vraye et naïfve philosophie" (I,39,242a). Però part d'aquesta filosofia moral, tal com es duu a terme en el seu temps, també fracassa. No només perquè en la mesura que és investigació es veu afectada pel mateix que impedeix els altres àmbits de la filosofia d'assolir el seu objectiu, de concloure definitivament, sinó també perquè es distancia de la vida humana, és transforma en un discurs i s'escindeix dels fets. D'aquesta manera, els discursos filosòfics sobre l'amistat, per exemple, no poden igualar-se al fet que suposa viure una autèntica amistat (I,28,192a). El coratge de Cató és superior al que pugui dir la filosofia (II,28,682a). El fet, individual, sempre supera la paraula general, igualadora, que elimina les diferències, que abstreu i per tant falsifica. Han convertit la filosofia en paraules,

⁸ Tot i la crítica a la filosofia especulativa, Montaigne empra en els *Essais* procediments d'aquesta filosofia. MacLean, *op.cit.*, en ha assenyalat: l'ús de procediments argumentals que denuncia, com l'*exemple*, l'*autorité*, o el *raisonnement*; la utilització de vocabulari de la metafísica tradicional, com *accident*, *différence*, *substance*, *forme*, *qualité*, *matiere*. Com diu MacLean, Montaigne destrueix un edifici, però empra elements del mateix per fer-ho. La qüestió, sembla, no resideix en la destrucció d'aquests elements, sinó en com es fan servir, en llur finalitat.

l'han feta aliena a l'home, l'han buidada i transformada en artifici. La filosofia pot esdevenir engany i arribar, paradoxalment, a oblidar els fets, la condició humana, de tal manera que quan s'ocupa del comportament s'eleva amb un discurs impossible de dur a terme (II,20,657b), acaba fent regles suprahumanes (III,9,967b). Així, ja sigui en un camp o en un altre, la filosofia acaba caient en les trampes de la dialèctica, perdent el temps en dois (II,12,474a), amb paraules buides, amb arguments confusos (II,12,511b), preocupada més per les aparences que pels efectes (II,37,739a). En resum, en la mesura que la filosofia és paraula externa, discurs aliè, no només no accedirà a la veritat, sinó que es revelarà inútil: serà poesia sofisticada. Aquesta és la conseqüència de la conversió de la filosofia en dialèctica.

És per això que sorgeix la necessitat d'un metadiscurs, d'una anàlisi de la filosofia, de la seva activitat. Aquesta anàlisi revela que la filosofia és un exemple de la vanitat humana, que pretén fer l'home el llombrígol del món (II,12,514b). Quan millor funciona la filosofia és quan reconeix la seva pròpia feblesa, quan combat la presumpció i vanitat humanes, quan es rebaixa a ella mateixa (II,17,617a). En l'anàlisi de si mateixa la filosofia reconeix la seva vanitat i, alhora, la seva humanitat. Per molt que pugui embellir-se i enlairar-se, la filosofia és feta pels homes i dirigida a ells. Les escoles filosòfiques no estan exemptes de les passions humanes (I,39,233a). El filòsof, per molt savi que sigui, és un home: el discurs no li serveix, p.e., quan és mossegat per un ca rabiós (II,12,532a). La manca de salut traspals el discurs, els preceptes de la filosofia s'esvaeixen davant dels fets (II,37,744a).

Què ens resta doncs? Hem de renunciar a fer filosofia? Dir "el que és" és impossible. El camí d'allò versemblant hem de tenir present que és un engany, i sovint s'oblida que és tal, i això és el que la converteix en poesia sofisticada. Ens resta una tercera via, dir "el que és possible" i "el que un pensa", el primer pas cap a la "vertadera" filosofia. Aquest serà un discurs que no pretindrà posseir la veritat, però serà vertader en la mesura que sincer. Si veim la filosofia com una acumulació d'opinions, la situam en el seu lloc i paradoxalment pren valor, puix que ja no enganya, ja no es preocupa més per les aparences que pels efectes (II,37,739a). La filosofia és, per tant, un conjunt d'opinions diverses, un recull de totes les fantasies humanes (II,12,528b). I en això consisteix precisament la seva utilitat. Montaigne parla en ocasions de la *vraye philosophie*. Què vol dir això? Una vegada que veim la filosofia com un conjunt d'opinions més o manco sòlides, aquesta recupera el seu valor. Entre els filòsofs de l'antiguitat hi podem trobar coses profitoses -d'aquí la importància donada en la formació a la lectura- i així Montaigne desitja la publicació d'un recull de les opinions de la filosofia antiga pel que fa a l'ésser humà i als seus costums (II,12,562b). El gran problema de la filosofia és la seva dogmatització. Els antics tenien opinions diferents, jutjaven i triaven, s'exercien en llibertat. La filosofia mostrava la diversitat humana i entrava en els homes, cosa que no succeeix per a Montaigne en el segle XVI. La vertadera filosofia de la qual parla Montaigne cal que recuperi l'antic esperit. No són tan importants els preceptes, els continguts, com la manera en que s'entén aquesta activitat. El que fa bona la filosofia no és el que diu en concret, sinó en com es produeix l'assimilació, com el discurs afecta a la consciència (III,9,967-8b).⁹ És en aquest sentit que la filosofia en ànimes febles, en males mans, és inútil, viciosa (III,8,910b).

⁹ "Sentez lire un discours de philosophie; l'invention, l'eloquence, la pertinence frappe incontinent vostre esperit et vous esmeut; il n'y a rien qui chatouille ou poigne vostre conscience".

Així, tendríem dues castes de filòsofs. Uns que estan per damunt del comú, inimitables, que han produït discursos alts; altres, menyspreats, incapaçs de càrrecs públics, d'una vida més baixa i vil que la del vulgar. Desgraciadament, Montaigne palesa que el seu temps està farcit d'aquests últims, i escassegen els primers. El desprestigi de la filosofia ve per l'atribució del nom a aquesta segona casta, els pedants, símbol de la perversió de la filosofia, i molt criticats per Montaigne.¹⁰ Però el terme filòsof l'atribueix també a persones molt admirades per ell: Sèneca, Plutarc (II,32,704a), Pirró (II,29,683a). Com distingir-los? En tant que la filosofia amara la vida tota, els filòsofs no poden ser una classe professional més, ni són científics que especulen sobre la realitat ni són directors de consciències. El vertader filòsof coordina els preceptes amb la vida, els dilueix dins ell. Qui té imprès dins l'ànima els discursos de la filosofia, com Julià l'apostata, esdevé virtuós en la mesura que els posa en pràctica, que regula la seva vida a partir d'ells (II,19,651a).¹¹ La vertadera filosofia no consisteix més que en la posada en pràctica del discurs, la fusió d'aquest amb la vida, la seva corporificació. Això es troba en els personatges del passat la vida dels quals més admira Montaigne. Cató i Sòcrates són grans ànimes en la mesura que han exercit profusament els preceptes de la filosofia, fins al punt que els han fet seus, els han naturalitzat (II,11,404a). En ells la filosofia ha deixat de ser discurs en tant que s'ha impregnat lentament dins l'ànima, diluint-se, i així, sense esforç, ha duit a la vida virtuosa. En Sòcrates es troba el vertader temperament, en tant que la seva filosofia és tota en costums i acció, ha transformat les paraules en fets, les ha omplides. Aquesta filosofia *naïve*, és a dir, natural, pròpia, s'oposa a la *ostentatrice et parliere*, buida, externa (I,39,242a).¹²

S'explica així que la filosofia es presenti sota el signe de l'alegria. A la vertadera filosofia no se la reconeix pels seus preceptes, sinó per l'efecte que produeix dins l'ànima, pels seus efectes. Evidentment el contingut és important, interessen els discursos sobre la condició humana, sobre les seves *moeurs*, però en la mesura que ja no es presenten com a discursos de veritats, sinó com a opinions susceptibles de ser analitzades pel judici i assimilades i puguin ser viscudes, produiran un efecte positiu. Vet aquí com la filosofia duu a la felicitat. Montaigne acumula adjectius amb un significat semblant: gaudiment, alegria. Això és el que la fa accessible i apropiada a l'ensem per als infants. La vertadera filosofia no pot ser mai negativa, trista i, per tant, tampoc no ho pot esser el filòsof. La filosofia suposa plaer, s'associa amb la vida, en tant que "le plaisir est nostre but" (I,20,80c).¹³ Els discursos de la filosofia alegren, produeixen un impacte tant en l'à-

¹⁰ La distinció entre una filosofia "positiva", representada pels antics, i una de "negativa", la del seu temps, se troba ja a l'inici de "Du pedantisme", on fa una defensa dels filòsofs, en la mesura que no s'aïllen, capaços d'actuar en proporció de les seves capacitats, de contribuir al progrés del seu país. Els que només s'ocupen de disputes verbals són els filòsofs del seu temps, desdenyats com incapaçs de càrrecs públics (I,25,133-134). S'apunta per tant que la "perversió" de la filosofia és produïda pels qui la duen a terme, per esperits incapaçs que han duit a un capgirament del que realment és la pràctica filosòfica (I,25,140-141).

¹¹ De la figura de l'emperador Julià s'ocupa Montaigne en el capítol central del segon llibre, "De la libertat de conscience" (II,19).

¹² La filosofia, per tant, té una funció formadora, suposa un procés d'autopossessió. En aquest sentit, totes les recomanacions que ha fet Montaigne a l'infant durant el capítol I, 26 (viatges, comerç amb els homes, llibres...) són filosofia.

¹³ Sobre el tema de Montaigne hedonista, vegeu Conche, "Plaisir et communication", en *Montaigne et la philosophie* (Paris: Mègare, 1992). 2ª edició, 1ª edició 1987. Conche observa hedonisme a Montaigne des de l'edició de 1580.

nima com en el cos. La filosofia no és paraula buida, ni discussió sense conseqüències, ni pur artifici, sinó que, per contra, els seus discursos afecten l'individu, modifiquen la seva existència. Una filosofia que no alteri allò essencial de la persona no serveix per res. La filosofia, doncs, es mesura per la seva utilitat. I la modificació de l'existència que suposa es produeix en la mesura que transmet a l'ànima una alegria que es veu reflectida també en el cos.¹⁴

El que hi ha en joc aquí és la renúncia a la filosofia com a professió, en tant que, entesa així, entra dins el camp del dogmatisme i la discussió, en el camp d'allò extern a l'home. Montaigne vindica el caire *amateur* de l'activitat filosòfica, recupera en certa manera el sentit etimològic del mot: el *filo-sofos* no és un professional, no és un posseïdor del saber, sinó un amant, un perseguidor del saber, tendeix a, però no posseeix, és un aficionat que ha de gaudir del procés, no del resultat.¹⁵ La filosofia no és una feina, és un component de la vida. Filosofia i vida s'identifiquen de manera tal que només podem parlar de discurs filosòfic en la mesura que afecti la vida; inversament, el discurs de vida esdevé d'alguna manera discurs filosòfic. Admetre la possibilitat d'una professió filosòfica és acceptar que la filosofia és un mitjà per guanyar-se la vida, quan la filosofia és un ingredient per viure, que no és el mateix. La filosofia com a professió és la recerca dels beneficis econòmics o de la fama, suposa l'escissió entre el jo i l'activitat.¹⁶ Si la filosofia no serveix per formar el judici, no és filosofia, perd l'essència de la seva condició, es redueix a una altra activitat entre les moltes de la vida social, amb la diferència, però, que no és en absolut útil.¹⁷

D'altra banda, en aquest text es reafirma el contacte permanent entre ànima i cos, la seva indissolubilitat. La filosofia és un discurs que s'allotja dins l'ànima. No és el discurs de les paraules buides, el discurs que ha fet impossible la metafísica i el coneixement del món. Ara, l'escissió entre cosa i paraula no impedeix un llenguatge significatiu, la buidor de les paraules no es mesura només per la seva pèrdua referencial, sinó que cobren significació en la mesura que impacten en l'ànima humana i modifiquen l'existència de l'ésser humà, produint l'alegria de la qual parlàvem poques línies abans. Més encara, Montaigne ha parlat fins ara dels discursos de la filosofia, i ara ho fa de la filosofia que allotja l'ànima: ja no és pròpiament un discurs sinó un discurs encarnat, és la mateixa activitat per la qual s'assimila aquest discurs. No és un saber, un contingut que ha de ser transmès, sinó un exercici que afecta l'home sencer. En aquest sentit, la filosofia no és només un judici sobre el món, sinó que aquest judici produeix la formació-transformació de l'individu.

¹⁴ La cita de Juvenal ("Es poden comprendre fàcilment els turments de l'ànima que s'amaga en un cos emmalaltit, i igualment les joies, perquè el rostre n'agafa, de tots dos, la pareença", *Sàtires*, IX, 18-20) remarca la correspondència entre el cos i l'ànima: tot i que hem d'anar alerta en no deixar-nos dur per l'aparença immediata, el rostre ho reflecteix tot. L'observació atenta permet descobrir en el rostre, expressió del cos, tant les alegries com les penes. Pel rostre doncs podem conèixer si una ànima allotja dins ella la filosofia.

¹⁵ De fet, la crítica de Montaigne a la filosofia especulativa no la fa com a filòsof professional.

¹⁶ La crítica al filòsof professional, amb l'eclosió de les universitats en el segle XIX, serà recuperada, entre altres, per Schopenhauer i Nietzsche.

¹⁷ Observeu que la filosofia serveix per formar el judici, però que aquest és el qui destrua entre els preceptes de la filosofia (1094b). La filosofia allibera, però el judici s'allibera de la filosofia.

L'alegria de l'ànima, però, no és plena si no s'estén al cos, la seva salut no és possible si no la transmet al cos. La serenitat i alegria de l'ànima ha de redundar en el cos. Formen una unitat, i com a tal han de reaccionar. La filosofia, així, és necessàriament filosofia del cos. Aquest és el contacte extern de l'ànima, mitjançant el qual es posa en contacte amb el món. La salut que proporciona la filosofia és, doncs, tant salut espiritual com corporal. És la nova medicina (II,25,670a), que substitueix la dels metges, tan criticada, com hem vist, al llarg del llibre. És el fàrmac miraculós, guaridor de la malaltia del com viure. No té un efecte immediat, s'introdueix lentament, potser des de la infància, i impregna l'ànima dels seus discursos. Per poder fer-ho, han de ser discursos sobre la vida. I a la inversa, l'ànima impregnada de la filosofia camina vers un estat d'ànim nou, el de l'alegria, que afecta també el cos, produint la salut de l'home tot: vet aquí l'home *sage*. La unitat del cos i de l'ànima fa que el port exterior reflecteixi l'interior. L'alegria "natural" de l'ànima duu a l'alegria natural del cos.

En "De la praesomption" Montaigne s'alinea amb els peripatètics (i també amb la doctrina cristiana), que consideren l'home globalment, en la seva mescla, sense separar les dues parts, car qui així ho fa oblida que el tema d'estudi és l'home, no l'ànima ni el cos.¹⁸ En l'"Apologie de Raimond Sebond" la crítica a Plató es fa a partir d'aquest presupost, compartit amb Plutarc:

«Et quand tu dis ailleurs, Platon, que ce sera la partie spirituelle de l'homme à qui il touchera de jouyr des recompenses de l'autre vie, tu nous dis chose d'aus-si peu d'apparence,

(b) *Scilicet, avolsis radicibus, ut nequit ullam,
Displicere ipse oculus rem, seorsum corpore toto.*

(a) «Car, à ce compte, ce ne sera plus l'homme, ny nous, par conséquent, à qui touchera cette jouissance; car nous sommes bastis de deux pieces principales essentielles, desquelles la separation c'est la mort et la ruïne de nostre estre" (II,12,500)

En el llibre III es confirma la idea: la unió és tal que l'alegria de l'ànima no és possible sense la del cos (III,5,821b). De fet, ambdós tornen vells (I,57,313a; II,8,371a), i ambdós tornen malalts (II,6,353s; II,12,532-533). Però hi ha moviments del cos i moviments de l'ànima (II,17,616a), moviments de l'home, en definitiva. Com es relacionen? En primer lloc, allò que afecta el cos sol afectar també l'ànima, i sovint el dolor del cos es veu augmentat pel de l'ànima (III,13,1073b). El cos és l'intermediari entre l'ànima i el món. Els patiments que són exclusius de l'ànima són per a Montaigne més bons de suportar que els del cos (II,37,738a). Aquests són "essencials", i per tant pertorben l'ànima. Però aquesta pot, per contra, moderar el dolor del cos. El dolor ens serveix com a exemple de la relació ànima-cos-món. El dolor és natural. Al contrari de la mort, el sentim (de fet, allò que ens fa patir de la mort és el dolor). El cos, per tant, es veu afectat pel dolor. I tot allò que afecta el cos afecta també l'ànima. La saviesa resideix tant en el benestar de l'ànima com en el del cos (II,17,622-623ac), car si formen un matrimoni no poden anar separats ni oposar-se, ans tenir un moviment concordant i uniforme. Dins aquest matrimoni, l'ànima és el marit que aconsella, corregeix i controla el cos, és la

¹⁸ Que Montaigne anomena "la secte plus civilisé" (II,17,622-623a).

mestressa de la nostra condició i conducta (I,14,57ac), d'alguna manera conforma els esdeveniments que afecten primàriament al cos. En la seva acció, l'ànima produeix efecte en el cos. El dolor, doncs, depèn de l'ànima, tot i que el pateix el cos. De fet, en determinades ocasions el dolor se suporta sense adonar-se. Si el món altera el cos i aquest pertorba l'ànima, provocant dolor, del que es tracta, doncs, és d'educar l'ànima perquè dirigeixi i aconselli el cos. A l'ànima li correspon, mitjançant l'educació, impregnar-se de la filosofia que ens fa viure virtuosament.

L'ànima no pot eliminar el dolor corporal, però una ànima regulada minva el dolor corporal, el fa suportable, i l'ànima regulada és l'únic que depèn de nosaltres (III,13,1076b). No podem governar les malalties del cos, aquest només és governable més que indirectament:

“Si le corps se gouvernoit autant selon moy que faict l'ame, nous marcherions un peu plus à notre aise.” (III,13,1077b)

L'ànima regulada per la raó té com a funció moderar tant el dolor com la voluptuositat. Però el cos no és vist com quelcom de negatiu. Si l'ànima controla el cos, la condició d'aquest afecta l'ànima (I,20,89bc). D'aquí ve la importància de l'educació física. Ànima i cos són inseparables, com un matrimoni indissoluble. En conseqüència, si bé la *sagesse* l'assoleix l'ànima no ho fa separatament del cos, sinó que precisament la *sagesse* requereix un acord entre les condicions de l'ànima i les del cos. L'ànima s'enforteix amb el cos,

“Quand je vois et Caesar et Alexandre, au plus espais de sa grande besongne, jouyr si plainement des plaisirs (c) naturels, et par conséquent nécessaires et justes, (b) je ne dicts pas que ce soit relascher son ame, je dis que c'est la roidir, sousmetant par vigueur de courage à l'usage de la vie ordinaire ces violentes occupations et laborieuses pensées.” (III,13,1088)

perquè la salut del cos permet més fàcilment la salut de l'ànima:

“et ainsi que sans elle [la santé] je ne puis rien, il est peu de choses que je ne puisse avec elle.” (III,12,1024b)

El canvi, en l'EB del fragment que ens ocupa, de *garnir* per *armer* suposa un nou graó en el camí de la substitució del gentilhome guerrer per l'home hàbil-filòsof. No calen millors armes per anar per la vida que les que disposa l'home que allotja la filosofia dins ell. I la figura de La Boétie, sense ser citada, emergeix novament.¹⁹ Si l'home de lletres ha de substituir l'home guerrer, s'ha d'evitar la confusió amb els dialèctics, amb tots aquells professionals de les paraules, aquells que parlen de “Barroco” i “Baralípton”. El filòsof, per contra, és aquell que s'impregna de la paraula fins a fer-la seva, i en aquest sentit, el seu discurs ens ha de mostrar l'home. Per això, La Boétie pot ésser vindicat malgrat la seva prematura mort. L'afegit (c) assenyala com reconèixer el savi: l'*ejouissance constante*, la serenor. La vida de La Boétie transmet aquesta serenor, això Montaigne ho sap. Cal doncs, que en els seus escrits s'hi pugui veure. I per això primer

¹⁹ Figura que està present en molts capítols dels *Essais*, i que Butor, entre altres, pretén que està a l'origen del llibre. Vegeu M. Butor, *Essais sur les Essais* (Paris: Gallimard, 1968).

s'ha de distingir el filòsof del pedant, l'escriptor del junta-lletres. La vindicació de la filosofia en aquestes pàgines i la crítica a la "falsa" filosofia consolida indirectament la figura de La Boétie. I també la de Montaigne i els seus *Essais*: l'ànima que allotja la filosofia ha de fer sa el cos, el continu discurs-ànima-cos propicia que el discurs veritable sigui aquell on la distància amb l'home es redueixi el mínim possible. Tal és el llibre de Montaigne, llibre consubstancial al seu autor puix que només així hom pot intentar fugir de la gran paradoxa. Aquesta consisteix en que l'escriptura suposa la distància, l'allunyament, la momificació, i traeix d'entrada l'activitat filosòfica, discurs vivent. Però per contra no hi ha filosofia sense escriptura, la modernitat no es pot concebre sense l'escriptura. Així doncs, escrivint corre el perill de la buidor, de la pèrdua de sentit, de la desvinculació de la vida. D'aquí la vindicació de l'oralitat i l'intent d'un nou estil d'escriptura que no sigui transmissió d'idees sinó de la filosofia mateixa, això és, el que fa Montaigne és intentar un canvi d'estil de pensament.

No es tracta doncs de qualsevol discurs el que s'allotja dins l'ànima, es tracta de la filosofia, i el seu efecte consisteix en asserenar les tempestes de l'ànima. L'afegit (*c*) explícita en què consisteix aquesta salut que suposa la saviesa: el seu estat és la serenor. Alegria i serenor s'identifiquen. Constància, inalterabilitat en l'estat. No es contradiu això amb les múltiples afirmacions que trobam al llarg del llibre respecte de la variabilitat, de la voluptuositat humana?²⁰ És possible l'estabilitat? No està dissenyant Montaigne un impossible, quelcom que sembla fora de l'abast de la natura humana? Intentem aclarir un poc més què entén per saviesa Montaigne. Per això és necessari recordar la distinció entre *sage* i *savant*. Els savis no tenen el privilegi del coneixement de les coses (II,12,427c), i, per això, la saviesa no es troba en els *savants* (II,12,466b), la ciència, ja ho hem vist, no ens duu a la saviesa (II,12,415a). La tasca del savi és regular la seva vida. Però el savi no deixa mai de ser home, la línia que separa la saviesa i la follia és borrosa (II,12,471-472ba), per molt savi que sigui és tanmateix un ésser humà, i continua essent afectat pels fets: "la sagesse ne force pas nos conditions naturelles" (II,2,328a). La saviesa no assoleix el coneixement del funcionament de la fortuna, ni tampoc pot canviar-la. Si l'home fos savi, donaria importància a les coses segons la utilitat per a la seva vida (II,12,467c). Cal, per tant, evitar el *savantisme* com una manera de viure bé. Per contra, la filosofia és una passa cap a la saviesa, cap a la bona vida. El poder de la filosofia pareix esdevenir enorme: és realment el fàrmac miraculós que, inserint-se des de la infància, produeix la salut necessària per asserenar les tempestes de l'ànima (de la fortuna), la variació humana.²¹ La filosofia no sembla poder evitar el moviment, però permet veure'l des d'una perspectiva diferent, que ens permet governar el vaixell dins la tempesta d'una manera distinta i profitosa. El que en la primera edició eren les tempestes de la fortuna es transformen en l'edició de l'exemplar de Burdeus en tempestes de l'ànima: Montaigne se'n adona que les primeres, de fet, s'allotgen dins l'à-

²⁰ Recordem, per exemple, la famosa frase que gairebé conclou el primer capítol de la primera edició: "Certes, c'est un subject merueilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme" ("Par divers moyens on arrive à pareille fin", I,1,13a).

²¹ Si la filosofia funciona com un fàrmac, cal que sigui possible aplicar-la a qualsevol edat, adequada tant per infants com per adults. D'aquí que no estranya que aquesta vindicació de la filosofia s'ubiqui en el capítol "De l'institution des enfans".

nima. L'important de la tempesta és el conductor del vaixell, la seva actitud enfront de la mar brava, de les ones i el vent, poderosos i imprevisibles, que impedeixen poder seguir un rumb ferm. Allò decisiu, però, per a Montaigne, no és cap a on conduïm, sinó com ho feim, amb quin ànim i amb quina mà agafam el timó.²² Tempestes, trasbalsaments, passions. Les tempestes de l'ànima que són les del cos (la fam i les febres, ens posa Montaigne d'exemples). L'objectiu de Montaigne no difereix aquí de les escoles clàssiques, tampoc en la funció de la filosofia. Novament, la filosofia com a medicina.

Tanmateix, no tothom és igual: hi ha grans ànimes, gent simple i els qui se troben a mig camí. Entre les persones excel·lents i la gent senzilla s'hi troba el que Montaigne anomena la *moyenne region*. Aquí es troben els pedants, els pretensiosos, però també Montaigne. Els filòsofs excel·lents arriben a una corporificació del discurs, a una naturalitat que s'assembla a la del pagès, feliç sense adonar-se, en la seva primera ignorància. Però els entremigs difícilment són feliços, puix que en ells s'allotgen les tempestes (III,10,997-8b). Ells són els que més necessiten de la filosofia. Montaigne, a mig camí entre el filòsof i el senzill, intenta ser senzill (per evitar el perill d'esdevenir un filòsof ostentós). Però essent una senzillesa volguda, apresada, treballada, recuperada, s'apropa a les actituds de les grans ànimes. Quan Montaigne es refereix a ell mateix i la seva relació amb la filosofia ho fa com a no-filòsof. En els tres casos ho fa en l'EB, i en una ocasió és taxatiu: "Je ne suis pas philosophe" (III,9,927c). Aquí fa referència a la seva impossibilitat de romandre impassible davant el mal, la impossibilitat d'eliminar les passions. El filòsof és vist aquí com aquell que supera la condició humana. En l'"Apologie de Raimon Sebond" fa gala de la seva ironia, qualificant-se de filòsof impremeditat i fortuït (II,12,528c). Ara, parlant de la filosofia, Montaigne estableix el principi de la seva relació amb ella. Aquesta no pot ser *a priori*, no pot ser doctrina. És opinió que pot ser tenguda en compte, però la filosofia és, ha de ser, vida. Montaigne és un filòsof impremeditat i fortuït en la mesura que la seva vida reflecteix preceptes filosòfics, que la filosofia és en la vida i no en els escrits. Millor dit, la filosofia és en els seus escrits en la mesura que la distància entre l'escriptura i la vida sigui el més reduïda possible. La filosofia no és una part de la vida, hom no pot ser de professió filòsof, no pot ser una part filòsof i una altra no (III,2,794c). Això explica perquè Montaigne escriu els *Essais* i no un altre llibre. És la seva manera, assajant-se, de fer filosofia. La vindicació de la filosofia doncs, és també la vindicació de la seva activitat d'escriptura, no de qualsevol escriptura, sinó la que dona lloc a aquest llibre singular, els *Essais*, consubstancial al seu autor.

²² Es possible establir una relació entre ànima i fortuna semblant a la relació aristotèlica entre matèria i forma (I,14). Del mateix mode que aquesta modela la matèria, el judici conforma la fortuna. Aquesta és passiva, no ens produeix ni bé ni mal; és la matèria a la que nosaltres hem de donar forma en la nostra ànima. L'instrument d'aquest procés és el judici, de qui, en darrer terme, depèn la maldat o bondat dels esdeveniments. Montaigne intenta mostrar amb exemples que els fets del món no tenen valor per si mateixos, que llur maldat depèn del nostre judici.



**LA BELLEZA ESTÁ PIEL ADENTRO.
ALGUNAS PARADOJAS EXISTENTES EN LAS
APROXIMACIONES PSICOLÓGICAS Y FILOSÓ-
FICAS AL FENÓMENO DEL ARTE**

Gisèle Marty

Departamento de Psicología. UIB

RESUMEN: La cuestión de lo que es el arte se planteó ya en el *Hippias* de Platón. Sin embargo, la pregunta actual se refiere no tanto a qué es el arte como a qué es una obra de arte. Las dificultades para responder, teniendo en cuenta el problema de las vanguardias, ha llevado a reivindicar el papel de una Psicología del arte. **ABSTRACT:** What Art is, was a question already posed by Plato in the *Hippias* dialogue. However, present-days focusing of the problem has more to do with what an object of art -a masterpiece- is. Difficulties to answer posed by the avant-garde may be solved by means of Psychology of Art.

Emilio Lledó ha prestado muchas veces atención a las artes, las literarias sobre todo. Recuerdo con tanto placer como admiración una lectura suya del *Quijote* en busca de las claves de Dulcinea reflejadas en otros personajes que dio en Palma. La conferencia se convirtió en un tratado magistral acerca de lo que es la elipsis, la metáfora y ese engaño sutil en que se convierte siempre una obra literaria. He creído adecuado para este homenaje que le brinda la revista *Taula* añadir algunas reflexiones mías sobre ese mundo tan fácil de abordar de forma intuitiva y tan difícil de precisar en términos técnicos como es el del arte y sus vertientes psicológicas.

El planteamiento del problema

La Psicología del arte está mucho más relacionada con los procesos mentales de los sujetos que tienen experiencias estéticas que con los objetos materiales implicados en el arte. No obstante, los objetos materiales son en ocasiones la única evidencia que tenemos de una experiencia estética. Esto es particularmente cierto en los casos en que los sujetos han desaparecido, y todavía más si no contamos con ninguna otra información acerca de ellos que la obra en sí. Por ejemplo, todo lo que se pueda decir de los comienzos del arte en el Paleolítico, y salvo las posibilidades especulativas que relacionan esa eclosión artística con la aparición del lenguaje, procede de los objetos materiales disponibles.

La obra de arte entendida como objeto material puede servir para mostrarnos no sólo la importancia que puede adquirir la Psicología del arte, sino el alcance que las aproximaciones psicológicas ha tomado hoy incluso en terrenos que parecen más propios de la Estética o la Historia del arte. A condición de que, estando ante un objeto cualquiera, sepamos identificar que se trata de una obra de arte. Hay un aspecto relacionado con las obras materiales quisiera, pues, abordar: ¿qué es una obra de arte? ¿Y qué hace que lo sea?

Una buena forma de plantear ese problema, por lo que hace a la literatura, es la de comparar los dos párrafos que siguen:

*Para que tú me oigas
mis palabras
se adelgazan a veces
como las huellas de las gaviotas en las playas.
Collar, cascabel ebrio
para tus manos suaves como las uvas.*

*Hoy, al contrario que en siglos pasados,
las Baleares simbolizan la modernidad
y un talante europeo y tolerante.
Abierto a todo el mundo y capaz, al mismo tiempo,
de defender sin vacilación su patrimonio y tradiciones.*

Esos párrafos corresponden, respectivamente, al quinto poema de *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* de Pablo Neruda (1924), y a un trabajo del IBATUR (Instituto Balear de Promoción del Turismo) para la guía de teléfonos de Baleares. Pues bien, ¿por qué constituye el primer párrafo una obra relacionada de forma obvia con la facultad estética correspondiente a la poesía y el segundo, pese a haberlo reordenado aquí en forma de versos, no puede calificarse así?

Se trata de una pregunta que parece, en principio, poco pertinente. Es demasiado "simple", demasiado intuitiva y de sentido común, como decía antes. Se podría resolver sin más diciendo que el primer párrafo tiene belleza y el segundo no la tiene pero, ¿en qué consistiría entonces la belleza contenida en esas palabras de Neruda? Se puede hablar de estilos, de cánones y de la relación entre realidad y experiencia. Hace veinticinco siglos al menos que se habla de cosas así, pero sin que se puedan sacar demasiadas conclusiones definitivas al respecto. Casi lo único a que hemos llegado por esa vía es a la convicción de que existen dos posibilidades extremas acerca de lo que es la belleza. La primera sostiene que la belleza es un ente objetivo. Hay un sentido interior, un invariante común a todo lo bello, y los grandes sistemas filosóficos pretenden hallarlo. Pero también podríamos sostener lo contrario, que la belleza es un ente subjetivo y que no existe el arte, sino que todo lo más existen *obras de arte* singulares y sometidas a una especie de cadena en la que encontraríamos entrelazados sucesivamente: un país - un momento histórico - unos cánones- una experiencia personal de lo que es el arte.

El arte como elemento objetivo

Pero si sólo existen obras de arte como objetos materiales, ¿cómo sabremos cuando estamos ante una de ellas? El problema de la identificación de una obra de arte aparece

de manera drámatica y convincente en una historia muy conocida: la de la recepción de los cuadros de los impresionistas en su momento, cuando los críticos profesionales dudaron, por lo general, entre indignarse y reirse ante lo que estaban viendo. Un siglo más tarde, tenemos a los impresionistas por genios de la pintura. Ante ese hecho, parecen existir dos posibles alternativas. O bien se entra en un relativismo absoluto, y se sostiene que una obra de arte es aquello que se tiene como tal dentro de un determinado grupo, o bien se defiende que existen unas ciertas claves en la experiencia estética que no permiten afirmar que una obra de arte pueda ser incorrectamente identificada como tal, pero terminará por imponer su condición. En el primer caso, el criterio que indica el carácter de “obra de arte” de un objeto material es completamente empírico: lo que está colgado en las paredes de un museo, por ejemplo. En el segundo caso podría parecer que estamos invocando de nuevo, como hizo Platón, la existencia de una entidad metafísica, “lo bello”, trascendente a los sujetos de la experiencia artística.

Como es sabido, el *Hippias Mayor* incluye uno de los primeros momentos en la obra de Platón en que aparece el problema de la belleza. Hippias se jacta en un principio de haber compuesto bellos discursos acerca de las actividades bellas de los jóvenes, y recibe la siguiente respuesta de Sócrates:

Recientemente, Hippias, alguien me llevó a una situación apurada en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente: ‘¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?’ Yo, por mi ignorancia, quedé perplejo y no supe responderle convenientemente. Al retirarme de la conversación estaba irritado conmigo mismo y me hacía reproches, y me prometí que, tan pronto como encontrase a alguno de vosotros, los que sois sabios, le escucharía, aprendería y me ejercitaría, e iría de nuevo al que me había hecho la pregunta para volver a empezar la discusión. (Hippias Mayor, 286 c; ed. de Emilio Lledó, 1981)

No obstante esa confesión de impotencia, el *Hippias Mayor* permite sacar algunas conclusiones, si no acerca de lo que es lo bello, al menos acerca de lo que no es. No se trata, para lograrlo, de hacer una contraposición entre la belleza y la fealdad. Eso no tiene sentido porque si conociésemos las claves de la “fealdad”, tendríamos un retrato al menos negativo de la “belleza”. Pero no es ése el planteamiento del *Hippias Mayor*. Lo que en él aparece está muy bien resumido en una de las preguntas del diálogo. En un momento determinado, Sócrates pregunta: “¿Existe lo bello?”, e Hippias le responde que es evidente que existe. A su vez, Hippias interroga a Sócrates:

*Hippias. — ¿Acaso el que hace esta pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello?
Sócrates. — No lo creo, sino qué es lo bello, Hippias. (Hippias Mayor, 287 d)*

La respuesta de Sócrates nos plantea de golpe el sentido del *Hippias Mayor* y la posible respuesta, no mencionada explícitamente, sobre el problema de la belleza. Una cosa es preguntarse: “¿qué es bello?” Y otra muy distinta preguntarse: “¿qué es lo bello?”

Hippias no ve claro en qué difiere una pregunta de la otra, pero en el diálogo Platón está retratando al sofista como un personaje vanidoso y, en realidad, muy ignorante. Toda la introducción acerca de los méritos de los que presume Hippias es un recurso para hacerle pasar por tonto y fatuo. Porque lo cierto es que la diferencia entre “qué es bello” y “qué es lo bello” es muy grande. En el primer caso, si hacemos la pregunta a un suje-

to al que sometemos a un experimento, obtendríamos respuestas acerca de lo que él, personalmente, encuentra que es bello o que no lo es: este cuadro es horrible, este paisaje es bello, este libro me gusta, esta melodía, no, por ejemplo. Por el contrario, si la pregunta que se hace es la segunda, la de “¿qué es lo bello?”, quizá el sujeto no sepa qué responder, pero si lo hace tendrá que dar una caracterización metafísica acerca de lo que es la belleza.

Algunos autores han entendido que el concepto de “lo bello” que utiliza Platón en el *Hippias Mayor* — de una forma implícita, porque, como hemos dicho, Sócrates no nos da una solución directa del problema— supone el comienzo de su teoría de las ideas. Emilio Lledó piensa que no es así, y que el *Hippias Mayor* expresa todavía el punto de vista del propio Sócrates (Lledó, 1981). Pero eso no tiene demasiada importancia por lo que hace al concepto metafísico de belleza que se introduce en el diálogo. En un momento determinado de él dice Sócrates:

Lo que buscamos hace que las cosas sean bellas, pero una misma causa no podría hacer que las cosas parezcan y sean bellas o de otra cualidad. Decidamos ya si nos parece que lo adecuado es lo que hace que las cosas parezcan bellas o lo que hace que lo sean. (Hippias Mayor, 294 e)

No se trata de saber, entonces, qué es lo que, unido a las cosas, las hace parecer bellas, sino lo que hace que lo sean. El *Hippias Mayor* de Platón es a partir de ese momento un punto de partida directo para la Estética. Lo es en un doble sentido. En primer lugar, porque el diálogo se dedica, en su totalidad, a la cuestión del arte. En segundo lugar, pero más importante aún, porque Platón mantiene en él una determinada forma de entender la belleza como cualidad de las cosas que llegará muy lejos en la Historia de la filosofía. Dicho de otro modo, ya en sus primeros pasos la Estética como disciplina filosófica queda ligada a una Estética muy precisa: la de lo bello como un valor objetivo.

El arte como elemento subjetivo

El problema de la “obra de arte” plantea un asunto que afecta profundamente las posibilidades de existencia de una Psicología del arte. ¿Es el arte algo parecido a una cosa o es, por el contrario, algo parecido a una emoción? Marcel Duchamp lo expresó de la manera más simple y acertada posible con una frase que se ha hecho célebre: “Si el objeto del arte es el objeto de arte, entonces el arte no existe fuera del arte”. Duchamp fue del todo consecuente con ese planteamiento cuando presentó en 1915 en París una exposición de esculturas en la que había un orinal firmado R. Mutt (empresa de aparatos sanitarios). La llamó “fuente”, y el espectador sacaba la conclusión acertada de que eso podía ser una escultura de una fuente.

El propósito de Duchamp al exponer el orinal parece muy claro: provocación, desprecio del espectador, reivindicación del papel de demiurgo del artista o cualquier otro motivo de este tipo. Pero en una acción así se puede ver también toda una teoría de negación de la “experiencia artística” como una emoción simple. Si el objeto del arte es el orinal de Duchamp, entonces el arte no existe fuera de ese objeto particular. No hay nada en las mentes de los individuos que pueda ser motivo de estudio para una Psicología del arte. El fenómeno artístico se reduce a lo que podría interesar, en todo caso, a un etnólogo. El arte es un ritual, como el de asistir a las exposiciones o aplaudir cuando termina un concierto.

Desde la época de Duchamp se intenta salir de ese *cul-de-sac*. No por parte de los psicólogos, sino de quienes teorizan acerca del arte.

La práctica totalidad de los autores actuales interesados en cuestiones estéticas (desde la escuela de Francfort al estructuralismo y, ya en la España actual, de Rubert de Ventós a Argullol) optan por dar una solución de compromiso: aceptar la aproximación subjetiva, pero intentar darle un sentido filosófico. Dicho de otra forma, la estética es la teoría de la percepción, pero de una percepción que va más allá del sujeto, cosa que permite ir también más allá de la propia aproximación psicológica. ¿Y cómo pueden detectarse esos “más allá”? Constatando que existen unos “cánones perceptivos” propios de cada época y de cada sociedad, así que si podemos identificar los cánones tendremos identificado, de forma casi automática, al arte como objeto de un alcance supraindividual.

El problema de los cánones

No quiero dar la impresión de que la Estética que va más allá de la Psicología del arte se confunde hoy con la Historia del arte, aunque para muchos autores se convierta quizá en equivalente. Los filósofos buscan una *teoría* de los cánones, no una *historia* de sus sucesivas expresiones empíricas. Lo que necesitamos es, pues, una receta que nos pueda servir para distinguir lo que es arte y lo que no lo es en una época sujeta a unos determinados cánones artísticos, como la nuestra o cualquier otra. La Estética se convierte de esa forma en una identificación de los cánones del momento, lo que, en cierto sentido supone el paso de la Psicología del arte a la Sociología del arte y hace aparecer los mismos problemas que afectan a todas las teorías sociológicas estructural-funcionalistas. Supongamos que hemos conseguido identificar el canon del momento, ¿Qué pasa con el arte que pretende escapar a esas pautas?

La dificultad para incluir el arte de vanguardia en cualquier teoría de los cánones artísticos es notoria, ya que, por definición, la vanguardia pretende combatirlos. Pero raro es el pensador que se atreve a descalificar a la vanguardia por ese único motivo. La solución que se busca es la contraria, la de aceptar los cánones de la vanguardia como una parte más de las que definen el arte del momento.

Dos nuevas paradojas nos aparecen en esta operación. En primer lugar, cada vez que se definen unos cánones resulta fácil encontrar a quienes están dispuestos a combatirlos, de tal suerte que el valor de los cánones acaba midiéndose en realidad por la cantidad de artistas dispuestos a negarlos. En segundo lugar, y como secuela inevitable del problema anterior, todo arte hoy tenido por canónico resulta ser la elevación a norma académica de lo que fue, en algún momento anterior, arte de vanguardia despreciado por los cánones entonces existentes. Hemos visto de qué forma sucedía eso en el caso de los impresionistas. Esa especie de ley dinámica de la movilidad extrema de los cánones artísticos encierra un riesgo muy claro ligado a la operación inversa a la descrita. No todo lo que escapa a los cánones es arte por el simple hecho de oponerse a la tradición existente en ese momento. Pero, ¿cómo distinguir lo que podríamos llamar el germen del canon nuevo de la simple operación oportunista basada en las descalificaciones sistemáticas de lo existente?

El relativismo extremo

Una solución muy común ante el problema de la vanguardia consiste en renunciar a esa labor de distinción estética y aceptar como arte cualquier cosa que aparezca con la pretensión de negar los cánones actuales. Duchamp está escondido detrás de cualquier postura de ese estilo. Como recuerda Rubert de Ventós en su *Teoría de la sensibilidad* (1979), Nathalie Sarraute sostiene que el mundo está hecho para culminar en un libro o en un cuadro, así que el arte de vanguardia consiste en descubrir las nuevas formas de la realidad. Si esto es así, la estética desaparece convertida en percepción sin más y queda ligada de la sensación misma. Si todo el mundo está hecho para acabar formando parte de una obra artística, nada escapa al arte. Hemos de aceptar con Derrida que la verdad (en pintura o en lo que sea) no existe, y admitir la consecuencia inevitable de que cualquier cosa es arte, porque refleja, al menos, su propia realidad. A eso lleva precisamente la escuela del *Nouveau roman* con su miedo a renunciar al más mínimo detalle de la realidad que, por el mero hecho de existir, es arte. Encontramos así textos recurrentes, cuadros recurrentes y filosofías recurrentes, lo que quizá sea lógicamente aceptable en términos del relativismo extremo, pero resulta también algo muy aburrido. Es muy difícil que una descripción de veinte páginas sobre la manera como el protagonista toma un vaso de agua y se lo bebe llegue a ser soportable, pero aun cuando encontrásemos un autor lo bastante hábil con el manejo de las formas para hacerlo, lo que es seguro es que no todas las descripciones de veinte páginas de un sorbo se convierten en “obras de arte” por el simple hecho de estar retratando fielmente la realidad. La Psicología del arte incluye una Intuición básica que es en realidad contraria a esa idea ampliada de la experiencia artística coincidente con la descripción minuciosa: hay algo que separa la poesía de la no-poesía, la pintura de la no-pintura. Y ese algo está más allá de los cánones propios de una época, en la medida en que nos permite apreciar una escultura de Fidias, o un poema de Homero aun cuando el resultado que obtenemos es seguramente distinto al que podía experimentar un griego.

La fundamentación psicológica de la “obra de arte”

¿En qué consiste el mecanismo psicológico capaz de sustentar una teoría de la diferencia artística? Existen multitud de propuestas al respecto, pero podría elegirse entre todas ellas una cita de Schiller para orientarnos que figura mencionada también en la *Teoría de la sensibilidad* de Rubert de Ventós. “La poesía y el arte tienen dos condiciones: tienen que elevarse por encima de lo real y permanecer dentro de lo sensible.”

Rubert de Ventós (1979) sostiene que son necesarias dos condiciones para cumplir con la exigencia de Schiller. La condición necesaria es la de asumir los códigos presentes en cada sociedad. Y la condición suficiente es la de ofrecer “una nueva dimensión descomunal e insólita”, es decir, algo capaz de producir un placer reflexivo.

Intentemos aplicar la fórmula a los dos textos que ofrecíamos al principio. ¿Ofrece uno esa dimensión nueva e insólita y el otro no? La diferencia no consiste en una diferencia formal, en la capacidad de distinguir entre lenguaje denotativo (prosa) y connotativo (poesía), con significado emotivo este último. Eso es una simplificación excesiva del problema, porque siempre nos podríamos preguntar en qué consiste entonces esa capacidad, medio innata medio adquirida, de distinguir entre textos poéticos y no poéti-

cos. La clave que buscamos tampoco consiste en una diferencia psicológica que podría detectarse quizá a través de técnicas como la tomografía que retrata el cerebro durante una experiencia artística. Desde el punto de vista filosófico, lo bello es inescrutable e irreductible a lo psicológico.

La solución que brinda Rubert de Ventós consiste en establecer una diferencia semántica. El arte supera el mensaje cotidiano o, si se quiere, hace aparecer un nuevo mensaje cotidiano distinto. Eso es algo que había expresado ya muchas veces Emilio Lledó de otra forma, animándonos a huir de la cárcel de las palabras. Superar el mensaje cotidiano supone elevarse por encima de lo real, pues, pero, ¿significa también el permanecer dentro de lo sensible? Tras la solución de Rubert de Ventós asoma el peligro de la vuelta a la vanguardia del *Nouveau roman*, de la operación automática que proclama que basta con deshacerse de los mensajes cotidianos para encontrar que lo que queda es, por definición, arte.

Veamos un ejemplo de ese riesgo. Antes habíamos contrastado un texto de Neruda con la guía de teléfonos. Era fácil; hasta los autores más torpes distinguen entre textos poéticos y no poéticos a ese nivel. Pero podría proponerse otra lectura comparada distinta. El siguiente texto, por ejemplo:

Soy San Pedro
Soy la virgen
Soy el rey de España
Soy la reina de Inglaterra
Soy el emperador de Abisinia
Soy el presidente de los Estados Unidos

¿Es o no es eso poesía? Si se contextualiza y se cita su procedencia (Camilo José Cela, *María Sabina*, 1967, coro de vírgenes) para contestar podemos encontrarnos con el clavo ardiente de hablar de *intención* poética en lugar de *sensación* poética, lo que cambiaría por completo la estética y obligaría a retirar del terreno de interés de la Estética y la Psicología del arte la experiencia artística del espectador, en contra de toda la tradición posterior a Baumgarten y Kant. Por la vía de la intención estamos de nuevo en el orinal de Duchamp. ¿Se convierte automáticamente en arte algo que no lo era desde el momento en que se coloca en una sala de exposiciones? De contestar afirmativamente hemos dado un paso más allá del relativismo total que buscaba en la realidad externa la categoría artística. Ahora se supera el nivel de lo real mediante la definición de un entorno “legítimamente artístico” que es el que concede la categoría definitiva a la obra de arte por el hecho de hallarse situada allí.

¿Puede aceptarse la identificación absoluta entre el arte y lo que se exhibe en las salas de arte? Nos encontramos en realidad ante un problema muy parecido al que supone la definición de inteligencia en la Psicología. Una postura un tanto cínica pero eficaz sostiene que “inteligencia es lo que miden los tests de inteligencia”. Pero si seguimos exigiendo la permanencia en lo sensible de Schiller, eso no basta. A riesgo de caer en una tautología aún mayor habría que decir que “inteligencia es lo que miden los tests de inteligencia y, además, es inteligente”. Hoy por hoy no parece existir ningún autor capaz de ofrecer criterios acerca de lo que supone permanecer en lo sensible, como quería Schiller, y lo más que tenemos son la expresión de meras intuiciones.

El objeto marciano

Pero incluso eso podría ser un éxito para nuestro interés por el arte si se compara con las alternativas que introduce la postura indicada por el orinal y la frase célebre de Duchamp. Volvamos sobre ella: “Si el objeto del arte es el objeto de arte, entonces el arte no existe fuera del arte”. El peligro de la estética axiológica, con lo bello como una entidad abstracta propia del mundo de las ideas, se convierte por medio de Duchamp y quienes siguen sus ideas en una pesadilla aún peor. Al materializarse en los objetos, y sólo en los objetos, lo bello queda definitivamente fuera del alcance de la mente humana.

Un psicólogo podría indicar con cierta facilidad que la postura de Duchamp es, en realidad, una trampa imposible. La frase de Duchamp juega con la polisemia de la palabra “objeto”. Para ponerla de manifiesto (si es que resulta necesario), permítasenos distinguir, mediante distintos tipos de letra, las dos partes del inicio de la frase de Duchamp: “Si **el objeto del arte** es *el objeto de arte...*”. Por un lado, contamos con **el objeto del arte**, en negritas, que tiene el sentido de aquellos fenómenos que podríamos considerar artísticos y propios de la experiencia estética. Con este significado se puede hablar de cosas como “el objeto de la Psicología del arte”. Pero, por otro lado, aparece *el objeto de arte*, en cursivas, que tiene el sentido de una cosa material: el orinal, por ejemplo. Lo que parece querer decir Duchamp es, pues, que si la atención de la Estética, o de la Psicología del arte, o de la crítica, o del mercado del arte cae en los objetos materiales, entonces el arte se reduce a ellos.

Pero de nuevo hay ahí una trampa escondida. Hablar de la filosofía, de la psicología, de la crítica o del mercado es hacer una abstracción muy común, pero totalmente errónea si lo que estamos haciendo es una afirmación al estilo de: “la atención de la Estética recae en el objeto material”. No existe tal cosa como “la atención de la Estética”, ni “el objeto de la Psicología del arte”. Lo que hay son filósofos, psicólogos, espectadores y compradores que perciben un objeto. La percepción implica de forma completamente inevitable el que hemos salido ya del objeto en sí y nos hemos colocado en un terreno psicológico. ¿En qué forma podría entonces darse un arte encerrado de forma hermética dentro del objeto material en sí? Para que eso fuera posible, el urinario debería estar expuesto en una habitación cerrada e inaccesible. O en otro planeta: Marte.

Un “objeto marciano” sería un ejemplo perfecto del condicional de Duchamp. Pero mientras nos limitemos a los objetos materiales que se encuentran en las exposiciones y los museos, no hay riesgo alguno de eliminar el **objeto**, con negritas, de la Psicología del arte. Son los espectadores y los críticos los que se escandalizan o los que aplauden al ver un orinal. Son ellos, y los artistas, por supuesto, quienes discuten acerca de si el orinal es o no es una obra de arte. La emoción estética es materia de estudio. La percepción, también. Por supuesto que alrededor del arte habrá multitud de otras aproximaciones de interés: filosóficas, históricas, sociológicas, antropológicas, económicas, etc. Pero en la medida en que, como fundamento de todas ellas, existe una mente humana que experimenta emociones respecto de objetos o acontecimientos exteriores, la Psicología del arte tiene unas perspectivas por delante cuyo alcance es imposible de soslayar.

Referencias:

Cela, C.J. (1967) *María Sabina*. Palma de Mallorca, Papeles de Son Armadans.

Lledó, E. (1981), "Introducción al *Hippias Mayor*". En E. Lledó (ed.), *Diálogos de Platón*, vol. I, Madrid, Gredos, pp. 399-402.

Rubert de Ventós, X (1979), *Teoría de la sensibilidad*, Barcelona, Península.

LA IL·LUSTRACIÓ I EL SEU UTILITARISME EDUCATIU. LA QÜESTIÓ DE LES CIÈNCIES ÚTILS

Bartomeu Mulet Trobat

RESUM: Aquest escrit pretèn ésser una reflexió sobre com es va digerir el fenomen de la Il·lustració a dues realitats diferents com eren les de Berlín i de Ciutat de Mallorca, en relació als estudis científics (Física i Química, Ciències Naturals, Matemàtiques, etc). Universitat de Berlín, Universitat Literària i Institut Balear en els inicis del XIX. Per tant ens referim a la culminació de tot un procés econòmic, polític i socio-cultural i entrem en els inicis de la societat burgesa decimonònica.

ABSTRACT: In this work we present a reflection on how the Enlightenment phenomenon was assimilated in two different places, Berlin and Ciutat de Mallorca, with two different realities. We will paid attention on different aspects related with the scientific studies like Physics, Chemistry, Natural Sciences, Mathematics, etc. The situation at the starting of the XIX century of the University of Berlin, the Universitat Literària and the Institut Balear will be studied. We will refer to the culmination of an economic, political and socio-cultural process and to the beginning of the nineteenth-century bourgeois society.

Introducció

La lectura de les "Notas històriques sobre un modelo universitario" (Lledó, Emilio, 1995) em va suggerir escriure, amb un cert esperit comparativista, sobre un model Il·lustrat d'Universitat com era el de la Universitat de Berlín (1810) en el context del seu utilitarisme burgès i l'utilitarisme que plantejaven els Il·lustrats de la Societat Econòmica Mallorquina del segle XVIII i principis del XIX, desembocant en definitiva desaparició de la Universitat Literària de Ciutat (1842). Dues realitats ben diferents, física, econòmica, política, cultural i socialment perllant, però en un punt comú de discussió: la Il·lustració.

La Il·lustració en la seva vasant de l'utilitarisme educatiu i dels plantejaments en favor del desenvolupament de les Ciències útils, Física, Química, Naturals, Matemàtiques, així com de la Medicina, dins una mentalització tecnificadora i professionalitzadora de la vida a través de la formació de les Èlites, a partir de les demandes d'un model social burgès o pre-burgès en el cas de Mallorca.

Els dos plantejaments significaven un nou model humà i un nou model de societat, però al ser dues realitats diferents, a ritmes evolutius culturals i educatius diferenciats, entre d'altres, el model concret surgit no va tenir les mateixes possibilitats de desenvolupament.

lupament, tot i que els dos models estiguin en el context Il·lustrat i utilitarista, per tant en connotacions economicistes. Plantejaments que estaven imbuïts d'un optimisme pedagògic important, per poder superar l'escolasticisme tradicional, amb una racionalitat que en el cas de Mallorca només va poder tenir la culminació amb l'Institut Balear (1835) com un antecedent de l'ensenyament secundari a l'Estat espanyol i a Berlín amb la creació d'una nova universitat (1810) que ha servit de model universitari per a altres Universitats alemanyes, amb la intenció de superar la crisi en que estaven sumides. No n'era menor la crisi de les universitats a l'Estat espanyol.

La Il·lustració, societat i política educativa

El nou model d'home i de societat plantejat a la Il·lustració anava molt lligat a la concepció utilitarista i economicista de la vida que tenien els il·lustrats, però també a la utilització de l'educació per aconseguir els seus objectius perquè els individus es poguessin emmolllar als canvis sense conflictes importants i evitar que la societat no acceptés els canvis provocats des de d'alt, des del poder establert. Almenys és la impressió que tenim quan llegim aspectes referits al XVIII a l'Estat espanyol. Que per altra banda vivia un procés que anava més endarrerit en relació a altres indrets d'Europa més desenvolupats cultural i econòmicament com era Alemanya (a Prússia-Electorat de Brandenburg, concretament). Tot això, però, desembocava en un optimisme pedagògic un tant utòpic i al marge de les possibilitats, no ja reals, sinó que obeïa a un intent reformista elitista i populista a la vegada.

Encara que aquí cal matitzar el paper de l'educació a través del paper jugat per Humbolt i la seva recuperació de l'humanisme a la Prússia dels inicis del XIX (Bowen, J. 1985, p. 336) com a la culminació de tot un procés aconseguit per a la Il·lustració alemanya en la creació de la Universitat de Berlín, en reconeixement del paper educatiu de l'Estat i en la gènesis del liberalisme decimonònic.

L'evolució de la Il·lustració demandava un canvi de sentit en el sistema educatiu i de model de societat, pre-romàntica i a les portes de la consolidació de la societat burgesa i Emilio Lledó ho resumeix així:

“La Universidad “ilustrada” había planteado, en principio, un problema importante en relación con objetivos de una nueva sociedad, mas racional y mas próxima al mundo: Esta sociedad burguesa preocupada por la explotación de la naturaleza, y por supuesto de su conocimiento, iba establecer una tesis tajante: la Universidad y las instituciones de enseñanza superior tenían que formar a sus alumnos desde la perspectiva de utilidad social. Por consiguiente, había que preparar para determinadas profesiones, de acuerdo con las nuevas necesidades de la sociedad”. (Lledó, E. 1995, p. 65)

Significava la influència teòrica de Kant, en la crítica a l'escolasticisme en que la Universitat i l'educació havien caigut.

Això ho podem aplicar a les idees que circulaven a la Il·lustració del XVIII per Mallorca en la que la Universitat literària n'era també criticada pels elements Il·lustrats més actius que s'aglutinaven al voltant de la Societat Econòmica Mallorquina com a fruit de les ànsies reformadores de Carles III i el col·laboracionisme dels Il·lustrats dels diversos indrets de l'Estat espanyol, en el marc del despotisme Il·lustrat.

A la Il·lustració mallorquina hi va haver intents d'institucionalització de l'ensenyament de les ciències "noves": Creació d'una Escola de Física i química (1798), una Acadèmia d'Economia Política (1798-1800), una escola de Matemàtiques (1779-1807), en l'excusa de que la Universitat Literària no oferia respostes des del punt de vista de la Societat Econòmica Mallorquina en el context del segle XVIII. També en l'òrbita de la Societat econòmica es va crear l'Acadèmia mèdico-pràctica (1788) juntament amb altres intents frustrats com la creació d'un Jardí Botànic, Veterinària o Farmàcia.

Pot ser veritat el que afirma A.J. Colom que la Il·lustració fou per a Carles III un mitjà "tècnic" per estructurar l'organització administrativa de l'Estat i feu del pensament il·lustrat la ideologia oficial, i així es va reafirmar en el poder. (Colom, A. J. 1972, p. 17) Però des del plantejament de política educativa aquest resultava pragmàtic, pequè possibilitava, al manco en teoria, somniar en una reforma des d'alt.

Qüestions que significaven tot un procés de lluites i consensos, amb les seus diferents matisos, que pretenien generalitzar l'educació primària elemental, tot uniformant i centralitzant la seva gestió administrativa i ideològica. Era una necessitat per a transmetre, a través d'ella, una nova forma de vida, de cultura, de gestió social i política. Un element que confirma una forma d'ideologització institucional és la creació i la divulgació de les Escoles Normals de formació dels mestres, font de mentalització segons els interessos dels liberals en el poder. Per exemple educar el poble a través del model de societat que que s'intentava implantar a través del sistema educatiu. Les Escoles Normals s'inicien amb una vocació populista i per així tenen la voluntat de rebre els alumnes dels pobles per facilitar l'adequació del sistema educatiu als canvis socials i econòmics que es pretenen des del poder. En el cas de les Illes es crea l'Escola normal a 1842, que assumia aquest esperit.

Un altre exemple d'utilització institucional al servei dels interessos liberals i burgesos. És la creació i desenvolupament dels Instituts de segon ensenyament (on l'Institut Balear fou un dels antecedents a l'Estat espanyol, creat a 1835-1836, tot i les matitzacions que es pugui fer), que servien de cedaç per a la selecció dels alumnes i com a passa intermitja per formar els fills de les classes mitjanes, especialment la burgesia, cap a la Universitat i per esdevenir dirigents de la societat. Però el que va passa és que per diverses raons la Universitat literària no quadrava amb els interessos dels membres en més poder a la Societat Econòmica Mallorquina i el partit moderat i com ja hem dit aquesta Universitat concreta va desaparèixer definitivament el 1842.

Per això, cal explicar el context sociocultural en que es movien aquestes circumstàncies a la Mallorca de principis del XIX hereva de la Il·lustració retardada, amb una pugna d'interessos en el mateix interior de les institucions i que des dels nostres ulls es difícil d'explicar, però que no són més que contradiccions del seu temps, encara que en alguns aspectes beningut sigui el retard, com per exemple el de la castellanització, donat que aquestes ciències "noves" s'havien de divulgar en la llengua que es considerava científica, la castellana.

La idea inicial dels Il·lustrats mallorquins era de crear un Seminari de nobles i gent acomodada, (a Madrid si que es va crear) com futurs dirigents de la societat mallorquina, però la idea fou criticada radicalment per a Jovellanos que estava desterrat a Mallorca, i finalment va ésser assumida la idea de crear un Institut de segon ensenyament amb una idea més democratitzadora de l'ensenyament. Però també significava una alternativa a la Universitat Literària i la consolidació de la introducció d'ensenyaments de ciències naturals i experimentals en contraposició a la Filosofia i a la Teologia que

eren clàssiques a l'esmentada Universitat. Estudis potenciats des d'una mentalitat liberal-burguesa en creixement relatiu a Mallorca, però que pretenia assolir les seves quòtes de poder polític i cultural, encara que el gros dels socis de la Societat Econòmica Mallorquina acabassin en el partit moderat més bé conservador.

La creació de l'Institut amb l'influència de Jovellanos significava el costat més progressista i secularitzador de la Il·lustració mallorquina, però es perdia l'oportunitat de superar la crisi que vivia la Universitat i modernitzar-la al mateix temps i guanyava l'antitilisme i victima de l'uniformisme de la política borbònica amb la seva circumstancial dependència de la Cervera desaparaguda també definitivament a 1842.

Eren institucions que havien de dur a terme una tasca culturalitzadora i de transmissió d'un medi social i ideològic segons els grups i les classes socials a que anava dirigit; serien les encarregades de transmetre el nou esperit de moral civil, sempre tenint present el segment de població on anava dirigida aquesta tasca.

Però tot això en un moment en que el carlisme es consolida com a grup opositor al poder establert i com a grup polític contrari a ultrança del liberalisme constitucional. Fruit d'un centrisme moderat entre el liberalisme i el carlisme neix el, partit moderat, i a partir de 1837 neix el partit progressista de caràcter més radical. Tot això dins un ambient de conflicte violent, provocat, aparentement pel tema de la succió monàrquica. Paral·lelament neix un pacte entre la monarquia i les forces liberals, iniciant-se un procés de transformació política, que d'alguna manera va afectar a les Illes i concretament a Mallorca.

Recordem que les Illes es troben a partir de 1833 baix dels afectes de la reorganització política territorial de l'Estat espanyol a partir de la reorganització provincial com a província única, com concreció d'un impuls del centralisme liberal que pretenia una unitat administrativa artificial. El principal avalador del provincianisme a les Illes fou el seu Primer Governador civil Guillem de Moragues (des de 1834), que cal esmentar pel seu paper envers la castellanització a través del sistema educatiu i que va acatar amb el partit moderat de les Illes, i que ens demostren el sucursalisme vigent en vers Madrid de les forces que d'una manera o l'altra gaudien d'algun poder polític i econòmic. (Balcells, A. 1980, p. 327)

Per altra banda, les forces oposidores al nou règim es reorganitzaven a Mallorca (tradicionalistes i carlins), que plantejaren conflictes, però no arribaren a fer malbé el control dels moderats i liberals de la situació. Fins i tot quan els liberals partidaris d'Espartero, que havia viscut a Mallorca fins a 1833, que a 1840 va conquistar el poder, confirmaren la seva dependència del poder central al haver-se de desdir de les mesures inicials de restaurar la Universitat Literària, època que a Mallorca coincideix amb un cert redressament econòmic, d'agricultura, comerç i industrial. Però amb un plantejaments més fisocràtics hereus de la Il·lustració pre-capitalistes.

Tot aquest discurs l'hem de lligar al plantejament univesritària d'Humbolt que també pensava en el que es diu avui en dia relacions Universitat-societat, però defensada des del distanciament, la soletat, aïllament i llibertat, per contraposar-los a l'utilitarisme vigent. Les relacions Univesritat-societat no havien de servir per fomentar una privatització dels interessos privants enfront d'uns sabers que han de tendir als coneixements "universals" lluny dels servilismes pragmàtics de poca volada. En favor de l'esperit creatiu i lliure. (Lledó, E. 1995., p. 69)

Això seria la crítica al mercantilisme i al tecnocratismes imperants avui en dia a les universitats i de la que la nostra no s'escapa, sinó basta fixar-mos a les prioritats que es

donen a les carreres imbuïdes d'aquest model social, siguin o no carreres tecnològiques. La relació Societat-educació depenent de l'esperit mercantilista i neo-liberal actual resulta molt perillós per aconseguir una Universitat humanitzada i que superi les dinàmiques de les modes imposades per una modernització exageradament pragmàtica en nom d'una eficàcia tecnocràtica, més bé virtual que real, falsament global i universal.

Per acabar

El reformisme borbònic aplicat a la política educativa, tot i els seus aspectes positius i les aportacions de la Societat Econòmica, no fou acceptat per la majoria de la societat mallorquina del seu temps, perquè es veia com un intent influenciat des de perspectives foranes, des de la castellanització fins el seu científicisme utilitarista que va provocar que es visqués els reformismes posteriors com uns intents mimètics d'esquena a la realitat de les Illes, qüestionà que tant sols no es va superar al llarg del segle XIX sinó en gran part del segle XX.

Si ens referim a l'altre projecte esmentat en aquest article, la creació de la Universitat de Berlin, com a conseqüència, també d'un tipus d'Il·lustració, pretenia superar una crisi provocat per la instrumentalització de la Universitat des d'una filosofia utilitarista i pre-positivista, que avui ens sembla molt idealista i poc pragmàtica, quan l'evolució de la societat ens porta a una societat altament tecnocratitzada i que pretén ésser eficaç en tot els terrenys. Un altra cosa és que ho aconsegueixi i que el seu concepte d'eficàcia vagi lligat al d'una eficàcia dignament humana i social.

Bibliografia

- Bowen, J. (1985): *Historia de la Educación Occidental*. Edit. Herder. Barcelona, tom III
- Balcells, A. (coord.): *Història dels Països Catalans. De 1714-1775*. Edhasa. Barcelona.
- Colom, A.J. (1972): *Política educativa de la Sociedad Económica Mallorquina: El Instituto Balear (1836-1887)*. Tesi de llicenciatura. Univ. de Barcelona.
- Jovellanos, G.M. de. (1924): *Memoria sobre la educación pública o sea tratado teórico práctico de enseñanza*. B.A.E. Madrid. Tom XLVI.
- Lladó, J. (1973): *Historia del Estudio General Luliano y de la Real y Pontificia*. Universidad Literaria de Mallorca. Ediciones Cort. Palma.
- Lledó, E. (1995): *Notas históricas sobre un modelo universitario. A Volver a pensar la educación* (Vol. I). Edit. Morata. Madrid, pp. 60-70.
- Moll, I. (1973): *La Economía y la Sociedad de Mallorca durante la segunda mitad del siglo XVIII. La Sociedad de Amigos del País de Mallorca*. Tesi Doctoral. Univ. Complutense. Madrid.
- Mulet, B. (1987): «L'educació d'èlit i l'ensenyança de les Ciències Noves durant la segona meitat del segle XVIII». *Full Informatiu de la Societat d'Història de l'educació dels Països de llengua catalana*. Barcelona, pp. 67-71.
- Pomar, J. (1904): *Ensayo histórico sobre el desarrollo de la Instrucción pública en Mallorca*. Tip. Soler. Palma.

ARANGUREN Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA MORAL: ÉTICA DE LA ALIEDAD

Joan Carles Rincón i Verdera

RESUMEN. Aranguren, en su filosofía moral, diferencia, aunque no separa, entre una *moral personal* (en la que encontramos como principales elementos la moral como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud), y una *moral político-social*. Entiende el profesor Aranguren que si la ética personal se cerrara sobre sí misma se truncaría la unidad del hecho moral, de la moralidad, por ello la ética personal es inseparable de la ética social a la cual debe abrirse. Precisamente por ello, el profesor Aranguren, a través de su ética social, de su ética cívica o *ética de la aliedad*, pondrá las bases para la construcción de un Estado de justicia y los fundamentos para la materialización de la democracia como moral. Para ello, alejándose de idealismos y abstracciones, se situará en el plano de la realidad sociopolítica, en el plano de las estructuras políticas reales con todos sus condicionamientos (organización, configuración y funcionamiento del poder), optando por unos planteamientos claramente sociológicos y comprometidos que no se quedarán en el momento descriptivo, sino que conjugarán y articularán la teoría con la práctica, encaminándose hacia una teoría crítica de la sociedad, en la que la ética aparecerá inscrita en las mismas estructuras jurídicas y administrativas del Estado, es decir, institucionalizada, sirviendo en la práctica para la modificación de las actitudes políticas. Se trata, por lo tanto, de la configuración de un verdadero Estado ético, no solamente de derecho, sino de justicia, en el que los hombres, ciudadanos morales, consigan ser mejores, más justos, aun sin proponérselo, pero nunca en contra de su voluntad.

SUMMARY. Aranguren, in his moral philosophy, distinguishes between, but doesn't separate, *personal moral* (in which we find moral as a structure, moral as a content and moral as an attitude, as the main elements), and *political-social moral*. Professor Aranguren believes that if personal ethic closes over itself, the unity of morality would be truncated; thus, personal ethics cannot be separated from social ethics, to which it must be open. That's exactly why Professor Aranguren makes use of his social ethics to set up the basis for the construction of a State of justice and the foundations for the materialization of democracy as moral. To achieve it, Professor Aranguren, moving away from idealism and abstractions, will consider the context of social-political reality, i.e., the context of very political structures with all their factors (organization, configuration and dynamics of power). He will opt for a clearly sociological and committed -rather than descriptive-viewpoint, that will try to conjugate and articulate theory with practice, to end up with a critical theory of society. In the context of this theory, ethics will be included as a part of the legal and administrative structures of the State, that is, institutionalized, helping in practice to modify political attitudes. Finally, the objective is the configuration of a true ethical State, not only of rights, but also of justice, in which people, moral citizens, become better, more just, despite the fact that they don't intend to, but never against their will.

1. EL PUNTO DE PARTIDA: LA REALIDAD POLÍTICA

En Aranguren la obra básica que marca el paso de una ética personal a una ética social es *Ética y Política*.¹ Ahora bien, cuando Aranguren la escribió lo hizo sin la pretensión de elaborar un tratado de ética social o una ética de la política. Lo que perseguía era evidenciar y hacer patente el problema principal de la relación entre la ética y la política, así como el estudio de los planos o niveles de moralización de la política. Por lo tanto, el enfoque de la obra viene caracterizado por la importancia que, sin merma de la relevancia de la realidad y la fuerza de la instancia moral, se da a sus condicionamientos, además de primar la perspectiva social sobre la individual. Nos encontramos, consecuentemente, ante un trabajo realista porque Aranguren refuta el idealismo de la ética social y política clásica y con ello, rechaza también, la concepción tradicional del derecho natural. Éste, nos dirá Aranguren, no puede fundamentar una ética social, por ser excesivamente abstracto e idealista y por estar alejado de la historia, del historicismo y de las circunstancias socio-culturales que lo posibilitan: “*La verdad a que apunta el derecho natural, la verdad jurídico-política, la verdad de la justicia, es una verdad histórica, ligada a situaciones concretas, condicionada por factores económico-sociales, y nunca “dada” en el sentido de intemporalmente disponible. Un derecho natural concebido como ordo ya trazado, que no procedería sino contemplar, aceptar y realizar, prohíbe la auténtica actitud ética, que es de inconformidad y de búsqueda de una justicia dinámica, histórica, inventada y establecida por el hombre en un largo, en un inacabable proceso.*”² Si la concepción tradicional del derecho natural no sirve, nos dice Aranguren, será preciso ir a buscar un concepto funcional del derecho natural, moderno, adaptado a los cambios socio-culturales y encaminado al “[...] *reconocimiento jurídico de todos los derechos “naturales” para todos los pueblos [...] Porque la lucha por el derecho en que, en definitiva, consiste, como función, el derecho natural, no es sólo lucha por un derecho positivo nacional, sino también por un derecho positivo internacional o universal, para que encarnen ambos, cada vez más, valores éticos, y realicen la aspiración humana [...] de la justicia sobre la tierra.*”³ Ésta es la única manera de dar el definitivo impulso en pro de la justicia, de la búsqueda de la verdad moral, de la atención vigilante, de la lucha por el derecho como tarea concreta, en definitiva, la moral como actitud ética y crítica.

¹ *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963. Creo que es mejor dejar claro desde el principio que esta obra es, más que una ética social, una ética en función de la política, ya que ésta es el objeto central de la obra y como tal, tan sólo una parte de lo social. De hecho, podemos afirmar que toda la obra es un libro de práctica política, más que de teoría política. Para desarrollar su verdadera ética social habrá que recurrir a obras como *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1961; *Lo que sabemos de moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967; *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968; *Juventud, Universidad y Sociedad*, Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1971; *Erotismo y liberación de la mujer*, Barcelona, Ariel, 1972; *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973; *La cruz de la monarquía española*, Madrid, Taurus, 1974; *Entre España y América*, Barcelona, Península, 1974; *La democracia establecida: Una crítica intelectual*, Madrid, Taurus, 1979; *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Madrid, Taurus, 1982; *España: una meditación política*, Barcelona, Ariel, 1983; *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983; *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988; *La vejez como autorrealización personal y social*, Madrid, I.N.S.S., 1992, etc., que son el complemento y desarrollo de los temas tratados en *Ética y Política*.

² *Ética y Política*, op. cit., pp. 39.

³ *Ibidem*, pp. 49 y 50.

Por otra parte, sigue diciéndonos el profesor Aranguren, la sociología, como estudio descriptivo de la sociedad, no puede prescindir de la sociedad política. La sociedad y el Estado no pueden ser estudiados como dos organismos independientes el uno del otro, y analizados, por dos ciencias diferentes: la ciencia política y la ciencia sociológica. No cabe la menor duda que ambas ciencias pueden y deben ser independientes la una de la otra, sin embargo, deben colaborar entre sí y aceptar, como comunes, conceptos y métodos. Ahora bien, por ciencia de la política se pueden entender dos cosas diferentes, según el aspecto que investiguen: 1) si investiga el comportamiento político tendrá una orientación psicológica; y 2) si investiga las estructuras políticas tendrá una orientación sociológica. Para Aranguren, en este estudio, es mucho más interesante el aspecto sociológico, es decir, el análisis de las estructuras reales, las fuerzas en presencia, así como las posibilidades que ellas ofrecen, los grupos de presión o interés y su carácter dinámico o inerte. De otro lado, si bien la sociología, el derecho, las estructuras económicas y la antropología cultural, son ciencias que condicionan ampliamente la realidad política, Aranguren sabe perfectamente que, muy por encima de estos condicionamientos, la realidad está configurada por la estructura y el funcionamiento del poder,⁴ es decir, por la fuerzas políticas reales, las estructuras internas que están por debajo de las apariencias formales, jurídicas o institucionales. Ahora bien, un planteamiento de esta magnitud no puede llevarse a cabo sólo aséptica, neutral y descriptivamente, como mera y simple descripción de la realidad política, de su estructura y de su funcionamiento. Es ineliminable la interacción de la teoría y la praxis de la política (Teoría Crítica de la Sociedad). La imparcialidad de la ciencia política es imposible: *“La ciencia política no puede ser una disciplina teórica, una tipología neutral, porque toda teoría es ya en sí una toma de posición, una actitud e incluso una “acción”, sustentada por un éthos y expresiva de él. Esto que es cierto en general, lo es en particular para una zona tan poco aséptica como es la política.”*⁵

Aranguren aboga, pues, por una ética más bien técnica, inscrita en las estructuras jurídico-administrativas, es decir, institucionalizada y que sirva para modificar las actitudes políticas: *“El plano de la constitución de una ética social, no pura, sino ético-técnica, inscrita en las estructuras jurídico-administrativas, es decir, institucionalizada. Una ética que por poner el acento más en el resultado que en la intención, puede ser llamada neoutilitarista. Aquí el Estado se convierte en un Estado ético, en Estado, no simplemente de derecho, como el liberal, sino de justicia.”*⁶ El objetivo de una ética de estas características, de una ética tal y como la entiende Aranguren, es decir, de una ética en función de la política, no es otro que el de la construcción de un Estado ético o de justicia, en el que la moral esté institucionalizada, de tal forma que los hombres consigan ser mejores aun sin ellos pretenderlo,⁷ *“[...] pero nunca contra su voluntad [...] La ética social, así entendida, operaría sobre los condicionamientos biológicos, psíquicos y psicosociales, sociológicos, económicos y políticos de la moral, para conseguir así, indi-*

⁴ Ver “La ética política” en RODRÍGUEZ, J.M., *Derecho y ética*, Madrid, Tecnos, 1977, pp. 102 a 113.

⁵ *Ética y Política*, op. cit., pp. 67.

⁶ *Ibidem*, pp. 47 y 48.

⁷ *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 109.

recta y eficazmente, que los hombres lleguen a ser éticamente mejores.”⁸ El problema real estriba en cómo se puede conseguir la construcción del Estado de justicia, pasar de la política a la ética, moralizar la política. La tarea no es fácil, implica muchos riesgos y dificultades y, lo que es más importante, supone tener siempre en cuenta que la construcción de un Estado de justicia conlleva, en mayor o menor medida, un cierto apartamiento de lo personal, perdiendo con ello un poco de nuestra libertad individual en pro de la libertad colectiva. Efectivamente, para Aranguren no se entiende una ética personal separada de la ética social y, a la inversa, no es posible una ética social que no parta de la ética personal. Por otro lado, la ética es irreducible a sociología y, ésta, para ser realmente útil, debería desembocar en una ética, es decir, ser *ética social*. Veamos todo ello en las siguientes líneas.

2. APERTURA DE LA ÉTICA PERSONAL A LA ÉTICA SOCIAL

La ética social en Aranguren o, como él la llama, la *ética de la aliedad*, tiene como punto de partida, como principal suplemento y desarrollo, la ética personal, porque la ética es, primariamente, personal, aunque, también es cierto, nos dice Aranguren, que la persona es mucho más social de lo que nos imaginamos y su moral personal, es ya, de partida, social.⁹ Nuestro filósofo, por lo tanto, rehúsa radicalmente cualquier separación entre la ética individual y la ética social. Lo que hay siempre entre ambas éticas es un conflicto, un problema, sin embargo, ambas se necesitan mutuamente, es del todo imposible separarlas. La ética personal, consecuentemente, debe abrirse necesariamente a la ética social. Lo que nunca puede suceder es que la ética social suprima o reemplace la ética personal. Efectivamente, el hombre, nos dice Aranguren, es constitutivamente social, lo mismo que es constitutivamente moral. El hombre vive en sociedad y, por lo tanto, con ella y de ella y, en particular, del grupo social de pertenencia, acogerá todo un conjunto de valoraciones, actitudes y comportamientos morales, estrechamente relacionados con la realidad o situación sociocultural que le envuelve.¹⁰ Lo normal es que el hombre corriente acepte sin mayores complicaciones todas estas valoraciones, actitudes y comportamientos sociales.

La posición abiertamente disidente de Aranguren reside en el hecho de entender y no aceptar de ninguna de las maneras que la fuerza moral sobre las valoraciones morales que el hombre recibe de la sociedad o de su grupo social de pertenencia, tengan su origen, única y exclusivamente, en la presión social: “[...] a esto agrega el sociologismo que la fuerza moral de estas valoraciones procede, pura y simplemente, de la presión social [...] Durkheim acometió, de una manera sistemática, la tarea de reducir la moral (así como la religión) a la sociología. La sociedad impone al individuo tanto sus costumbres como sus creencias. El supuesto [...] de esta teoría es la hipótesis de una “conciencia colectiva”, realidad distinta de los individuos, anterior y superior a ellos, que

⁸ *Ética y Política*, op. cit., pp. 26 y 27.

⁹ *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 105 y 106.

¹⁰ Para completar estos aspectos recurrir a “Moral y Sociedad en el Siglo XIX” en *Historia Social de España. Siglo XIX*, Madrid, Guadiana, 1972, pp. 87 a 98, en particular la pp. 89.

se apodera de las conciencias de éstos. Según Durkheim, el “hecho moral” es, pura y simplemente, un “hecho social”, es decir, una manera de proceder susceptible de ejercer sobre el individuo una *contrainte* exterior. Pues, en efecto, todos los hechos sociales son *data*, no productos de nuestra voluntad, sino al revés, determinantes de ella, o sea [...] moldes en los que somos forzados a vaciar nuestras acciones.”¹¹ La presión social, aun siendo un condicionante muy fuerte, jamás puede anular la moral, la cual surge de la vida personal. Desde este posicionamiento, es lógico entender que Aranguren rechace de lleno cualquier modo de sociologismo (en particular los intentos de Durkheim o Lévi-Bruhl). El hombre, como dice Zubiri, es una realidad debitoria, y es precisamente por ello que la sociedad puede imponer deberes al hombre, sin embargo, es éste, en última instancia, quien debe asumirlos libre y personalmente, como tales: “*El hombre [...] es siempre personalmente responsable de su vida y no puede transferir esta responsabilidad a la sociedad [...] porque, por fuerte que sea la presión social, el hombre puede siempre rebelarse contra ella [...] y aun cuando no lo haga, el ajustamiento, la justificación de sus actos, tiene que ser cumplida por él mismo y juzgada por su propia conciencia.*”¹² Si no fuera así, es decir, si de lo que se tratase es de recibir pasivamente una moral, difícilmente podríamos hablar de moral. La moral consiste en que el hombre se haga a sí mismo, elabore (que-haga) su propia y unitaria personalidad moral, en y con las cosas, en y con la sociedad, en y con los hombres, y ello implica, sin embargo, una plena independencia de la moral personal respecto de la sociedad. El propio Aranguren se formula esta pregunta: “¿cuál debe ser entonces la actitud del moralista con respecto a la “ciencia de las costumbres?””¹³ Estar abierto y aceptar los datos de la sociología, en particular de la sociología de la moral, para el estudio de las morales concretas y vividas, es decir, aceptar los materiales empíricos que la sociología le proporcione, sin caer nunca en la equivocación de entender que lo social se erige en la principal fuente de la moral, ya que lo social tan sólo es su posible vehículo.

Ya hemos visto que la ética no es reducible a la sociología. Aranguren, sin embargo, va aún más lejos y entiende la sociología como una ética social o, lo que es lo mismo, considera que la sociología desarrolla al máximo sus potencialidades cuando desemboca en una Ética:¹⁴ “*Pero no solamente el “hecho moral” es peculiarmente humano, sino también el “hecho social”. Quizás Ortega ha hecho ver esto último con más claridad que nadie. El fenómeno social nada tiene que ver con las llamadas “sociedades animales”. Su sujeto es impersonal, “nadie determinado”, “la gente”, pero no existe, de ningún modo, una “alma colectiva” o una “conciencia colectiva”. Al contrario, como dice Ortega con frase poderosamente expresiva, “la sociedad es la gran desalmada” [...] El “hecho moral” [...] lejos de ser reducible al “hecho social”, casi es su contrario, y segundo, que el “hecho social” es también exclusivamente humano.*”¹⁵ No se queda aquí Aranguren en su demostración de que la sociología debe desembocar en ética, sino que

¹¹ *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 39.

¹² *Ibidem*, pp. 42.

¹³ *Ibidem*, pp. 41.

¹⁴ Ver a este respecto de Bonete Perales, “La sociología como ética de la responsabilidad” en VARIOS, *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 53, 54 y 66.

¹⁵ *Ética*, op. cit., pp. 41.

sigue diciéndonos: “*La sociología, por muy atendida a la realidad humana que quiera estar, y justamente por eso, por estar atendida a la realidad humana, no puede dejar de ser, explícita o implícitamente, ética [...¿Es constitutivamente moral la realidad social?...] Estudiar los procesos sociales, es, en fin de cuentas, estudiar acciones humanas y, en tanto que humanas, morales [...]* “lo moral” recubre y penetra enteramente “lo humano” [...] *La sociología “repite” en el plano del conocimiento esta dirección de la realidad [justificar modos de convivencia adoptados antes simplemente por tradición]. Pero con ello es evidente que crece, tanto en la realidad social como en la ciencia de la realidad social, la carga de eticidad, y por otra parte, atendemos el “fin” de la sociedad. El hombre se asocia no simplemente por “naturaleza”, sino [...] “para vivir bien”, es decir [...] con un fin moral. Y, justamente porque el hombre es, por necesidad, moral [...] es por lo que es social. La sociología se funda, pues, en la ética (como la realidad social en la realidad moral) y revierte a ella [...] Una sociología completa tiene que desembocar en ética social. Y si se cierra a sí misma esta puerta, es unilateral e insuficiente*”.¹⁶

Ya hemos visto que la ética personal es indisociable de la ética social y viceversa, la ética social no se comprende sin la ética personal. También hemos llegado a la conclusión que una verdadera Sociología debe fundamentarse en la Ética, revertir en ella y ser, por lo tanto, Ética social. Veamos ahora, desde un punto de vista positivo, en qué consiste la dimensión social de la Ética. Lo haremos recurriendo al Principio genético-histórico,¹⁷ del que entresacamos dos conclusiones:

1) Lo que cada uno hace de su vida, de él mismo, lo hace, lejos de toda abstracción, en el marco de una situación concreta y real. Esta situación concreta y real es básicamente situación y realidad social.

2) Al hacer nuestra vida (bien o mal) nos hacemos copartícipes y corresponsables de las vidas de los demás. Por la misma regla, el resto de las personas que nos rodean son corresponsables de nuestra vida. Todos formamos una unidad solidariamente ética encaminada a evitar la alienación del prójimo (de este segundo punto se desprende abiertamente que el individualismo ético para Aranguren es pura irrealidad o abstracción, una falacia).

Así pues, nos encontramos con dos vertientes complementarias y no disociadas, hasta tal punto que Aranguren ha podido llegar a decir, de una parte que: “*Moral y Sociedad*”, bien consideradas las cosas, creo yo que es casi un pleonismo, es una semitautología, porque toda moral, en realidad, es una moral social. Incluso el individualismo, en caso de que lo tengamos, se inscribe siempre en el marco de una moral establecida, la que quiera que sea.”¹⁸ Y, de otro lado, nos asegurará que la dimensión personal es intrínseca a aquélla, a la moral social. La moral personal, aun en el caso más extremo, que consistiría en el utópico caso de un Estado perfectamente socializado éticamente, es del todo ineliminable. Tanto las normas como los modelos de comportamiento y de existencia, en base a las cuales decidimos desarrollar nuestras vidas, deben ser libremente aceptadas por cada uno de nosotros para que el acto y la vida sean mora-

¹⁶ Ibidem, pp. 295 y 296.

¹⁷ Ibidem, pp. 31 a 38.

¹⁸ “Historia social de España” en *Historia social de España*. Siglo XX, Guadiana, Madrid, 1972, pp. 87.

les. Ello quiere decir que deben pasar, previamente, por nuestra conciencia moral, quien, en última instancia, las catalogará como deberes. Una vez que ello ha sucedido y las hacemos nuestras, incorporándolas a nosotros mismos a través de los hábitos, puede decirse, que nos hacemos responsables de ellas. De esta manera, “[...] vemos, pues, que proyectos y actos, quehacer de cada instante y quehacer de la vida, conciencia y responsabilidad, deber y virtud, y, asimismo [...] perfección y amor conciernen inmediata y primariamente a las únicas personas realmente existentes, las individuales.”¹⁹ En definitiva podemos decir que la cultura y la sociedad no nos dan hecha nuestra conducta. Nos dan elementos socio-culturales con los cuales hacer nuestras vidas, llevar a buen o mal puerto nuestros proyectos existenciales, el desarrollo de nuestra vocación.

Por lo tanto, en Aranguren, habría que hablar de moral como el perfecto, aunque no exento de dificultades, equilibrio entre lo personal y lo social. No podemos establecer una línea de separación entre ambas perspectivas de la moral porque la zona fronteriza es muy estrecha y, en ocasiones, confusa. La moral en Aranguren será, tanto por su origen, como por sus contenidos y por sus metas, eminentemente social, pero, en tanto que la última palabra, la elección, aceptación, sumisión, renunciación, o como queramos llamarle, de las normas o valores sociales y culturales, depende única y exclusivamente del sujeto moral individual, del hombre que ha de desarrollar su propia vida con los otros hombres y con las cosas, haciéndose responsable de ella, es por lo que, por su fundamentación, la moral será personal. Si antes hemos visto que Aranguren rechazaba cualquier forma de sociologismo, ahora podemos decir también, que se aleja de cualquier forma de individualismo. Aranguren huye 1) del individualismo que no tiene en cuenta las repercusiones sociales de la moral individual y la influencia que la sociedad tiene sobre los individuos; y 2) del sociologismo que desatiende la vertiente personal que hay en toda acción moral. Aranguren, escapa, por lo tanto, de los extremismos y de los reduccionismos morales.

3. MODOS DE RELACIONAR LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Para empezar es preciso preguntarse sí, realmente, es posible relacionar la una y la otra. Para Aranguren la relación entre la ética y la política es posible, sin embargo, habrá que abordarla desde su intrínseca problematicidad. La idea de la ética en Aranguren es, básicamente, negativa y crítica: no se trata de un orden dado de una vez por todas, sino todo lo contrario, es algo buscado, una exigencia, una demanda, una actitud y una inquietud moral, la sed de justicia. De otro lado, la idea de la política es la de una realidad, temáticamente descubierta y estudiada por la sociología y la ciencia política, eminentemente positiva que está dada dinámicamente, y constituida por un juego de fuerzas, el poder político y sus condicionamientos sociales. La contraposición de estos dos planos: 1) el de lo que es puro *advenimiento* moral, a través de la historia, pretensión de un orden dinámico, y sometido, por tanto, a incesante auto-revisión; y 2) el de una realidad fáctica y desnuda, aunque con frecuencia tapada por fachadas jurídicas y retóricas, es muy complejo, por lo que intentar relacionar inmediatamente uno y otro plano, en una

¹⁹ *Ética y Política*, op. cit., pp. 21.

ética política que prescriba, en dirección única, desde la ética a la política, es eludir la problemática que se manifiesta entre ambos planos. Veamos, siguiendo a Aranguren, las diferentes posturas que abordan la tensión entre la actitud ética y la actitud política:

1) REALISMO POLÍTICO. El realismo en política entiende la moral como un irrealismo cuya intromisión en la política no puede ser más que perturbador. El ámbito apropiado de lo ético es el privado. En el público no tiene nada que hacer. Lo moral y lo político son incompatibles y, por tanto, a quien ha de actuar en política le es forzoso prescindir de la moral.²⁰ Con ello, el realismo político quiere suprimir toda problemática moral en el ámbito de la política, aspecto inconsecuente por limitado, imposible e irrealista, nos dice Aranguren. Se tiende a pensar, sin llegar a la radicalidad, que la moral no tiene nada que hacer en política, con lo que el problema desaparece. Una actitud tal, frecuentemente, conduce al uso de una doble moral: 1) para la vida y las relaciones privadas; y 2) para la política y las relaciones públicas.²¹ El error básico en el que cae el realismo político es la separación de las esferas privada y política, dando lugar a una escisión antropológica difícilmente justificable. Por ello si el realismo es consecuente debe eliminar la moral de la vida privada y de la pública. Pero la moral en sí es ineliminable y la conciencia, “[...] *un huésped muy enojoso que levanta su voz para aguar la fiesta.*”²² El realismo cae en una utopía amoralista. La moral es ineliminable, si no se cuenta con ella se cae en una falta de sentido realista, nos dice Aranguren.

2) BURGUESÍA Y ANARCOSINDICALISMO. Aquí se parte del mismo supuesto de incompatibilidad entre la ética y la política, optándose, sin embargo, por una repulsa de la política. Se busca la destrucción o reducción del Estado a un mínimo, así como la abstención o limitación, en cuanto sea posible, de la participación en la actividad política.

La actitud burguesa, desde el principio ha sido siempre más económica que política, incluso adoptará primero el liberalismo económico que el liberalismo político. Sólo se abrirá al plano político en el período previo a la revolución, pero una vez conseguida la revolución, la burguesía volverá al primado de lo económico sobre lo político. Lo verdaderamente importante para el burgués es la libertad individual y la reducción del aparato estatal a un mínimo. El Estado acabará por concebirse (Locke), como una sociedad de responsabilidad limitada que desempeñará el papel de Estado-gendarme. Ser un Estado-gendarme en tiempos de tranquilidad, nos dice Aranguren, es óptimo para la burguesía, sin embargo, en pleno siglo XIX, cuando las cosas se complican y estallan los conflictos sociales, tomar parte activa en el juego político se convierte en una tarea sucia que el ciudadano burgués repudia y rechaza porque con ello mancillaría su saneada moralidad burguesa, con lo cual se aísla en su privacidad, repudiando totalmente el juego político y empleando a los políticos como sacrificadores profesionales de su conciencia.²³ Dos equivocaciones se desprenden de la actitud burguesa, nos dirá Aranguren: 1) el hombre no puede desprenderse a voluntad de su dimensión política; y 2) pensar que se puede preservar mejor la pureza moral en la vida privada que en la vida pública.²⁴

²⁰ Ibidem, pp. 76.

²¹ Ibidem, pp. 89.

²² Ibidem, pp. 94 y 95

²³ Ibidem, pp. 99 a 102.

²⁴ Ibidem, pp. 106 y 107.

Para el anarcosindicalista toda política es burguesa: política de una clase social no proletaria, obstáculo para el verdadero socialismo, el revolucionario. Se trata de conseguir que desaparezca el poder del hombre sobre el hombre. El Estado y el capitalismo son el gran escollo para que se consiga su objetivo: la instauración del libertarismo como orden social perfecto. Consiguiendo eliminar aquéllos se conseguirá que prevalezca la bondad natural del hombre, permitiendo el resurgimiento de las virtudes de la clase trabajadora. Se dan dos métodos para la consecución de tal finalidad: 1) la acción directa, sobre todo con el terrorismo; y 2) la retracción total de la política para concentrarse en la lucha radical (sindicatos como instrumentos de liberación). Respecto al *anarquismo terrorista* Aranguren observa que: “[...] *Es curiosa la contradicción que se presenta [en él], entre la violencia de sus métodos y el carácter idílico, paradisíaco del fin a que aquéllos se enderezan.*”²⁵ Es bien cierto que toda la historia del movimiento anarquista presenta esta paradoja, por un lado, la hermandad de todos los hombres y, por otro, el uso de medios violentos. Sin embargo, esta contradicción, como bien ve el profesor Fullat, es más aparente que real, ya que: “[...] *acción terrorista y palabra generosa no se colocan en el mismo plano. Esta segunda [fraternidad] apunta a la teología mientras que la primera [violencia] concreta el método.*”²⁶

3) LUTERANOS Y EXISTENCIALISTAS. La forma de vivir la imposibilidad es lo trágico porque el hombre se ve solicitado a la vez por la exigencia moral y por la inevitabilidad política. No puede satisfacer a la una y a la otra, sin embargo, tampoco puede preferir ni prescindir. Lo ético es vivido en la política como imposibilidad trágica ya que están condenados a 1) la inhabilidad y al fracaso político por intentar responder a la demanda moral; y 2) condenados moralmente porque entrando en el juego político ya se entra en la inmoralidad.

Para Lutero el hombre está rigurosamente sometido a la Ley de Dios, a los Mandamientos y, en particular, a la nueva Ley. Ahora bien, la Ley y la moral de Cristo son imposibles de guardar. La condición del cristiano-luterano es trágica, ya que está sometido a una ética de la posibilidad imposible. La moral cristiano-luterana asume una significación escatológica, de extrema exigencia y de suscitación de una insuperable mala conciencia que será la destructora de todo fariseísmo pelagiano y de su pretendido cumplimiento de la ley. La moral cristiano-luterana, tanto para la vida privada, como para la pública, es la meta que no se puede alcanzar y, sin embargo, es la meta que el cristiano-luterano se propone, entrándose, con ello, en una existencia trágica. El político cristiano-luterano también se encuentra en esa imposibilidad trágica de ajustamiento a los preceptos de la moral cristiana: repulsa de la justificación por las obras. El político, en función de esta concepción, en cuanto reflexiona sobre su postura y sobre su conducta, se encuentra en tensión conflictiva con él mismo y con su conciencia, ya que es sabedor que, independientemente de lo que haga, se encontrará en falta moral. Pese a ello, es un imperativo moral liberarse de esta posición conflictiva y, consecuentemente, lograr la tranquilidad de conciencia.²⁷

²⁵ Ibidem, pp. 104.

²⁶ FULLAT, O., *Filosofías de la Educación. Paideia*, Barcelona, CEAC, 1992, pp. 247.

²⁷ *Ética y Política*, op. cit., pp. 112 y 113.

La moral existencial es una moral de la autenticidad, pero también, por la otra cara, lo es de la ambigüedad. Y lo es desde el momento en que el hombre no es enteramente bien o mal, no es de una sola pieza, sino que en mayor o menor grado siempre es una y otra cosa a la vez. La verdadera autenticidad es la que se acepta en su ambigüedad y que consiste en vivir plenamente esta condición equívoca, humana, no perfecta, esta condición de conciencia desgraciada, el saberse pecador sin posibilidad de perdón ya que si no existe Dios tampoco existe quien les pueda perdonar. De otro lado, no hay que olvidar que el existencialismo no otorga un reglamento moral diferente a la política del que aplica al plano ético-personal.

La cuarta postura es la que defiende el profesor Aranguren. En ella también se da una alta temperatura anímica en la forma de vivir la tensión-problematicidad, sin embargo, el supuesto no es la imposibilidad, sino la problematicidad constitutiva de la relación entre la ética y la política.²⁸ Se da un sentido dramático ya que la relación entre la moralidad política y la moralidad privada es problemática, ardua y siempre cuestionable. La auténtica moral es lucha por la moral, tensión permanente y autocrítica implacable. La relación entre la ética y la política, en cuanto constitutivamente problemática, sólo puede ser vivida, de un modo genuino, *dramáticamente*.²⁹ Aranguren pone en evidencia esta constitutiva problematicidad desde tres perspectivas:

1) LA LUCHA MORAL Y POLÍTICA. La materialización de la posibilidad de moralización de la política es dramática, lo ético y lo político, su aprehensión, es siempre problemática, en estado de tensión, puesta, por supuesto, en el plano de la realidad moral. La vida moral se entiende como una lucha moral constante y no como una instalación en un estatus de perfección. La vida moral es drama y los destinos nunca están repartidos de antemano: no se es bueno o malo desde el principio, sino que unos y otros se van haciendo a lo largo de la vida. Por ello no se puede juzgar a nadie, porque siempre es demasiado pronto para juzgar y condenar o juzgar y absolver.

2) LA RELACIÓN DE LA MORAL CON LAS SITUACIONES EXTREMAS. Es, nos dice Aranguren, en el drama de la existencia donde está la verdad moral y la siempre difícil posibilidad de moralización de la política.³⁰ Por otra parte, la condición dramática entre las relaciones de la moral y la conducta pública se ponen perfectamente de manifiesto, nos dice Aranguren, en las situaciones extremas. Se puede llevar a cabo una triple tipología a través de las situaciones:³¹ 1) presuntamente injustas (el revolucionario terrorista); 2) presuntamente justas (los hombres del poder que emplean la violencia en favor del orden establecido); y 3) el grupo de los ambiguamente envilecidos que están sometidos a un régimen fundamentalmente injusto que acatan pasivamente y del que son cómplices.

3) LA TENTACIÓN DE LA ÉTICA SOCIOPOLÍTICA. Por último, en el ámbito sociopolítico, nos dice Aranguren, se tiende a pensar que lo importante es salvar a los

²⁸ Obsérvese que dentro de esta postura (la posible, pero problemática relación ética/política), también podría ser incluida toda la teoría de la justicia social de Rawls. Ver su obra básica RAWLS, J., *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1979

²⁹ *Ética y Política*, op. cit., pp. 78.

³⁰ *Ibidem*, pp. 124 y 125.

³¹ *Ibidem*, pp. 125 a 129.

hombres, incluso contra su voluntad. Esto es muy peligroso. La propuesta de Aranguren pasa necesariamente por instaurar un Estado de justicia en el que los hombres sean cada vez más justos, sin embargo, es imposible hacerlo contra su voluntad, desmoralizándolos.³² En la modernidad (y no menos en la postmodernidad) se quiere proporcionar a los hombres la salvación intramundana, incluso al precio de la libertad. El problema es que los hombres parecen estar de acuerdo en sostener y sustentar dicho pacto social. En general, salvo excepciones, los hombres prefieren la seguridad a la libertad, con lo cual queda poco espacio para la moralidad.³³ A tenor de esta aceptación del pacto social nadie está libre de complicidad con los regímenes totalitarios e injustos, aunque esta culpabilidad sea diferente según los individuos.

Una vez que hemos visto que es posible, aunque problemático, relacionar la ética con la política, vamos a ver los distintos modos de hacerlo. Aranguren destaca, básicamente, tres modos posibles (los tres modos, lejos de ser excluyentes, pueden combinarse y conjugarse):³⁴ 1) El individualista, que desde la ética personal accede a la política. Se trata de la moralización del Estado por medio de los individuos que lo constituyen: los ciudadanos (Ética de la Alteridad Individual); 2) El de los grupos sociales, que también tratan de moralizar el Estado, pero ya no se articula individualmente, sino por medio de los grupos sociales. Se accede, no desde la ética personal, sino desde la ética social: moralización del Estado y la política por medio de la propia sociedad o, al menos, por un determinado grupo social (Ética de la Alteridad Social); y 3) Moralización por el Estado o desde él. En este modo se invierte el sentido de la relación, ya no vamos desde la ética a la política, como en los casos anteriores, sino desde la política a la ética (Ética de la Aliedad). Vamos a desarrollar, lo más esquemáticamente posible, los dos primeros modos, para llegar a la definición del concepto ético-social central de Aranguren, el de la *Ética de la Aliedad*.

La ética individual es la concepción propia del liberalismo burgués que se fundamenta, tanto en el orden económico como en el político, en la creencia de la armonía preestablecida de los diferentes intereses individuales. El egoísmo racional debe conducir al buen ordenamiento social y constituir la única virtud social a partir de una serie de virtudes privadas como la laboriosidad, la buena administración, la industriosisidad, la honradez comercial, la previsión o el ahorro. Esta filosofía individualista no acepta que exista la injusticia social: víctimas y culpables del problema se identifican porque el sistema funciona perfectamente. La fundamentación teórica es la perfecta adecuación entre las prácticas privadas y el bienestar social. Se comprende que en esta filosofía el derecho se limitara a la preservación y protección legal de los intereses de clase. La ética de la alteridad individual que, según Aranguren, tiene su máximo exponente en la Ilustración, a través de la vía liberal de Montesquieu y de la vía democrática de Rousseau, persigue la moralización del Estado a partir o desde la persona, desde la moralidad individual y

³² La desmoralización, personal o social, para Aranguren, es el sentimiento que el hombre tiene de que ha perdido el control de su situación, viviendo por inercia, arrastrado por fuerzas que le son ajenas y que no puede articular, en definitiva, el hombre no sabe a qué atenerse, pero no se angustia o desespera, sino que acepta la situación como coherente dentro de su lógica incoherencia, es decir, resignación ante la inseguridad y la inconsistencia. Ver *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 111; y *Propuestas morales*, op. cit., pp. 103, 122 a 124 y 134.

³³ *Ética y Política*, op. cit., pp. 130.

³⁴ *Ibidem*, pp. 133 y 134.

desde el sentido y compromiso personal de la responsabilidad. Para Aranguren es insuficiente la ética política que defendieron estos ilustrados, sobre todo Rousseau, porque a la moralización política no se puede acceder desde la ética individual. Los individuos por sí solos son incapaces de asumir una plena actitud ético-política. Para que dicha moralización política pueda llevarse a buen puerto es preciso que haya: 1) una educación activa (no pasiva como propugnaba la Ilustración); 2) instituciones democráticas (democracia como moral); y 3) una organización supraindividual que esté por encima de los individuos y que sea capaz de encaminarlos hacia la democracia y la justicia. Las dos razones que apunta Aranguren sobre la insuficiencia de esta postura son: 1) no tener en cuenta los condicionamientos reales de la moral política;³⁵ y 2) los ciudadanos no pueden ser considerados como sujetos atomizados, sino que es necesario que estén organizados en verdadera democracia.³⁶

Ya hemos visto que desde una ética individual no es posible llegar a la moralización del Estado, entre otras cosas porque mientras las voluntades de los ciudadanos permanezcan aisladas, separadas unas de las otras, atomizadas, no pueden organizarse en verdadera democracia. Es necesario su agrupamiento previo en sociedades intermedias (Partidos Políticos, Sindicatos, Comunidades, etc.),³⁷ que doten de conciencia y voluntad colectiva a los individuos. La actitud o virtud fundamental de la alteridad, de la relación interindividual de los ciudadanos es, junto con la libertad y la igualdad, la actitud o virtud de la justicia. Justicia en el sentido de voluntad de justicia y lucha personal por ella, en el del reconocimiento y respeto de la dignidad de las personas y de su libertad e igualdad esencial, así como de una subsistencia, un nivel de vida y un trabajo verdaderamente humano.³⁸ Esta voluntad de justicia y lucha personal por ella, la superación de la insuficiencia de la ética individual, se encuentra, para Aranguren, básicamente, en las aportaciones del marxismo (en menor medida en la ética social de Sartre). Se trata de la moralización de la política a partir o desde los grupos sociales. El marxismo, como ética social y praxis, como moralización del Estado a partir de la colectividad, buscará la moralización del Estado, pero no ya desde el individuo, sino desde la propia sociedad, es decir, desde las distintas clases sociales. Sostiene, como sabemos, que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al revés, que su ser social determina su conciencia. La verdadera actitud ético-social surge cuando se cobra conciencia de clase. Así pues, con el marxismo el individualismo ético desaparece y lo hace básicamente por dos motivos: 1) por la introducción del concepto de proletariado como clase; y 2) por la función de fuerza moral que se le asigna al partido comunista, que es el por-

³⁵ Ibidem, pp. 143 a 145.

³⁶ Ibidem, pp. 177 a 180.

³⁷ Aranguren, frente al excesivo afán que la sociedad actual tiene por las asociaciones intermedias, reivindica la necesidad de acudir a las comunidades intermedias (cofradías, gremios, familia patriarcal, clubs de ocio, etc.), por lo que ellas tienen de espontaneidad e interpersonalidad. No es bueno que el hombre se limite a vivir en estructuras meramente jurídico-asociativas, en tanto que medios-instrumentos para conseguir unos fines. Abrirse a los grupos comunitarios, sí, pero no cerrarse en ellos, que sería un problema aún mayor que limitarnos a lo asociativo. Ver *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 133 a 134.

³⁸ *Ética y Política*, op. cit., pp. 195 a 196. La justicia, para Aranguren, en una sociedad democrática, al igual que para Rawls, es la virtud fundamental, de la cual se derivan las restantes. Ver, por ejemplo, RAWLS, J., *Sobre las libertades*, Barcelona, ICE de la UAB, 1990; *Teoría de la justicia*, op. cit.

tador de la conciencia de clase del proletariado. El proletariado y el partido (sociedades parciales dentro de la sociedad global o nación), asumen un papel ético que los individuos separadamente jamás podrían representar.³⁹

Pese a los aspectos positivos de las aportaciones marxistas (y también de las individualistas), Aranguren nos dirá, sin embargo, que: 1) la democracia, que la moralización del Estado de abajo-arriba, es siempre lucha constante por la democracia; 2) los grupos políticos minoritarios o, en su caso, la moralidad político-personal de los ciudadanos desempeña una función vital; y 3) la moralización del Estado desde abajo es insuficiente, entre otras cosas, porque nuestro tiempo, un tiempo postliberal y postmoderno, viene caracterizado por el hecho de que el hombre no se siente ser el Estado, ni se considera capaz de resolver por sí solo los problemas que le surgen o le son planteados.⁴⁰ Sucede lo contrario, se siente plenamente consciente e identificado con su impotencia. Por todo ello, al ser estas vías insuficientes, es preciso otra, la de moralizar el Estado desde arriba y, desde dicho Estado, es decir, la construcción de una eticidad político-social.

Efectivamente, la ética de la alteridad, aun siendo imprescindible para la construcción de la democracia y de la justicia social, se muestra claramente insuficiente. Una ética de la alteridad no basta para el establecimiento de un ordenamiento colectivo justo. Es preciso recurrir al plano de la ética de la aliedad, que es el plano de las estructuras político-sociales objetivas,⁴¹ y que gira alrededor de la exigencia de una eticidad positiva, y no meramente restrictiva o negativa por parte del Estado. Se debe dar paso a una moralización desde y por el propio Estado, es decir, abrirse a la ética de la aliedad.⁴² Sin embargo, hay dos aspectos que son requisitos indispensables y que jamás deben ser perdidos de vista:

1) El Estado debe constituirse en sujeto de eticidad, lo cual no quiere decir que se deba reducir toda moral a moral político-social, ni afirmar que el Estado es el único sujeto de la moralidad política. Se trata de dejar bien claro cuál es la dimensión político-social de la moral. La moral sólo puede ser plenamente realizada, en el plano colectivo, por el Estado.⁴³

2) En el plano de la aliedad no se puede dar una eticidad pura (Aranguren no cae en el radicalismo hegeliano), pues lo moral, en cuanto moral, incumbe a la persona, individual o agrupadamente considerada, y sólo a ella. Cualquier otra cosa sería puro sociologismo.

Así pues, la fuente de la moral política debe ser el Estado y no los individuos o los colectivos. El verdadero punto de partida de la moralidad social es el propio Estado, ya que tanto los individuos como los colectivos se desenvuelven situacionalmente dentro de

³⁹ *Ética y Política*, op. cit., pp. 200.

⁴⁰ Ver "Des-identificación y anarquismo" en *Sobre imagen...*, op. cit. pp. 28 a 30, en concreto la 30, donde Aranguren pone de manifiesto que esta desidentificación "ciudadano-Estado" nos conduce hacia un nuevo anarquismo, no el del siglo pasado, sino anarquismo como modo de ser: "*El sistema colectivo libertario es, vuelve a ser, pero no ya sólo en el plano de la coordinación política, sino en todo los planos -y concebido antropológicamente como el sistema cultural, internalizadamente como modo de ser-, la utopía de nuestro tiempo.*"

⁴¹ *Talante, juventud y moral*, op. cit., pp. 172.

⁴² Ver "La vitalización de las estructuras éticas del plano de la aliedad mediante la moralización simultánea en los planos de la individualidad y la alteridad" en *Ibidem*, pp. 172 a 174.

⁴³ *Ética y Política*, op. cit., pp. 267 y 268.

un Estado. Las decisiones fundamentales para la sociedad han de tomarse *desde y por* el Estado, con la consiguiente toma de postura o posicionamiento. El Estado ya no puede ser éticamente neutral. No obstante, la moralización desde el Estado debe llevarse a cabo sin coerción, por medio del fomento y puesta en práctica de todas aquellas actividades que socialmente sean deseables y necesarias para la consecución de la finalidad última. Es, por lo tanto, al Estado, en tanto que sujeto de eticidad, a quien incumbe la dirección democrática de las fuerzas sociales. Ahora bien, en el plano de la aliedad, se pregunta Aranguren, ¿es posible organizar o institucionalizar la moral?⁴⁴ Sí, nos dirá, siempre y cuando el Estado, en tanto que Administración pública, asuma tareas éticas y las administrativas las convierta en funciones técnicas. El traspaso de la función moral a la Administración es siempre una tecnificación de la moral. Lógicamente, esta tecnificación de la moral tendrá múltiples condicionamientos: psicobiológicos, sociológicos, psicosociológicos y económicos. Desde esta perspectiva ¿cuáles serán los fines morales de la política? Se pueden reducir, básicamente, a dos:⁴⁵ 1) la justicia distributiva o social en cuanto a los bienes materiales e inmateriales, o sea, igualdad en cuanto al bienestar; y 2) la democracia como forma de gobierno, es decir, autonomía y libertad de la mayoría y de las minorías. Sin embargo, la democracia política por sí sola es insuficiente, es preciso que sea completada con una democracia socioeconómica y cultural para que sea plena. La democracia socioeconómica está estrechamente ligada a la justicia distributiva o social. Se trata de buscar alternativas a los modelos totalitarios, ya sean éstos comunistas o neocapitalistas. En la actualidad, nos dice Aranguren, estamos en una situación de *impasse*, de espera. Todavía no hay alternativas que suplan la insuficiencia de los modelos anteriores. La democracia socioeconómica, sigue diciendo Aranguren, es una tarea pendiente.⁴⁶ Por lo que respecta a la democracia cultural, Aranguren puntualiza que ésta debe ser llevada a la práctica, tanto vertical como horizontalmente, desde la descentralización y la autonomía.

Anteriormente he dicho que Aranguren considera necesaria una cierta tecnificación de la moral. Ahora bien, ¿podría la técnica determinar la moral?⁴⁷ Podría, nos contesta Aranguren. Sin embargo, si esto fuera así, sigue diciéndonos, nos encontraríamos ante una total tecnificación, ante un pantecnicismo, con lo que la moral no sería otra cosa que el resultado-subproducto de la técnica político-social: la justicia y la democracia quedarían reducidas a la perfecta adaptación psicosocial de los individuos a la comunidad en la que se integran. La realización del pantecnicismo sería la tecnocracia y su neutralidad moral que emergería desde los mismos aspectos técnicos hacia la esencia de la política. En un caso tal no estaríamos hablando del problema de la moralización, ya que éste sería simplemente un pseudoproblema: *“Los conceptos morales serían reemplazados por los de normalidad biológica y psicosomática, adaptación psicológica y ajustamiento e integración sociológicos y por los controles de la Economía política y la ciencia de la Administración. La moral podría, si acaso, mantenerse aún, en una vigencia transitoria, de carácter supletorio, hasta el momento en que pudiese ser reducida a un simple capí-*

⁴⁴ Ibidem, pp. 268 y 269.

⁴⁵ Ibidem, pp. 269 y 270.

⁴⁶ Ver *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 94 y 95.

⁴⁷ *Ética y Política*, op. cit., pp. 270 y 271.

tulo de la política social, de la sociología aplicada, de la ciencia de la Administración y de la Economía política."⁴⁸

Aranguren señala tres formas de institucionalización de lo ético: 1) El comunismo totalitario; b) La sociedad del bienestar; y 3) El Estado de justicia social. Veamos todo ello. Por una parte, el problema de la ética social en el marxismo, nos dice Aranguren, es un problema meramente económico y social. Ello quiere decir que cualquier esfuerzo que se lleve a la práctica para la moralización político-social a partir de los individuos (para la constitución de un Estado de derecho, o para la democratización política), no servirá para nada, porque el orden social sólo puede ser producto de una estatificación de la moral, es decir, de su politización. Es más, no sólo de la moral, sino de toda la cultura y de la vida entera. El Estado lo acapararía todo, se haría prepotente, omnipresente, absorbente, cerrado y total. Aranguren formula tres observaciones críticas fundamentales:⁴⁹ 1) desde el punto de vista de la sociología, el marxismo ortodoxo es demasiado ingenuo y simplista para dar respuestas coherentes y eficaces a las demandas de la sociedad industrial y postindustrial de nuestro tiempo; 2) desde el punto de vista de la psicología social, el marxismo resulta hoy muy elemental. La pretensión de status y consideración social, las oportunidades de movilidad social, la disminución del trabajo puramente manual y las garantías vitalicias que presta el sistema de seguridad social han modificado la actitud y la conciencia de clase del individuo perteneciente a la sociedad de masas. Las llamadas nuevas clases medias se caracterizan por la conciencia y la voluntad de no pertenecer al proletariado; y 3) desde la economía política, el marxismo, rígido y ortodoxo, también es sumamente criticable, porque junto al dogmatismo, las deficiencias técnicas y una escasa aplicación de la econometría, querer reducir la moral social a leyes científicas es lo que hace que sus predicciones resulten del todo insatisfactorias, tanto desde el punto de vista moral, como desde el punto de vista científico. Desde el primero, porque expresamente se hace exclusión de lo moral; desde el segundo, porque el determinismo que afirmaba ha sido desmentido por la historia ulterior. El lenguaje marxista, aparentemente científico y encubiertamente moral, que apela simultánea y contradictoriamente al determinismo y a la libertad, es del todo criticable e insatisfactorio.

Por otra parte, con la sociedad del bienestar nos encontramos con la institucionalización técnica de lo ético-social. A simple vista tal situación no puede considerarse totalitaria ya que no pretende absorber la vida entera, ni imponerse por la fuerza (violencia o coerción). Sin embargo, manipula al ciudadano al que, como contrapartida, le debe garantizar el bienestar, la abundancia y la seguridad. La peor característica de la sociedad del bienestar es la disminución de la tensión social. El modelo del consumidor satisfecho es más materialista que el modelo del proletario revolucionario, ya que éste ha de luchar por un futuro mejor que quizá no alcanzará jamás; además, al imponerse el bien público al individual, el proletario se ve impulsado a superar el egoísmo natural. Por contra, el consumidor satisfecho está orientado por la fuerza del sistema económico-publicitario, a la satisfacción de su egoísmo individual. La manipulación en la sociedad del bienestar es doble. Por una parte económica, ya que supone la culminación y hege-

⁴⁸ Ibidem, op. cit., pp. 271.

⁴⁹ Ibidem, pp. 282 a 285. Hablamos del marxismo dogmático, monolítico y ortodoxo.

monización del capitalismo. El consumidor posee el papel fundamental de motor de la producción y el consumo. Es un consumidor insaciable que demanda bienes nuevos e innecesarios. Al ser la pieza clave del sistema, es preciso estimularlo a través de toda una red publicitaria al amparo de la técnica sociopsicológica y de los medios de comunicación de masas, que haga sentir en el consumidor la necesidad constante de saciar sus inexistentes necesidades y de elevar su prestigio y estatus social. Se persigue acortar las distancias entre las distintas clases sociales, conseguir la nivelación por arriba, sin embargo, todo ello no se lleva a cabo por razones ético-morales o humanitarias, sino por una cuestión meramente economicista, a fin de lograr captar un más amplio mercado de negocios. El modelo moral, en este tipo de civilización, es el del *consumidor insatisfecho*, con la consiguiente creación de un *êthos* utilitarista del bienestar como fin último de la existencia.⁵⁰ La otra forma de manipulación, a la que nos referíamos anteriormente, es política, ya que la manipulación del plano económico se traspasa ahora al político con idéntica técnica. El ciudadano está heterocondicionado por la presión social de los medios de comunicación de masas, de los cuales es difícil escapar, a menos que se tenga una mente clara, crítica e independiente. El ciudadano sigue poseyendo, como en la esfera económica, la libertad necesaria para convertirse en un consumidor-electoral de aquellos representantes políticos que él considere más válidos en cada momento. No hay ningún tipo de coacción violenta, sin embargo, el ciudadano-electoral, se encuentra manipulado-condicionado por todo el montaje sociopolítico y publicitario que se pone en marcha una vez cada cuatro años a la hora de celebrar elecciones.⁵¹

He señalado, desde el punto de vista arangureniano, la insuficiencia ética del sistema neoliberal (sociedad del bienestar) y del sistema comunista totalitario; éste porque orienta la vida humana conforme a una pura ética social; y el otro porque lo hace hacia una ética individual. La ética, al igual que la vida, es, simultáneamente, individual y social, y quien trunca una de las dos dimensiones desvirtúa la realidad ético-moral: 1) al comunismo le es esencial la socialización del consumo, tanto por razones económicas, como por razones éticas, ya que debe lograr el objetivo supremo de la vida en común, de la colectivización, de la socialización de la vida entera; y, por otra parte, 2) a la sociedad del bienestar le es inherente el fomento del egoísmo y el despilfarro individualista de una economía de consumo que, estructural y formalmente, exige ser fomentada, lo cual nos conduce, básicamente, a la promoción encubierta de la desigualdad y a la elevación del status. Aranguren nos dice que, si la moral debe ser, al mismo tiempo, personal y social, entonces, necesariamente, el Estado de derecho debe convertirse en Estado de justicia, lo que implica la organización de la producción, la democracia y la libertad. Dicho en otras palabras Estado de Justicia significa para el filósofo:⁵² 1) organización inspirada en una auténtica voluntad de justicia y de democratización económico-social-cultural; 2)

⁵⁰ Ver *Sobre imagen...*, op. cit., pp. 24.

⁵¹ *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 124, 125, 131 y 132.

⁵² *Ética y Política*, op. cit., pp. 303 y 304. Respecto al intervencionismo ético del Estado, Aranguren apunta, básicamente, tres aspectos en los que intervenir: 1) la limitación, mediante fuertes gravámenes, de los gastos antisociales, la publicidad engañosa, pseudocoercitiva y la dilapidación individual; 2) favorecer los servicios públicos y sociales, salud pública, instrucción y educación para el tiempo libre, sistemas de previsión; y 3) organización social de una democracia política, mediante el fomento teórico-práctico de la educación política y la socialización, sin estatificación centralizadora, de la enseñanza y los MMCCMM, que deben ser con-

atención preferente a los servicios públicos sobre el egoísmo privado; y 3) intervencionismo ético del Estado. Un Estado de justicia que participe de estas tres características implica, necesariamente, una limitación de la libertad.⁵³ Ello, nos dice Aranguren, “[...] *es innegable. Pero se trata de limitarla precisamente para su salvaguardia y para la democratización de su núcleo esencial.*”⁵⁴ La libertad no puede ser de unos pocos y privilegiados acaparadores, ni puede confundirse con el dejarse llevar, con el hacer o dejar de hacer, según vengan los acontecimientos, al estilo de quienes practican la vagancia o viven en la miseria, es decir, de aquellos que se limitan a subsistir. La libertad debe ser de y para todos, ahora bien, para conseguirlo no queda más remedio que “[...] *reducirla a su núcleo esencial -económico, político, intelectual y cultural, religioso-, hacerla compatible con la libertad de los demás, y recortar la de todos en lo arbitrario y caprichoso [...]. En adelante, seremos muy poco y cada vez menos libres para lo accesorio. Bastante será con que logremos preservar la libertad principal.*”⁵⁵

Aclarada la necesaria limitación de la libertad de los individuos en favor de la colectividad insertada en un Estado de justicia, podemos decir que, una sociedad como la nuestra, cada vez más racionalizada y tecnificada, si desea sustentarse en un Estado de justicia, todo lo moral debe ser incluido en el plano de la aliedad, o sea, en el plano político, administrativo y técnico, desde una perspectiva eminentemente social. La moralización social no puede ser confiada a los individuos (ni siquiera en el plano interpersonal de la alteridad), sino que debe ser una función institucionalizada, entendida como un servicio público. Sin embargo, Aranguren se apresura a explicar que esta transferencia al Estado no significa que “[...] *la moral individual o la moral de la alteridad hayan perdido su vigencia. Si transferimos todas las competencias ético sociales al Estado, el hombre, como individuo, queda reducido a un autómatas consumidor de lo que el Estado le suministra. Lo que transferimos al Estado es la función en cuanto servicio público.*”⁵⁶ Precisamente por ello, 1) el funcionario deberá responder a su función pública con una fuerte exigencia moral y profesional y con sus propias virtudes interpersonales y privadas;⁵⁷ y 2) el ciudadano, en cuanto beneficiario de la función pública, deberá autoexigirse moral y éticamente, conservando el espíritu de lucha, iniciativa y entusiasmo.⁵⁸ En resumidas cuentas, y ya para acabar este artículo, debe quedar muy claro que para Aranguren la moralización social ha de llevarse a la práctica, al unísono, por vía personal y por modo institucional. Abdicar de la función ético-personal en la moralidad social sería obviar que la moral es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los

vertidos en verdaderos servicios públicos. Este es el camino que nos conducirá hacia un nuevo humanismo, hacia un humanitarismo social y moral superior al clásico y a los contemporáneos (apoyados todos ellos en la violencia).

⁵³ Ver “La organización de la libertad y su retracción a lo esencial” en *Talante, juventud y moral*, op. cit., pp. 171 y 172.

⁵⁴ *Ética y Política*, op. cit., pp. 304.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 305. Creo ver, una vez más, un cierto paralelismo con Rawls. Para este autor, como para el profesor Aranguren, todos los hombres han de tener acceso a un esquema generalizado de libertades básicas. Ver de RAWLS, J., *Sobre las libertades*, op. cit.

⁵⁶ *Ética y Política*, op. cit., pp. 306.

⁵⁷ *Talante, juventud y moral*, op. cit., pp. 172 y 173.

⁵⁸ *Ética y Política*, op. cit., pp. 306.

deberes y los sometimientos morales, la conciencia y la responsabilidad son, básicamente, responsabilidad individual. Sin embargo, los esfuerzos personales e individuales son, aunque necesarios, insuficientes frente al Estado y frente a los grupos de presión que están tras él y lo sostienen. Precisamente por ello la moralidad ha de institucionalizarse en la propia estructura del aparato político-social. Todo ello, claro está, y como he hecho observar a lo largo de todo el artículo, sin olvidar el problematismo intrínseco a esta moralización y el hecho de que el quehacer moral, personal o social, es, siempre, "[...] una tarea infinita, histórica, inacabable."⁵⁹

⁵⁹ Ibidem.

EL DESEO DE FILOSOFÍA COMO INTEGRIDAD DEL DESEO

Mariano Rodríguez González
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Mediante la clarificación del concepto de deseo buscamos, en primer lugar, llegar a entender la posibilidad de la *confusión del deseo*, para, a renglón seguido, aproximarnos a lo que se puede denominar *deseo de filosofía*: las reflexiones sobre la actividad filosofante que nos ha dejado el fundador del Psicoanálisis nos sirven para distinguir dos estrategias de sentido opuesto en relación con la lucha por el mantenimiento de la propia integridad deseante, si se puede decir así. La conclusión a la que llegamos, justamente, consiste en la identificación del genuino deseo de filosofía con el deseo de mantener reflexivamente la mismidad del desear que nos constituye en cada caso.

ABSTRACT: By means of clarifying the concept of desire, in this small paper we seek in the first place to get wind of the possibility of *desire confusion*, in order to come to understand what one can call *desire to philosophy*: Freud's ideas about the sense of the activity in which philosophy consists are very useful for making the distinction between two strategies of opposite orientation, both in relation with the struggle for the one's own desiring integrity maintenance, if it is legitimate to say it thus. The conclusion which we get at, precisely, consists in the identification of genuine desire to philosophy and that desire aimed at reflexively maintaining the desiring sameness which makes us at all events.

INTRODUCCIÓN: LA CONFUSIÓN DEL DESEO

Sería sin duda saludable comenzar intentando una aclaración del concepto de *deseo*. No sólo siguiendo nuestra inclinación a colocar consideraciones semejantes en el siempre espinoso apartado de las introducciones -¿y por dónde íbamos a empezar si no?-, es que buscamos en primer lugar hacer concebible la posibilidad de la *confusión del deseo*, y de momento no vemos otra forma de lograrlo.

Lo que quizás se podría llamar teoría analítica del deseo se está desarrollando en la actualidad a través del debate entre *cognitivistas* y *conativistas*. Es de sobra sabido que los deseos constituyen, junto a las creencias, los resortes explicativos por excelencia de la acción humana, tanto en la denominada *folk psychology*, o tal vez mejor "psicología natural", como en la resucitada y floreciente psicología filosófica de nuestros días. Por cierto que esta última no tendría empacho en recuperar la tradicional división que separa los deseos volitivos de los apetitivos, en cuanto clases lógicamente independientes (si

estamos a dieta, podemos tener el deseo de comer pero, a la vez, no desear hacerlo; y es también posible desear no tener deseos, como les ocurre a los adeptos del Budismo.¹ Únicamente los llamados deseos volitivos pueden ser influidos por razones, incluidas desde luego las de tener tales o cuales deseos apetitivos.

Pero no es esta recuperación, que distingue entre Intelecto (creencia) y Apetito (deseo), el asunto que va a ocuparnos directamente, pese a que en su virtud se retoma también hoy la desprestigiada noción de voluntad, y la correlativa de intención. Porque, en efecto, sólo en cada caso particular sería legítimo caracterizar el *deseo de filosofía* como apetitivo o volitivo. Su cumplimiento puede comportar placer, no cabe duda; pero también, según los casos, podría conducir directamente a la acción. Y si lo primero es típico de los deseos apetitivos, lo segundo lo es de los volitivos.

Es decir, tras el deseo de filosofía está operando en ocasiones un deseo diferente, el de poder o notoriedad, por ejemplo, mientras que de vez en cuando ocurre que no hay nada distinto detrás de él. Como recordaremos, Schopenhauer fustigó toda su vida a los pensadores que se encontraban en la primera de estas situaciones. Ya que aquí no caben las generalizaciones, en definitiva, buscaremos en otro lugar.

Deseos y creencias acostumbran a ser entendidos o bien como estados disposicionales o bien como actitudes intencionales. Pero en ambos casos lo que nos interesa es que estaríamos ante estados mentales *correlativos*:² desde el punto de vista del resultado de la acción, es decir, realizar estados de hecho que satisfagan deseos, *la creencia es la sirvienta del deseo*; desde la perspectiva, en cambio, de la condición de posibilidad de la acción, *es el deseo el que está en manos de la creencia*.³ Que nuestras creencias den en el clavo nos interesa por encima de todo porque si no los deseos correlativos jamás podrán ser satisfechos, para decirlo en dos palabras.

Pero no sólo eso: tener deseos *apropiados* dependería asimismo de contar con las creencias adecuadas. No entraremos ahora en el complejo tema de la racionalidad del deseo. Simplemente hemos de caer en la cuenta de que la misma identidad del deseo, justo aquello que lo convierte en *mío*, y no de otro, está hecha de un material alarmanamente quebradizo. Sería por todo lo dicho relativamente sencillo concebir la posibilidad de que el sujeto se confunda acerca de sus deseos: bastaría, por ejemplo, con manipular las causas ideales de sus creencias, es decir, los factores que determinan el contenido de las mismas. No sólo se da dependencia de la creencia en lo referente a la posibilidad de la acción. *La encontramos también en lo que concierne a lo que podríamos llamar la mismidad de mis deseos.*

FREUD Y LAS DOS CLASES DE FILOSOFÍA

Podemos seguir jugando todo lo que queramos con el comportamiento del lenguaje ordinario, pero definir el deseo es tan imposible como definir el singular. Pues ocurre

¹ Cfr. Davis, W.A. (1986) "The Two Senses of Desire", en Marks, J. (ed.) *The Ways of Desire*. New Essays in Philosophical Psychology on the Concept of Wanting. Precedent Pub. Chicago, 61-82.

² Cfr. Stalnaker, R.C. (1984) *Inquiry*. The MIT Press, Cambridge Mass.

³ Cfr. Stampe, D.W. (1986) "Defining Desire", en Marks, J. (ed.) *op.cit.*, 149-175.

que el deseo no es nada en absoluto si no es *mi* deseo o *tu* deseo, cosa que olvidan los que se limitan a hacer del deseo sinónimo de carencia, o de presencia de la ausencia...

Cambiemos ahora de tercio, si se nos permite la expresión, a fin de cuestionar el sentido psicológico de la actividad en que filosofar consiste (dado que definir la filosofía es otra imposibilidad). Y lo vamos a hacer inspirándonos en el pensamiento del fundador del psicoanálisis.

Si semejante cuestión se plantea en el terreno de las relaciones entre deseo y realidad, es decir, allí donde se vendría a dilucidar la tragicomedia que es la vida humana, nos encontraremos en primer lugar con una *mala filosofía*, empeñada en imponer a cualquier precio la tiranía del deseo. Una actividad intelectual orientada sobre todo a congelar el deseo a través de la absolutización de *un* deseo, que es lo mismo que decir del desalojo de la realidad. Empleando los términos heideggerianos, se trataría del intento verdaderamente demencial de hacer desaparecer la Tierra petrificando el Mundo.

Hay ciertamente filosofías que tienen el mismo efecto y cumplen una función psicológica semejante a la de las supersticiones, porque siempre habrá quienes necesiten salvavidas absolutamente garantizados para no hundirse en el torrente de la existencia, de suyo tan desconcertante. Retrocedería en este caso el pensar por el rastro atávico de la *Allmacht der Gedanken*, emparentando así con el animismo y la magia. Son filosofías *sinistras* (*unheimlich*) todas las que exhiben con orgullo la marca de lo definitivo, redondo, excluyente... En ellas ha tomado cuerpo el deseo de dominar el deseo.

Leamos como ilustración aquello que Freud respondió al filósofo concienzalista que se mofaba de la nueva psicología del Inconsciente:

“Aceptemos humildemente el desdén con el que los filósofos nos contemplan desde las alturas de su más elevada indigencia. Pero como nosotros tampoco somos capaces de desmentir nuestro orgullo narcisista, buscaremos un consuelo en la consideración de que todas esas *guías para la vida* que ellos nos ofrecen envejecen pronto, de que es precisamente nuestro pequeño trabajo de detalle, tan miope y limitado, el que hace necesarias sus nuevas ediciones, y de que incluso los más modernos de estos Baedeker representan en realidad intentos de sustituir al viejo catecismo, tan cómodo y tan completo”⁴

En la mala filosofía el deseo de totalidad se revela asesino del tiempo, o, lo que vendría a ser lo mismo, asesino de todo deseo diferente. Tiene un fondo de puro afán de dominio, que se manifestaría en la obsesión de controlar la novedad para vaciarla de sentido.

Pero es el caso que Freud habla en este contexto en calidad de pensador de la ciencia, lo que significa desde luego que se daría también una *buena filosofía*, precisamente la que trabaja amparando y fomentando la novedad, ampliando el mundo en que estamos instalados en vez de clausurarlo como cosa acabada. Aquella era la filosofía infantil y demente del individuo deseante; éste el filosofar adulto de la especie humana, perito en esa desconexión táctica de deseo y razón que haría posible la relativa colonización de la realidad por parte de los deseos que han aprendido la durísima lección de la paciencia. Allí teníamos la razón perezosa y descarriada. Aquí, el pensar que se sabe preámbulo de la acción transformadora de la realidad.

⁴ *Hemmung, Symptom und Angst*, (XIV), II, p. 123.

Desde luego que la filosofía científica trasciende la evidencia, pero precavidamente: sólo para retornar a la evidencia y así hacerla crecer. Sin consentir que, en este ir-más-allá-de, el pensar reflexivo se tiña de deseo. Y es que todo su sentido radica en pasar el deseo por la criba de la adaptación. Ni que decir tiene que se da una lucha feroz entre ambas clases de filosofía. Tanto la una como la otra viven de esa lucha

EL PSICOANÁLISIS DEL FILÓSOFO

No hay, ya sabemos, una explícita tematización freudiana del filósofo en cuanto figura psicológica. Pero esto no quiere decir que tanto en la denuncia de la mala filosofía cuanto en el mismo ejercicio del pensar científico no nos vayamos encontrando con algunos de los rasgos capitales del filósofo genuino, por lo general en el modo de las analogías y la consiguiente constatación de *aires de familia*.

Por encima de todo el parentesco constitutivo del filósofo con el niño nos revelaría el profundo sentido narcisista de una actividad en la que se dan cita el arte y la ciencia. Es la filosofía curación de las heridas del *yo*, refuerzo del *yo*, combate imposible contra la necesidad de la muerte. Se daría un narcisismo fundamental en todo pensador auténtico. Mora en el filósofo un niño como una casa que se obstina en no dejarse dinamitar para que en su lugar levanten uno de esos edificios como cualquier otro, blanco a ser posible, y de formas geométricas puras. Y es que, sin duda, no hay dos niños iguales. El filósofo ha de ser el supremo artista de la *sublimación*, de la casi milagrosa conversión de la libido de objeto en libido narcisista. Como el mismo Freud nos mostró en su respuesta a la demanda de Leroy, Descartes sublimaba hasta soñando, lo que no deja de resultar teóricamente escandaloso. “De ahí el egocentrismo –en el sentido de hipertrofia pulsional del *yo*- inherente a la personalidad filosófica: el pensamiento y la subjetividad heredaron fuerza pulsional del *ello*”.⁵

Por otra parte, y siempre en cuanto niño, el pensador se asemejaría al *paranoico*. Porque no es la condición de posibilidad de la reflexión sino esa *philosophische Introspektion*, esa divina autoobservación que testimonia la enormidad del *super-yo* filosófico. También el paranoico se ha hecho capaz de tejer sistemas especulativos que pueden llegar a un nivel de elaboración verdaderamente insólito. Lo que ocurre es que nos da pena, mientras que al pensador lo admiramos: la rebeldía psicótica da expresión a la desesperada necesidad de compensar delirantemente la realidad perdida, y, en cambio, el apasionado *decir no* que seguirá siendo consustancial a la personalidad filosófica no nace de la impotencia y de la pérdida sino de la *excelencia*. Porque el pensador no ha perdido nada que no hayamos perdido todos. Hasta se podría decir que tiene asida la llamada realidad con mano más firme que el hombre de acción. Justamente por eso sabe que esta palabra, *realidad*, ha de ser escrita siempre entre comillas. No tiene los pies en el suelo el filósofo porque los ha clavado en la Tierra, descubriéndonos así la universalidad del artificio.

Freud resalta lo que siempre hemos sabido, que la filosofía es aquella disciplina en que la personalidad del hombre de ciencia juega un mayor papel.⁶ Es el pensador hijo del

⁵ Assoun, P.L. (1976) *Freud. La filosofía y los filósofos*. Paidós, Barcelona, 1982, 115.

⁶ *Cfr. Das Interesse an der Psychoanalyse* (VIII), 2, B, 407.

deseo, no hay ninguna Filosofía Pura sino siempre contaminada. Incluso la científica, la de la buena trascendencia. Y tiene que ser así, independientemente del posible valor objetivo de los productos de la reflexión, aunque la aspiración a la totalidad siga siendo su motor. Por mucho que el sujeto llegue a borrar a la persona en el caso del filósofo, este ideal no se hace posible más que por su rabiosa obstinación en lo estrictamente personal.

El deseo de filosofía no nos protege de nada, a diferencia del que desnaturaliza la inteligencia en la ilusión. Todo lo contrario, nos expone a todo. Por otra parte, el deseo del que ha enfermado de narcisismo, el esquizofrénico, es un deseo roto que se quebró al divorciar los términos lingüísticos de los contenidos objetivos del pensar. En cambio, *el deseo de la filosofía consistiría en el deseo de recuperar el deseo como tal en toda su integridad psíquico-real*, integridad siempre amenazada. El filósofo es el *yo* que ha conseguido utilizar al *super-yo* para sus fines de conocimiento, librándonos de paso de la violencia de la conciencia moral.

FILOSOFÍA Y DESEO

Que si no nos muriésemos jamás se habría dado filosofía viene a significar, y no sólo en Freud sino también en Schopenhauer, que la realidad psíquica como tal no filosofa, que la reflexión se dispara con el enfrentamiento entre el deseo y la realidad a secas. Es la realidad la dureza de la vida, es decir, la muerte que oficia de denominador común en la guerra del deseo. La *realidad* consiste en suma en la necesidad en que nos hallamos todos de luchar a cada momento con la muerte.

Nace en todo caso la reflexión del conflicto o de la herida, jamás es cosa de bienaventurados: tener cara de felicidad se parece demasiado a tener cara de imbécil. Para nosotros, animales modernos, la mejor forma de reacción es sin duda la acción, la venganza implacable de la tecnociencia (y nos estamos vengando a fondo de la madre Tierra). Habría que decir entonces que la del filósofo no es una figura excesivamente moderna, si de lo que estamos hablando ahora es de la filosofía como reacción radical, es decir, de la otra filosofía, que no es ni la que cierra mundos ni la que los continúa trabajando una vez inaugurados. Nos referimos a la que abre mundos históricos, y también, por lo tanto, *necesariamente*, se aplica a la tarea de destruirlos. A lo contrario del filosofar edificante, en definitiva. Es la reflexión que se toma venganza del tiempo, la que se obstina en devolverle la herida irreparable que nos inflige. La forma más espiritual y elegante, pero también con su aquel de desesperación, de *venganza*, es decir, de la *justicia* –definitivo reencuentro de lo más elevado y lo más alto en el medio del pensamiento. Y si el mundo nuestro es el de la acción, entonces es que la Acción no tiene capacidad de abrir mundos: recordemos lo dicho por Heidegger sobre lo contrario de la acción, la *Gelassenheit*, la paciencia del que se deja llevar.

Sin duda que la herida sería la de nuestro narcisismo: la realidad o el infierno son los otros. Nos mata el tiempo y nos hieren los otros, algo que en el fondo viene a decir lo mismo, que la realidad como tal es la guerra del deseo.

Freud se unió a la larga cadena de pensadores que gustaron de insistir en el hecho de que, curiosamente, esa desviación tan peculiar del deseo que recibe el nombre de *sublimación* posee la inverosímil virtud de *mantener al deseo en la integridad de su pureza original*. Le puede pasar de todo al creador, como todos sabemos la probabilidad de su sufrimiento excede con mucho a la que corresponde por término medio al hombre estéril.

Porque el hombre estéril es el que ha tenido buen cuidado de ponerse a cubierto. Pero, eso sí, el creador sigue sabiendo siempre lo que quiere con una certeza incomparable.

En una palabra, la filosofía en este sentido radical vendría a consistir en el arte sublime de seguir siendo niño hasta el final. Dicen que los niños no saben lo que quieren, cuando lo normal es que el adulto sí que no tenga ya ni idea de qué demonios quería, mientras que, en cambio, tiene muy claro qué desean de él los demás. En apariencia, el filósofo se ha puesto una coraza. Pero eso no habría servido de nada en absoluto, los autistas no filosofan mucho que digamos. La defensa de la integridad del deseo, que es en el fondo una guerra sin cuartel contra la confusión de los deseos, asumiría su perfil definitoriamente filosófico al devolver el golpe. Y lo devuelve con palabras, algo cuya posibilidad, y necesidad, supo ver perfectamente Freud. El discurso filosófico vuelve a poner las cosas en su sitio, y así la resistencia del deseo se acaba identificando con la defensa de la *razón*.

Y es que la confusión significa la muerte del deseo porque el deseo necesita deses- peradamente la *diferencia*. Necesita de la razón del *sabio*. Saber discriminar, saber quién soy, es decir, quién deseo ser.

Resistir, hacer filosofía, equivale a preservar, contra todo y contra todos, la posibilidad de la *Mischung*, de esa mezcla de Eros y Tanatos que abre el espacio improbable de la existencia. Venimos a dar de este modo en el *teorema de la parte maldita* recuperado por Baudrillard: filósofo es, *sensu stricto*, quien ha llegado a ver la inexorable necesidad de lo que el teorema hace explícito, la identidad última de deseo y realidad. Si mi deseo vive de la guerra de deseos es sólo porque se arriesga a morir en ella. Cuando Nietzsche, practicando su ciencia alegre, se complacía en refutar las palabras de Spinoza ("*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*"), olvidaba la función inapreciable que en todo esto desempeña el *intelligere*: hacer posible que la risa, el lamento y el odio sigan siendo de verdad los míos. En el momento en que todos los deseos acaben por fin siendo el mismo, el deseo habrá dejado de ser.

En la confusión del deseo han venido hasta ahora colaborando las diferentes morales históricas. Nada de extraño tiene entonces que la actitud filosofante sea en el fondo antagónica de la que representa el masoquismo moral. Ese sí que no tiene costumbre de devolver nada, con todo se queda el muy avaro. Ninguna moral es justa, como muy bien sabía el fundador del psicoanálisis, y lo malo de la filosofía desde el punto de vista moral es que para ella no puede haber nada sagrado. Excepto, tal vez, la diferencia, la justicia. Obsesionarse con el mal es síntoma inequívoco de mala inmadurez. *Y la filosofía es la inmadurez lograda*.

Como ya vimos, el pensador se las habría arreglado para especializar a su *super-yo* en las tareas de la divina introspección. Pero cuando la instancia psíquica que condensa el saber histórico de la especie va por sus instrumentos de tortura, la filosofía la manda a paseo. Puede hacerlo simplemente porque "la relación entre el *super-yo* y el *yo* es el retorno de viejas relaciones reales entre el yo aún indiviso y un objeto exterior", y el filósofo, si lo es de verdad, le habría ido devolviendo al objeto, al otro deseo, todo aquello que en justicia sólo a él correspondía. Es filósofo quien tiene el hábito de no quedarse con nada que no sea suyo. Ahora bien, esto mismo lo diferencia absolutamente del psicópata. El pensador no tiene necesidad de dañar, no es como un pobre animal herido y acorralado. Para eso piensa.

Dos especies de miedo nos acompañarán toda la vida, el que sentimos ante la cólera del *super-yo* y el que nos provoca la muerte. Y como la sede de toda angustia es el *yo*,

se nos ocurre que lo que podríamos llamar el sentido económico del filosofar tal vez haya que buscarlo en el aprovechamiento sublime de esa angustia nuestra inevitable. Puede ser esta la razón de que acostumbre el filósofo a amar su soledad, pues la soledad, en lo que tiene de propia, supone una ocasión magnífica para el surgimiento de la angustia. No elude el pensador la angustia, más bien se encamina hacia ella como quien va hacia su amante. Y es que en las situaciones de peligro suele brotar el deseo en toda su pureza.

Para Freud, el sentido biológico del llamado *aparato psíquico* no era otro que el dominio de la estimulación. Pues bien, que la filosofía se halle en el ápice de la sublimación querría tal vez significar que de lo que en ella se trata es de restituir el deseo ajeno en defensa y en cuanto persistencia del deseo propio. El deseo ha sido hecho jirones, siempre ocurre así; la filosofía sería el arte, y la ciencia, de resucitar el deseo, de reintegrarlo incólume a la tarea agotadora de seguir deseando.

Todo depende entonces de saber qué queremos, lo que desde luego es inseparable de saber qué es el caso: si decimos que al *yo* lo tiene el deseo en sus manos, estamos en el fondo diciendo que ser más o menos *yo* –superhombres no hay– no significa otra cosa que tener más o menos presente el deseo que es el mío.

Como el filósofo que de verdad lo es no aspira al dominio –en esto el tópico no se equivoca–, no se encuentra tampoco obsesionado con el interés de la identidad. Lo único que enciende al *yo* filosófico es *la pureza del deseo*, y sucede que esta inquietud radical se acaba identificando, sorprendentemente, con ese estar en paz consigo mismo tan característico y a la vez tan improbable. Desear la sabiduría es desear el deseo como deseo propio e íntegro. De este modo queremos leer a Lyotard, el de los años sesenta, cuando escribía: “Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo”.⁷ Al lado y en contra del pensar calculador, mero preámbulo de la acción, se extiende el pensamiento de la reflexión, ese que comienza diciendo NO a lo dado. Porque lo dado siempre ha sido, y siempre será –hoy lo es más que nunca– la pura confusión interesada. La dificultad de la filosofía, por tanto, se parece mucho a esta otra: ¿cómo es posible una rebelión que no aspire ella también, en último término, al poder?.

Es filósofo, por fin, quien tiene el atrevimiento de negarse al autosacrificio: sacrificarse a algo o a alguien, a cualquier cosa, seguirá siendo lo más cómodo por los siglos de los siglos, la renuncia al deseo propio. Es filósofo quien encauza su agresividad en la lucha contra la confusión del deseo.

EL DESEO EN EL MERCADO: CONCLUSIÓN

No puedo resistirme a traer a la memoria ese poema rosaliano que pertenece al Libro Segundo de *Follas Novas*, y que lleva el desasosegante título de “¿Quién non xime?”. Su asunto es el de la angustia íntima, el *desacougo* constitutivo de nuestro mundo moderno, y su interés para nuestro tema estriba en que desvela la relación de ese mundo con esa vicisitud del deseo, letal de necesidad, que hemos denominado *confusión*.

⁷ Lyotard, J.-F. (1964) *¿Por qué filosofar?*. Cuatro Conferencias. Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1989, 95.

Estos versos nos incitan a seguir reflexionando sobre la misión de la filosofía en la época que nos ha tocado en suerte, o en desgracia –han de marchar juntos el pensador y el poeta, como nos enseñó Heidegger, sobre todo cuando se da la circunstancia descrita por Rosalía, la del absoluto divorcio entre el exterior y el interior.

“Luz e progreso en todas partes...
pero as dudas nos corazóns,
e bágoas que ún non sabe por qué corren
e dóres que ún non sabe por qué son”

Es esa desorientación en lo que atañe a lo íntimo lo que hace patente la confusión del deseo. La luz del proyecto moderno es la luz cegadora de las calles que viene a contrastar del modo más brutal con el oscuro sufrimiento del que no sabe qué hacer consigo mismo. De aquel que se ha entregado al brillo de la novedad y al ritmo entontecedor del trabajo sin pausa. Y todo con tal de no reparar en que ignora qué demonios busca y qué pinta él en ese fenomenal tinglado de la existencia occidental.

“Triste é o cantar que cantamos,
¿máis qué facer si outro millor non hai?
Moita luzdeslumbra os ollos
Causa inquietude o moito desexar”

Se intuye la complicidad fatal entre la luz pública y el naufragio del deseo, que es deseo privado. Como si algún nefasto sortilegio hiciera imposible el equilibrio para nosotros los humanos: “moita luz deslumbra os ollos”. Pero lo verdaderamente luminoso del poema es que nos capacita para constatar otro enlace de importancia capital y de no tan excesiva generalidad como el anterior. Resulta que el deseo en el mercado, esto es, la proliferación extenuante de los deseos en el mundo de la compraventa, depende también necesariamente de la confusión del deseo: *causa inquietude o moito desexar*. Pero hemos de invertir el sentido del verso: la condición de posibilidad del festival de los deseos en el mundo del mercado no es otra que esa radical incertidumbre en todo lo concerniente al deseo que es de verdad el mío, y como tal me constituye. Nuestra desazón, en fin, es el precio que vamos pagando por la iluminación de las calles.

Termino haciendo, con Rosalía pero también con Heidegger, una tímida invocación a la paciencia, la virtud más filosófica y, en el día de hoy, sin duda la más difícil e improbable.

“Cando unha peste arrebatara
homes tras homes, non hai máis
que enterrar de presa ós mortos,
baixala frente, e esperar
que pasen as correntes apestadas...
¡Que pasen..., que outras virán!”⁸

⁸ *Follas Novas*, II, 37. Edicións Castrelos, Vigo, 1968.

ETICA Y CIENCIA. A VUELTAS CON EL PROYECTO GENOMA HUMANO

Alberto Saoner y Camilo J. Cela Conde

Departamento de Filosofía. Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN: El Proyecto Genoma Humano ha dado lugar tanto a unas posibilidades en el terreno de las ciencias de la salud inimaginables hace pocos años como a alarmas éticas generalizadas sobre los proyectos de investigación y sus aplicaciones. El debate no podrá resolverse mientras las perspectivas filosóficas no incorporen los nuevos conocimientos, los saberes técnicos, y se alejen de las sospechas generales.

ABSTRACT: The Human Genome Project has given way to both an impressive improvement of Health Sciences, hard to believe some years ago, and an extended ethic alarm concerning research projects and their practical consequences. The arguments can be hardly solved, unless philosophers would be able to increase their abilities on technical knowledge, putting general, indiscriminate suspicions on one side.

Por favor, Protágoras, descúbreme ahora este costado de tu pensamiento: ¿qué opinas de la ciencia? ¿Tienes la misma opinión que la mayoría o piensas de modo distinto? La mayoría piensa de ella algo así como que no es firme, ni conductora, ni soberana. Creen que muchas veces, cuando un hombre la posee, no domina en él su conocimiento sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás. ¿Acaso tienes tú también una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento ordena?

Platón, *Protágoras*, 325 a-c.

Emilio Lledó se ha labrado a pulso un lugar de privilegio en la filosofía de hoy en día. Para lograrlo, ha dispuesto de una de las cabezas mejor ordenadas que nos ha sido dado contemplar, pero es sabido que con eso no basta para llegar hasta donde él lo ha hecho. El esfuerzo personal, el trabajo duro y riguroso, han sido unas constantes en su labor de estudio a lo largo de toda la vida. Los dos autores de este artículo recuerdan muy bien el episodio que vivió uno de ellos cuando, intentando doctorarse, acudió al despacho de Emilio Lledó en busca de ciertas pistas para salir del embrollo. Nunca lo hubiera hecho, porque el resultado fue en verdad descorazonador. Descubrió bien a pesar suyo

que para poder entender algo de la filosofía griega hay que saber leer, de entrada, en griego, una cautela que por desgracia no todos los que viven de la filosofía se toman en serio, sea cual sea su campo.

De ciertas cautelas paralelas queremos hablar en este homenaje que brinda al profesor Lledó la revista *Taula*. Si hemos elegido un pasaje del *Protágoras* para situar el problema no ha sido de forma ni azarosa ni inocente. Ninguno de los autores llegó nunca a aprender griego, pero sí que entendieron muy bien ambos que, puestos a utilizar traducciones, hay que dejar de lado las de quienes tampoco saben gran cosa y centrarse en aquellos que tienen claro lo que están interpretando.

Veinticuatro o veinticinco siglos después de la primera Ilustración griega, la idea de lo que es la ciencia para muchos de nuestros ciudadanos (esa “mayoría” que goza, según Platón, de algo así como una dictadura de las opiniones) parece moverse por senderos muy semejantes a los que discute Sócrates en el *Protágoras*. De un proyecto de la envergadura del que pretende secuenciar el genoma humano (PGH, en adelante) se discute en términos de duda, resquemor y cierta desconfianza acerca de si el conocimiento vale la pena. Cierto es que, en nuestros días, tenemos presente un factor -lo que *cuesta* el conocimiento científico- que no era motivo de debate en la época de Platón. Pero quienes plantean las cosas en esos términos suelen formar parte de la misma comunidad científica y no de la ciudadanía de a pie. Para el lego, se trata más de saber para qué *vale* un proyecto como el PGH. Una vez que lo averigua, renacen los interrogantes en términos de pasión, miedo y esclavitud.

En contra de lo que podría parecer, eso es un progreso. Pasar de una mentalidad acrítica para la que el conocimiento apenas forma parte de nuestras vidas y, por lo tanto, nada hay que objetar a que crezca sin límites, a otra en la que se pretende saber en qué manera puede afectar el progreso de la ciencia a nuestra vida cotidiana y a los valores que damos por deseables para la convivencia supone, según creemos, un paso adelante. Pero las ventajas de que aparezcan esas nuevas preguntas no incluyen de ningún modo que acertemos necesariamente a la hora de responder. Las dudas y las vacilaciones legítimas acerca de cómo puede afectarnos el desarrollo del PGH conducen a veces a terrores que tienen poco que ver con lo que se está haciendo. Luego hablaremos de ellos.

Nos gustaría plantear ciertos interrogantes de orden especulativo —*filosófico* deberíamos decir, si no cupiesen prevenciones acerca del uso un tanto promiscuo que se le da a veces a ese término— que se relacionan con los aspectos generales del PGH. En defensa del husmillo corporativista al que nos acabamos de referir, podemos aportar alguna que otra coartada. El hecho, por ejemplo, de que las dudas especulativas en este terreno las plantean sobre todo las personas que proceden del campo científico; los “filósofos” nos limitamos a intentar que exista un cierto orden en la discusión.

¿Orden, para qué? Como mínimo para entender por qué dudamos. “Seréis como dioses” prometió el Maligno al pueblo elegido para apartarlo del camino recto. Hace tiempo que sabemos que lo peor que esconde una promesa es la amenaza de que se convierta en realidad. Y muchos siglos más tarde de aquella tentación demoníaca resulta que, al igual que los dioses, ya somos capaces de entrar en las claves que determinan la creación de una nueva vida, ya pensamos en hacer desaparecer para siempre algunas de las enfermedades incurables y ya logramos que se multipliquen de manera casi rutinaria algunos de los panes y de los peces más preciados —las hormonas, por ejemplo.

La ingeniería genética es la herramienta para lograr todo eso; el PGH, la expresión más ambiciosa de la ciencia que lo ha hecho posible. Un proyecto convertido ya, ade-

más, en realidad. Desde el artículo publicado por Watson y Zinder en el *New York Times* en el que se aseguraba —en un tono claramente optimista— que el mapa del genoma humano se acabaría por completar palmo a palmo, hasta el mapa físico ofrecido en “primera generación” por Cohen, Chumakov y Weissenbach (1993) pasaron sólo tres años. Pero fue ése un plazo en el que abundaron los despistes, las amenazas y las alarmas. Tampoco puede decirse que hayan desaparecido hoy, sino todo lo contrario. No es raro que los filósofos desconfíen y echen su cuarto a espadas buscando dónde queda el tercer pie de un gato ya demasiado lleno de sospechas. El conocido *Informe Warnock* (1988), que constituyó una de las primeras reflexiones acerca de las consecuencias morales y legales de las técnicas de manipulación biológica —al estilo de la fertilización *in vitro*— planteaba ya una serie de advertencias de gran interés para todos los implicados en ese tipo de aventuras. Sin embargo, y pese a la importancia del trabajo de Mary Warnock, las conclusiones del informe Warnock han sido desbordadas en muy pocos años por la avalancha de los acontecimientos. El desarrollo del PGH —cuyo inicio tiene lugar en el mismo 1988— y el de la propia ingeniería genética imponen nuevos enfoques. Acompañados inevitablemente de novísimas dudas.

Las dudas ocupan todavía un lugar de primer orden en la discusión y lo más probable es que se mantengan durante mucho tiempo. Pero no cualquier clase de dudas, claro es. Dentro de la desconfianza que todo filósofo digno de tal nombre debe albergar sobre cualquier tipo de manipulación —genética o no—, las principales objeciones que suelen hacerse al PGH (tomamos la lista de un artículo de Adela Cortina aún, que sepamos, por publicar):

- el temor a caer en un determinismo reduccionista
- el temor a invertir sumas considerables con muy escasos resultados
- el temor a encontrarse con serios problemas prácticos, como el de las patentes de seres vivos, en el campo legal
- el temor a perder la intimidad individual más profunda
- el temor a establecer una especie de modelo del “ser humano ideal” frente al que cualquier variación pudiera considerarse patológica
- el temor a poner las decisiones morales en las manos de técnicos
- el temor al colonialismo científico y técnico

Algunos de los miedos mencionados son de un ámbito que supera, con mucho, el del debate de ahora mismo, es decir, el de los problemas planteados por el PGH. Las prevenciones acerca de caer en manos del colonialismo científico y técnico podrían referirse con mayor justicia, por ejemplo, a los coches y a las computadoras. No obstante, la muy controvertida cuestión de las patentes genéticas puede convertir el PGH en un arma decisiva de opresión. No es una corazonada nuestra, por supuesto. El Banco Mundial alertó en el otoño pasado acerca del riesgo que supone el proyecto de endurecer aún más los tratados internacionales acerca de los derechos de propiedad intelectual, que afectan a los hallazgos de genes. En palabras de Lyn Squire, director de desarrollos económicos del Banco Mundial, resaltadas por Decan Butler en la revista *Nature* “el conocimiento puede significar la diferencia entre enfermedad y salud, entre miseria y riqueza.” (Butler, 1998) Sea cual sea el motivo de la alarma, las sospechas acerca del mal uso del PGH, incluso a una escala planetaria, se antojan ya ineludibles. Y el ansia por preservar la intimidad individual nos obliga a retroceder como mínimo hasta el 1984 de Orwell.

La nómina se podría incrementar con algún que otro añadido, como el del temor *strictu sensu*, el miedo a cualquier novedad, cuya mejor traducción darwinista (o, si se

prefiere, adaptacionista) sería la del miedo a alterar las características vitales de un mundo obtenido tras largos milenios de selección natural, pánico más que justificado por las consecuencias que pueden derivarse de la presencia de genes o de seres que no han pasado por ese filtro. Si los primeros trabajos en ingeniería genética del Instituto Pasteur se realizaban en un ambiente cuidadosamente aislado, para evitar la aparición de un virus letal o, al menos, tenerla relativamente controlada, la pérdida posterior de esa dimensión dramática no minimiza el problema. ¿Tenemos derecho a crear alternativas vitales que no obedecen al mecanismo de mutación azarosa + selección natural? ¿No estaremos jugando, un tanto inconscientemente, al aprendiz de brujo?

La dudas, en algunos casos, alcanzan una dimensión casi épica. El profesor Jean Dausset, premio Nobel de Medicina en 1980, se manifestaba así hace unos años: “Es preferible el aborto a la manipulación de espermatozoides, óvulos y embriones, porque esto abre la puerta a la manipulación política y amenaza con fabricar razas de esclavos o de soldados. Si conseguimos crear ilotas y gorkhas a voluntad, la humanidad delegaría en ellos las dos enojosas tareas de trabajar y hacer la guerra (...) Es peligroso jugar a ser Dios, pero eso es lo que viene haciendo la medicina cuando decide que debe corregir los errores de la naturaleza.” (Diario *Ultima Hora*, Palma de Mallorca, 24.1.91). La opinión cautelosa de Dausset se mantiene, aunque de una manera harto más matizada, cuando escribe para la propia comunidad científica. En el artículo editorial de la revista *Science* firmado por él y por Howard Cann (Dausset y Cann, 1994), se concede un voto de confianza a los esfuerzos conjuntos de genéticos moleculares y médicos por combatir las enfermedades y los sufrimientos, aunque sigue figurando una advertencia final sobre la necesidad de un “entorno ético” que garantice la integridad y dignidad humanas.

Hay que admitir que, pese al tenebroso panorama descrito, no todo son quejas. Frente al bagaje de prevenciones figuran en el lado positivo del PGH tanto la esperanza de obtener remedio para enfermedades hasta el momento incurables como, ya en forma más vaga, la reivindicación del instinto exploratorio, de la libertad del científico para buscar avances en su terreno. Una libertad que se siente amenazada, precisamente, por las dudas éticas y que conduce a que el científico desee de los filósofos, más que un análisis histórico o una lección de metafísica, algunas garantías acerca de cómo obrar bien. El papel del filósofo, en esa dimensión positiva, sería el de proporcionar una especie de vademecum que pueda consultarse cada vez que aparezcan dudas acerca de la legitimidad del trabajo del científico.

Pero sucede que la filosofía, desde hace al menos veinticinco siglos, se ha dado cuenta de que las prevenciones contra eso de dejar la ética en manos de los expertos tienen también sentido cuando el experto es, a su vez, un filósofo. Recuérdense las ironías al respecto que se encuentran dentro de los diálogos socráticos. Cuando se insiste en que no hay nada semejante a un especialista en decisiones morales —o políticas—, lo que se está diciendo es que no lo hay, sin más: el filósofo no es tampoco una alternativa. Dicho de otro modo, la virtud de detectar el problema no tiene nada que ver con el derecho a resolverlo.

Así que el científico que intente hallar en estas páginas un recetario a guisa de clavo ardiente al que sujetarse tiene pocas posibilidades de quedar satisfecho. Y no por falta de voluntad para proponer guías de acción, sino por las dificultades que aparecen cada vez que se quiere redactar una de ellas. En el año 1990 tuvo lugar en Bélgica una reunión multidisciplinaria sobre estos asuntos propiciada por el *International Forum for Biophilosophy*, con invitados de la talla de François Jacob, Jean Pierre Changeux y

Michael Ruse, a la que asistió uno de los autores de este artículo. Pues bien, no puede decirse que las conclusiones de la reunión fuesen dignas de figurar en ninguno de los anales de la filosofía moral: los asistentes se limitaron allí a exigir que se respetase el derecho a la intimidad y se garantizase una manipulación genética responsable, lo que no va mucho más allá de proclamar solemnemente que todo el mundo debería esforzarse por hacer el bien, y no el mal.

Acusar a los reunidos en Antwerpen de pereza mental o de manfutismo sería, sobre injusto, exagerado. Si algo parece claro en el asunto de las consecuencias éticas del PGH es, precisamente, que las dificultades para sacar conclusiones positivas acerca de lo que está bien y lo que no lo está en cuestiones relacionadas con el genoma son de carácter general. Desde el I seminario sobre Cooperación Internacional para el Proyecto Genoma Humano que tuvo lugar en Valencia en el año 1988, y en cuya declaración final se alienta directa y llanamente la discusión de los aspectos éticos, sociales y legales del PGH, ha sido continua, por fortuna, la atención prestada en nuestro país a tales asuntos. El II seminario sobre Cooperación Internacional para el Proyecto Genoma Humano (Valencia, 1991) incluyó la ética como tema principal de debate, y no por capricho (vid. Grisolí, 1993). Fuera de España, las inquietudes morales aparecieron antes, y han alcanzado cotas de poder más altas. Una síntesis de las iniciativas institucionales de control del PGH figura en Knoppers y Chadwick (1994). Pero en general todos esos comités, organismos y seminarios tropiezan con el mismo problema: ¿cómo compatibilizar las buenas intenciones y las declaraciones programáticas al estilo de la de los Derechos Humanos con normas jurídicas de aplicación práctica? Prohibir, por ejemplo, cualquier tratamiento que no tenga finalidad terapéutica o de investigación se convierte en fuego de artificio muy rápidamente, toda vez que las finalidades “de investigación” carecen de frontera. En el terreno de la genética molecular, ha desaparecido ya la distinción entre aplicaciones científicas y aplicaciones comerciales de un producto: ambos aspectos se confunden de forma inextricable (vid. Ducor, 1997)

La verdad es que los valores morales, los cuerpos legislativos y los organismos encargados de controlar el desarrollo de nuevas técnicas tienen que resolver situaciones incluso difíciles de imaginar hace pocos años. Es el caso, por poner otro ejemplo, de la European Patent Office (EPO), que ha tenido que vérselas con el problema de la solicitud de patentes no ya para terapias génicas sino, como sucede con la patente planteada por un laboratorio de la universidad de Pennsylvania, para técnicas que afectan a líneas germinales completas (*Nature*, 1994, 368: 572). Eso significa que las consecuencias de la alteración genética afectan no a un solo individuo, sino a toda la estirpe de sucesores, con las peligrosas consecuencias que son fáciles de imaginar. Episodios así han llevado a toda una renovación del léxico jurídico, con precisiones acerca de lo que se entiende por un invento, una novedad, un balance de la situación, una técnica, etc. El lector interesado en ese problema puede consultar artículos como los de Cela Conde (1997; 1998). Pero lo que más interesa desde el punto de vista de lo que aquí se discute es que la EPO se ha preocupado también de tener en cuenta aspectos éticos, redactando una guía acerca de qué tipo de inventos deben ser rechazados.

La guía de la EPO explica cómo son tales invenciones indeseables y da ejemplos de ellas: aquellas que inducen a las alteraciones del orden público, o a las conductas criminales, o a otras conductas ofensivas. Pero no han tardado en aparecer críticas sobre el contenido de ese acto de buena voluntad. Price y Cohen (1994) enfatizan, utilizando los propios ejemplos de la EPO, que lo que se está prohibiendo es inventar las cartas bomba.

La consecuencia que extraen los autores abunda en la línea de hacer descansar en manos del poder político las decisiones morales. Con lo que estamos nuevamente de vuelta en los diálogos de Platón.

Los comités encargados de resolver los problemas morales y, en general, sociales que pueden provocar las nuevas terapias génicas, como el Comité Internacional de Bioética de la UNESCO o la Human Genome Organisation, no tienen un trabajo fácil y, en ocasiones, apenas pueden hacer otra cosa que entonar lamentaciones. Por poner un ejemplo, la HUGO lanzó en 1995 la advertencia siguiente:

“HUGO (The Human Genome Organisation) se lamenta de que la patente de secuencias parciales y no caracterizadas de DNA complementario premie a quienes llevan a cabo descubrimientos rutinarios y penalice a quienes determinan su función biológica o su aplicación. Un resultado así impediría el desarrollo de medios de diagnóstico y terapéuticos, lo que va claramente en contra del interés público. HUGO se dedica también al suministro inmediato de la información genética acelerando así la investigación generalizada de los aspectos funcionales de los genes. Este manifiesto explica nuestras preocupaciones.” (HUGO, 1995)

Una batalla moral diferente la que se refiere al uso que haya que hacer de las técnicas de clonación, ha entrado en su fase probablemente definitiva con las presiones al gobierno de los Estados Unidos en favor y en contra del uso de material genético humano. A la carta enviada al gobierno federal por setenta congresistas en febrero de 1999, pidiendo la prohibición de las investigaciones a partir de células obtenidas de embriones humanos le siguió, un mes más tarde, el manifiesto publicado en la revista *Science* por un grupo de setenta y tres científicos, con hasta sesenta y siete premios Nobel de Biología, de Economía y de Física entre ellos, en el que solicitan no sólo que se permitan las investigaciones con embriones humanos sino que, además, reciban fondos públicos (Lanza et al, 1999). Ninguno de esos ilustres científicos, entre los que se cuentan Robert Axelrod, Milton Friedman, Murray Gell-Mann, Stephen Jay Gould, David Hubel, Paul Samuelson y James Watson, es un doctor Frankenstein ni un monstruo. Lo que plantean es, ni más ni menos, la necesidad de aprovechar los conocimientos y los recursos técnicos actuales en favor del alivio de algunas de las dolencias que sufre la humanidad. Pese a que el éxito en la clonación de la oveja Dolly demostró la viabilidad de lograr embriones capaces de desarrollarse a partir de células que no tienen nada que ver con las reproductivas, a la hora de obtener cultivos es todavía muchísimo más fácil el partir directamente de tejidos embrionarios. Mediante técnicas de fecundación *in vitro* es factible conseguir así tejidos humanos en el laboratorio, tejidos que se pueden utilizar después para trasplantes en enfermedades degenerativas de las células de nuestros cuerpos como es el caso, por ejemplo, de los infartos. Esa es la manera más racional de obtener una materia prima que, a poco que las técnicas avancen, puede alcanzar incluso órganos completos: hígados, corazones, riñones o pulmones, y no digamos ya de un material tan valioso y escaso como es la propia sangre. Nada de eso es posible hoy, ni lo será nunca si no se llevan a cabo experimentos con material genético humano. Unas prácticas cuya validez moral está en entredicho. Sin ir más lejos, la Convención Europea de Patentes firmada en 1973 dejó fuera de los elementos biológicos patentables, que es algo muy parecido a cerrar las fuentes de la financiación de los laboratorios, las células y los tejidos humanos. Bien es cierto que veinte años después se dio marcha atrás en Europa en ese asunto, pero no sin prohibir expresamente la clonación humana e incluso las téc-

nicas que utilicen embriones de nuestra especie. En los Estados Unidos, primera potencia mundial en biotecnología, está prohibido desde hace tres años el emplear fondos públicos en investigaciones que impliquen el uso de células embrionarias humanas, y es esa barrera, precisamente, la que los científicos firmantes del manifiesto de Science quieren que se derribe. Pronto o tarde, desaparecerá. Lo predecía hace poco Stephen Hawking, sin entrar en el trasfondo ético del asunto. El gran gurú de la mecánica cuántica se limitaba a expresar su convencimiento de que a la ciencia no se le pueden cerrar las puertas y, de hecho, está en lo cierto: la manipulación de embriones humanos ya ha comenzado, de la mano de los trabajos de la universidad de Wiconsin, aunque, eso sí, a título casi anecdótico salvo en aquello que tiene de ruptura de tabúes. Experimentar sin fondos públicos que apoyen los trabajos es imposible incluso en un país como los Estados Unidos, con enormes cantidades de dinero para I+D (investigación y desarrollo) procedentes de la industria privada.

Las cautelas éticas que se oyen cuando está por medio la obtención de tejidos humanos son razonables, pero sólo hasta cierto punto. Lo que se pretende no es hacer Hitlers a medida, sino disponer de material útil para trasplantes. Quienes se oponen a ello deberían tener en cuenta el terrible y clandestino comercio actual con órganos que se les extraen a los niños del Tercer Mundo antes de condenar, sin más, el avance de la ciencia. Salvo aquellos que esgriman motivos religiosos, claro. Los que defienden, desde el credo de cualquier religión, que los embriones recién fecundados constituyen ya seres humanos, y se oponen por ello al aborto en cualquiera de los estadios de desarrollo, rechazan también el uso experimental de embriones fecundados en el laboratorio. Se trata de un asunto de convicciones personales en el que todas las posturas veraces son legítimas por igual y merecen un respeto absoluto. Pero es sabido que las creencias son un obstáculo, en algunos casos, para la medicina. La negativa a las transfusiones de sangre en ciertos dogmas es un buen ejemplo. Los creyentes se enfrentan, pues, a un dilema muy difícil: optar por el alivio de las enfermedades o seguir los imperativos de su religión. Carecen de derecho, sin embargo, a boicotear los trabajos de quienes no tienen esas limitaciones. Lograr una solución para la diabetes, el Alzheimer, el Parkinson o los infartos es un reto que obliga a plantearse de otra manera los problemas éticos actuales.

En materias jurídicas, sociales y morales relacionadas con el PGH lo más probable es que no exista otra solución que la del consenso, un consenso a modo de clavo ardiendo conceptualmente débil sobre el que pende la permanente acusación de utilitarismo. Pero sería una equivocación, a nuestro juicio, el creer que estamos condenados a volver una vez y otra al punto de partida —Platón, Kant— sin posibilidad alguna de avance. La *manera* como se tienen que tomar las decisiones morales no ha cambiado gran cosa, cierto es, en veinte o treinta siglos, pero los *recursos* con los que se cuenta para decidir sí que han crecido en todo ese tiempo. Es un deber de los filósofos morales el ponerse al día en las nuevas posibilidades surgidas de la mano de las mismas técnicas que nos plantean los problemas de ahora. Las descalificaciones globales no dejan de ser un retrato a menudo muy exacto de las propias carencias. Algo así como olvidarse de los autores griegos porque uno no llegó jamás a entender lo que quieren decir en su defensa de la excelencia. Algo, se mire como se mire, lamentable.

Referencias bibliográficas

- Butler, D. (1998). "World Bank calls for a fairer deal on patents and knowledge". *Nature*, 395: 529.
- Cela Conde, C. J. (1997). "Genes, causas y patentes: el callejón tortuoso del Proyecto Genoma Humano". *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 6: 169-185.
- Cela Conde, C. J. (1998). "Patente de genes: ¿de qué hablamos cuando hablamos de patentar algo?" Actas del VII Congreso de Derecho y Salud *El Derecho ante los dilemas de las nuevas tecnologías sanitarias*. Valencia, Asociación de Juristas de la Salud, (en prensa).
- Cohen, D., Chumakov, I. y Weissenbach, J. (1993), "A first-generation physical map of the human genome". *Nature*, 366: 698-701.
- Cortina, A. (1995), "Justificación ética del proyecto Genoma Humano". En este volumen.
- Dausset, J. and H. Cann (1994). "Our Genetic Patrimony". *Science*, 264: 1991.
- Department of Health and Social Security (1984), *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology* (Chairman: Dame Mary Warnock DBE). London, HMSO.
- Ducor, P. (1997). "Are patents and research compatible?" *Science*, 387: 13-14.
- Grisolía, S. (1993), "Proyecto Genoma Humano: conceptos y estrategias". *Revista de Occidente*, 142: 19-33.
- HUGO (1995), "Statement on Patenting of DNA Sequences". (http://www.ornl.gov/TechResources/Human_Genome/archive/hugo.html)
- Knoppers, B.M. & Chadwick, R. (1994), "The Human Genome Project: Under an International Ethical Microscope". *Science*, 265: 2035-2036.
- Lanza, R. P., et al (1999). "Science Over Politics." *Science*, 283: 1849-1850.
- Price, R. y Cohen, S. (1994), "A moral question for patent legislation". *Nature*, 369: 589.

EL CONCEPTO DE FANTASMAGORÍA SOBRE UNA CONTROVERSA ENTRE W. BENJAMIN Y TH.W. ADORNO

José A. Zamora

RESUMEN: Tomando como horizonte el movimiento surrealista y sus aportaciones a la comprensión de la transformación de la experiencia en la cultura capitalista, en este artículo se analiza la controversia entre Walter Benjamin y Theodor W. Adorno en torno al concepto de 'fantasmagoría', que actualiza críticamente y enriquece con aportaciones originales el más conocido de 'fetichismo de la mercancía' de Marx. Nociones como 'empatía con la mercancía' o 'consumo del valor de cambio' representan dos aportaciones imprescindibles para entender la cultura del capitalismo tardío dominada por la ilusión fetichista.

ABSTRACT: Using as a point of reference the surrealism movement and its contributions to the understanding of the transformation of experience in the capitalistic culture, this article analyses the controversy between Walter Benjamin and Theodor W. Adorno about the concept 'phantasmagoria'. This idea critically updates and improves by original contributions the better known concept of 'fetishism of commodity' by Karl Marx. Notions such as 'empathy with commodity' or 'consumption of the exchange value' represent two indispensable contributions to the understanding of the culture of late capitalism dominated by the fetishism illusion.

A pesar del papel tan central que ocupa el concepto de *fantasmagoría* en el trabajo de Adorno sobre Wagner,¹ no encontramos en él ninguna referencia explícita a la controversia en torno a ese concepto mantenida casi paralelamente a su elaboración con Walter Benjamin, lo que no impide sin embargo reconocer su presencia subcutánea en la crítica del rebelde anarquista y del sueño realizada por Adorno en dicha obra.² Creo

¹ Th.W. Adorno: *Versuch über Wagner*, en: *Gesammelte Schriften* (cit. AGS), T. 13. Fráncfort 1971, p. 7-148.

² En una carta del 10 de noviembre de 1938 escrita desde Nueva York y dirigida a W. Benjamin, en la que Adorno comenta críticamente su segundo *exposé* sobre «El París de Segundo Imperio en Baudelaire», encontramos una referencia explícita a las propias dificultades con el capítulo sobre la fantasmagoría de lo que aparecería en 1939 como artículo de la *Zeitschrift für Sozialforschung* y en 1952 como el libro *Versuch über Wagner*, respecto a las cuales por el momento, según el propio Adorno, «todavía no se ha mostrado a su altura» (H. Lonitz (ed.): *Theodor W. Adorno - Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*, (cit. ABBr.). Fráncfort 1994, p. 368; existe traducción española de algunas cartas en: Th. W. Adorno: *Sobre Walter Benjamin*. Madrid

que la tematización y el análisis de esta controversia puede contribuir a clarificar unas de las relaciones más interesantes de la filosofía alemana contemporánea en torno a un problema clave de la teoría crítica como es la crítica de las ideologías.³

La herencia surrealista: mercancía y alucinación

Tanto Adorno como Benjamin se ocupan en los años treinta de la relación entre la mercancía y la obra de arte. Ambos coinciden en constatar que la pérdida de cualidad que afecta a las cosas en el mundo moderno a causa de la universalización del principio de intercambio capitalista también afecta a las obras de arte. Se produce lo que ambos denominan la 'pérdida del aura'.⁴ Frente a otras corrientes restauracionistas o nostálgicas, el arte vanguardista, por el que ambos están personalmente interesados y en el que indudablemente se inspira su pensamiento filosófico, no reacciona intentando restaurar el aura irremisiblemente perdida, sino, paradójicamente, asimilándose a la mercancía, para intentar romper así el hechizo de su fetichismo. «A la transfiguración engañosa del mundo de la mercancía» —escribe W. Benjamin en «Zentralpark»— «se opone su desfiguración en lo alegórico. La mercancía intenta mirarse a sí misma a la cara».⁵ De modo que la crítica puede y tiene que fijar en la obra de arte tanto la imagen ideológicamente engañosa —producto del fetichismo de la mercancía—, como la verdad de su apariencia ilusoria. El arte de vanguardia adquiere, por tanto, en Benjamin y Adorno un significado especial en relación a la tarea que en la tradición marxista se conocía como 'crítica de las ideologías'.

Benjamin se venía mostrando interesado desde 1927 por asumir filosóficamente la «herencia del surrealismo».⁶ Lo que le fascinaba de él es la forma como los surrealistas

1995, que citaremos cuando sea posible como *SobreWB* y número de página; en este caso, p. 154). Cfr. M. Zenk: «Phantasmagorie — Ausdruck — Extrem. Die Auseinandersetzung zwischen Adornos Musikdenken und Benjamins Kunsttheorie in den dreißiger Jahren», en: O. Kolleritsch (ed.): *Adorno und die Musik*. Graz 1979, p. 202-226. Benjamin, por su parte, se refiere en sus notas sobre la *Obra de los pasajes* en conexión con el carácter fetichista de la mercancía al mencionado artículo de Adorno «Fragmente über Wagner». Cfr. W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, en: *Gesammelte Schriften* (cit. BGS), T. V, Fráncfort 31989, p. 822-823. La traducción de los textos citados en la versión original es nuestra.

³ La relación entre Adorno y Benjamin ha estado marcada por la cercanía intelectual, la sintonía en los temas y motivos, pero también la polémica sincera de aquellos a los que sobre todo importa la 'cosa' y saben que en la discusión se juega algo más que la pura fruición por el debate intelectual. Esa discusión puede seguirse a través del intenso intercambio epistolar que acompaña el trabajo intelectual de ambos precisamente en una fase de búsqueda por terrenos no transitados y por tanto arriesgados. Cfr. J. A. Zamora: *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Münster-Hamburgo 1995, p. 184-191; 209-218; 277-289 y 306-330.

⁴ Cfr. W. Benjamin: «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit» (1935), en: BGS I, p. 431ss., (*passim*). Th. W. Adorno: «Über den Fetischcharakter der Musik und die Regression des Hörens», en: *Zeitschrift für Sozialforschung* 7 (1938), p. 321-356. Cfr. B. Recki: *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor Adorno*. Würzburg 1988.

⁵ Id.: «Zentralpark», en: BGS I, p. 671.

⁶ Carta de W. Benjamin a G. Scholem del 30 de octubre de 1928, en: G. Scholem - Th. W. Adorno (eds.): *Briefe*. Fráncfort 1978, p. 483.

separan trozos del mundo de los objetos, cosas «que empiezan a desaparecer»,⁷ y los presentan en sus montajes como ruinas de la modernidad intentando producir un sobresalto, un choque. De modo que, para él, el desciframiento crítico de la modernidad no se va a producir por medio del conocimiento de la totalidad del proceso social, tal como proponía G. Lukács, sino aplicando una mirada micrológica a los fragmentos del mundo objetual, tal como hacen los surrealistas. Sólo una cercanía extraordinaria a las cosas congela el movimiento en que se encuentran inmersas y ofrece una perspectiva inesperada.

«Balzac fue el primero» —escribe W. Benjamin en su *Exposé* sobre la *Obra de los pasajes*— «en hablar de las ruinas de la burguesía. Pero el surrealismo ha liberado la mirada para las mismas. Con las sacudidas de la economía centrada en la mercancía comenzamos a reconocer como ruinas los monumentos de la burguesía ya antes de que se hayan derrumbado.»⁸ La furia devoradora del capitalismo se hace visible de manera especial en las mercancías rápidamente caídas en desuso y en los pasajes anticuados de la ciudad, que los surrealista hacen objeto de sus montajes literarios.⁹

Los surrealistas no pretenden obtener las fuerzas revolucionarias y la apertura de nuevas posibilidades de experiencia de lo más reciente, sino de los desechos culturales, de lo que ha envejecido recientemente. La magia de las cosas que han sido expulsadas del universo de la producción y el consumo, la magia de los productos de desecho, se manifiesta gracias a la «iluminación profana», que los hace aparecer en un horizonte onírico liberado de las estructuras de utilidad y aprovechamiento: «La surrealidad, conjunto en el que el espíritu engloba las ideas, es el horizonte común de las religiones, de las magias, de la poesía, del sueño, de la locura, de los éxtasis y de la vida enfermiza, esa madre selva temblorosa que creéis se basta para poblarnos el cielo.»¹⁰ No se trata de hipostasiar el inconsciente o el mundo de los sueños como fuente segura de libertad o como lo otro de la razón, sino de trasgredir los límites y quebrantar las separaciones para que sea liberada la fantasía que posibilita una vida auténtica ahora sepultada bajo las convenciones sociales y el racionalismo instrumental.

Al ámbito de lo fantástico y maravilloso se accede por una ‘escalera secreta’, la imagen surrealista, «la plus grande conscience possible du concret.»¹¹ Se trata de una imagen que revoluciona la forma de percibir la realidad y con ella la capacidad de expe-

⁷ W. Benjamin: «Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz», en: *BGS* II, p. 299.

⁸ Id.: «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts», en: *BGS* V, p. 59. La conexión entre alegoría y arte vanguardista ha sido vista y resaltada desde muy temprano. Cfr. H.H. Holz: «Prismatisches Denken», en: *Über Walter Benjamin*. Con contribuciones de Th.W. Adorno y otros. Fráncfort 21968, p. 79. También por parte de los críticos, cfr. G. Lukács: «Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus», en: Id.: *Essays über Realismus*, Werke, 4, Neuwid/Berlin 1971, p. 494. P. Bürger interpreta la relación mutua entre el trato de Benjamin con el arte vanguardista y su teoría de la alegoría en el sentido de una dependencia de esta última respecto a aquél, cfr. P. Bürger: *Theorie der Avantgarde*. Fráncfort 21988, p. 92ss. Respecto a la inspiración surrealista de la obra tardía de Benjamin, cfr. J. Fürnkäs: *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin — Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*. Stuttgart 1988.

⁹ En un comentario a una carta de Adorno, Benjamin escribe que «en el siglo XIX el número de cosas ‘vacías’ crece en una medida y a una velocidad desconocida hasta entonces, dado que el progreso técnico arroja fuera de la circulación cada vez más objetos de uso» (*BGS* V, p. 582).

¹⁰ L. Aragon: *Une vague de rêves*. Paris 1990, S. 16.

¹¹ L. Aragon: *Le Paysan de Paris*, Paris 1966, reimpr. de 1ª ed. (1926), p. 245-246 (la cursiva es nuestra).

riencia de los sujetos. Para describirla Breton refiere la famosa frase de Lautréamont, «bella como el encuentro fortuito, sobre una mesa de disección, de una máquina de coser y un paraguas.»¹² También cita a Raverdy, que veía la fuerza de la imagen no en la analogía entre dos realidades, la simbolizada y la que simboliza, sino en la aproximación inverosímil de dos realidades en sí distantes la una de la otra. La distancia entre ellas y el carácter fortuito del emparejamiento hacen que la imagen irradie una *lumière particulière*.¹³

Queda claro que, más allá del valor poético de la imagen, los surrealistas resaltan su virtualidad de revolucionar toda la realidad: «El vicio llamado *Surrealismo* consiste en el uso desregulado y pasional del estupefaciente *imagen* o, más bien, de la provocación sin control de la imagen por ella misma y por lo que ella entraña en el dominio de la representación de perturbaciones imprevisibles y de metamorfosis: porque cada imagen a cada instante os fuerza a revisar todo el Universo. Y existe para cada ser humano una imagen a encontrar que aniquila todo el Universo.»¹⁴ En la imagen los objetos son liberados de su contexto funcional y por medio de una combinatoria azarosa y de constelaciones absurdas reunidos en un montaje. Si los contextos instrumentales habían reprimido el principio de placer por medio de principio de realidad, a través de la imagen surrealista los objetos adquieren una nueva fuerza evocadora con carácter liberador. Disociación y asociación son puestas al servicio de un *ars inviniendi*,¹⁵ que concede a los creadores y a los receptores de arte un acceso a la surrealidad. Ésta no es una nueva región del ser, sino la desregulación de los límites que desfiguran la realidad y coartan la existencia de los seres humanos. Se trata pues de una doble desregulación de la realidad y de los sujetos, que se escapa al control consciente de sujeto reglamentado, pero no tiene nada que ver con la arbitrariedad.

El concepto *hasard objectif* pretende captar ese tipo de objetividad, que no es simplemente impuesta al sujeto, a sus deseos y padecimientos, desde un mundo exterior reglamentado, pero que tampoco resulta de su propio capricho. El azar objetivo designa una coincidencia añorada. El objeto es percibido en relación al deseo del sujeto. Pero esto significa al mismo tiempo percibir un desplazamiento entre lo esperado y lo dado, un desplazamiento que es experimentado como un exceso, un superávit, por el que actúa e interviene lo *merveilleux*. Sin embargo, el objeto o el ser con el que nos encontramos objetivan el deseo en una «respuesta por cierto rigurosamente adecuada y por tanto muy superior a la necesidad.»¹⁶

También L. Aragon se deja guiar por ese «sentiment du merveilleux quotidien»¹⁷ en sus paseos exploradores por los pasajes y parques parisinos. Esos lugares se convierten bajo su mirada en paisajes de imágenes surrealistas que revelan una 'mitología moder-

¹² Citada en: «La situation surréaliste de l'objet», *Manifestes du surréalisme*. Paris 1962, p. 329.

¹³ *Op. cit.*, p. 52. Sobre las diferencias en la teoría de la imagen de Breton y Raverdy cfr. W. Pabst: *Die Französische Lyrik des zwanzigsten Jahrhunderts. Theorie und Dichtung der Avantgarden*. Berlin 1983, p. 234ss.

¹⁴ L. Aragon: *Le Paysan de Paris*, Paris 1966, S. 83.

¹⁵ Cfr. H. Holländer: «Ars inviniendi et investigandi: zur surrealistischen Methode», en: P. Bürger (ed.): *Surrealismus*. Darmstadt 1982, p. 244-312.

¹⁶ A. Breton: *L'Amour fou*. Paris 1937, p. 21.

¹⁷ L. Aragon: *Le Paysan de Paris*, *op. cit.*, p. 16.

na'. No se trata tampoco en él de sacar a la luz un ámbito mítico que más allá de las fronteras de la razón represente de modo utópico una totalidad estética superior.¹⁸ Esos mitos modernos poseen sólo un carácter efímero. Además, el dandi busca el camino *zu den Sachen selbst*, sólo que para esa tarea no sirve el racionalismo.¹⁹

El camino hacia lo concreto comienza con la trasgresión de los límites que dividen la realidad en subjetividad y objetividad, entendimiento y hechos. Aquí aparece una cierta cercanía a la dialéctica de lo concreto hegeliana. Pero esa dialéctica no se la confía Aragon al concepto, sino a la imagen. Y para hacerse de ella se vale de una hermenéutica de la distracción y del azar, así como de una desregulación de los sentidos en el amor.²⁰

Paseando distraídamente se adentra L. Aragon en los pasajes, que se convierten en un recorrido por la frontera entre fuera y dentro, fantasía y realidad, sueño y acción. Es como un tránsito dinámico (*passage*) por una zona en la que todo está en movimiento: «courants d'objets» y «tourbillons de soi-même». Él se siente atraído por una fuerza incomprensible. Y en contacto con la realidad de ese 'microcosmos en una urna de cristal'²¹ se encienden las alucinaciones que, en el instante de la iluminación, hacen saltar por los aires el límite que separa lo inconsciente y el mundo de los objetos, abriendo así la puerta a la surrealidad.

También la estricta separación entre lo pasado y lo presente desaparece. El Passage de l'Opéra, que sucumbió en 1925 a la construcción del Boulevard Hausmann, habían dejado ya hacía tiempo de ser un lugar de moda cuando Aragon se paseaba por él. Los nuevos almacenes de los pasajes de la Avenue Champs-Élysées gozaban del favor del 'Paris de moda'. Precisamente por esto, en el espacio de los viejos pasajes, el pasado inmediato se condensa hasta convertirse en índice de la decadencia, y los objetos, las mercancías, los anuncios y las personas hasta hace poco familiares y 'actuales', adquieren extrañeza alucinatoria. Esos fragmentos de lo real aparecen como '*natures mortes*', como escritura cifrada de un progreso imparable, que excluye personas y cosas del espacio de explotación y aprovechamiento, para dejarlas caer como cáscaras vacías. No los nuevos pasajes de moda, sino los viejos pasajes condenados al derribo, revelan como presencialidad de lo caduco «la caducidad de lo nuevo y de moda».²²

¹⁸ Sobre la cercanía y la distancia de la mitología moderna de Aragon respecto al idealismo cfr. H. Freier: «Odysee eines Pariser Bauern: Aragons "mythologie moderne" und der Deutsche Idealismus», en: K.H. Bohrer (ed.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Fráncfort d.M. 1983, p. 157-193.

¹⁹ «Hay mas materialismo grosero de lo que se cree en necio racionalismo humano.» *Le Paysan de Paris*, op. cit., p. 14. Aragon comparte con el movimiento Dada, a pesar de la distancia, la crítica de la función racionalista de la lógica. Pero el no destruye la sintaxis como los dadaístas, sino que cuestiona su función reguladora del pensamiento por medio de una semántica subversiva. Cfr. R. Pfromm: *Revolution in Zeichen des Mythos. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung von Louis Aragons "Le Paysan de Paris"*. Fráncfort d.M./Berna/Nueva York, 1985, p. 143.

²⁰ Para L. Aragon, el amor es un principio revolucionario que destruye las convenciones sociales: «La sociedad moderna tiene poco en cuenta los instintos del individuo: [...] Existe por tanto en el amor un principio más allá de la ley, un sentido irreprochable del delito, el desprecio de la prohibición y el gusto por la destrucción.» Op. cit., p. 66.

²¹ Cfr. R.-M. Scheper: «Ein Mikrokosmos unter Glas. Pariser Passagen bei Louis Aragon und Louis-Ferdinand Céline», en: *Akzente 2* (Abril 1984), p. 153-172.

²² J. Fürnkäs: Op. cit., p. 51. Fürnkäs cita profusamente a Benjamin, quien ve conservado en los pasajes un «pasado espacializado» (cfr. *Passagen-Werk*, en: *BGS V*, p. 1041).

Pero el orden instrumental de los viejos pasajes en cuanto lugares de exposición de las mercancías estaba inseparablemente unido a las fantasías y sueños de la burguesía en expansión del siglo XIX. La pérdida creciente de su funcionalidad originaria y su destrucción inminente sacan a la luz el aura de la mitología moderna y hacen aparecer el microcosmos de los pasajes como imagen enigmática del conjunto de la vida moderna.²³ Esa mitología permite al mismo tiempo una nueva relación fantástica con las cosas. Al desgajarlas del intercambio comercial universal, pero transformarlas en naturaleza —los pasajes son como acuarios—, dicha relación une crítica y salvación, para posibilitar así una experiencia no instrumental, no funcional.²⁴ Las iluminaciones fugaces de esa mitología moderna liberan los objetos del continuo temporal del encadenamiento causal y abren el horizonte de una vida auténtica en el *kairós* del azar objetivo.

En lo que sigue podremos apreciar hasta que punto el surrealismo sirve de inspiración a Benjamin para contemplar el siglo XIX como el tiempo de apogeo del capitalismo y desentrañar el 'hechizo' de las mercancías y la cultura fantasmagórica dominada por él, la relación entre mercancía y alucinación, la dialéctica de lo nuevo y lo siempre igual, la modernidad y el mito, etc.

La cuestión del método: montaje literario y fragmentos desechados

Pero Benjamin pretendía además que el montaje, la forma estética por excelencia de las vanguardias artísticas después del desmoronamiento del aura de las obras de arte, se convirtiera en principio de construcción metodológico de su propia obra de los pasajes. Esto fue lo que motivó a Adorno a decir que la «filosofía» —en el sentido de Benjamin— «no sólo debería hacer suyo el surrealismo, sino volverse ella misma surrealista».²⁵

En cualquier caso, en el pensamiento de Benjamin los fragmentos y las ruinas poseen un carácter clave para el conocimiento histórico. No son un invento del historiador materialista, como si se tratara del resultado de una clasificación y ordenamiento subjetivos del material histórico, sino que se trata de los fragmentos y ruinas producidos realmente por el proceso histórico. Por eso es por lo que entre los fragmentos de las obras de arte vanguardistas y las constelaciones del trabajo interpretativo se produce una conexión que permite arrojar una mirada crítica y salvadora sobre la realidad.²⁶ Los frag-

²³ »[...] porque sólo ahora, cuando la piqueta los amenaza, es cuando se han convertido de veras en santuarios de un culto a lo efímero, se han transformado en el paisaje espectral de los placeres y las profesiones malditas, incomprensibles ayer y que mañana nadie conocerá.« *Le Paysan de Paris*, op. cit., p. 21.

²⁴ Recordemos el conocido episodio en *Le Paysan de Paris* sobre una tienda de bastones, que se convierte ante los ojos de Aragon en un paisaje submarino (*Le Paysan de Paris*, op. cit., p. 29). Cfr. H.T. Siepe: «Das Paris der Surrealisten — Die Passagen, Aragon und Walter Benjamin», en: Id. (ed.): *Surrealismus. Fünf Erkundungen*. Essen 1987, p. 71-113, espec., p. 94ss. La integración de la naturaleza en la ciudad a través de los parques (paisajes urbanos) es al mismo tiempo un signo de la dominación y del anhelo de la naturaleza perdida en el proceso civilizador: sueño de reconciliación y tragedia de su fracaso. El parque es el lugar en el que destella la dialéctica de la historia natural.

²⁵ Th.W. Adorno: «Charakteristik Walter Benjamins», en: *AGS* 10, p. 250.

²⁶ «Trapero o poeta — a ambos le atañen los residuos; ambos ejercen su oficio en soledad, a horas en que el ciudadano se entrega a su sueño; incluso el gesto es el mismo en ambos» (W. Benjamin: *BGS* I, p. 583).

mentos dispersos y no la autocomprensión totalizadora de una época son los que permiten acceder a la realidad histórica sin quedar totalmente sometidos a su propia obnubilación. Esto significa asumir el principio del montaje en la historia.²⁷

Que el historiador materialista dirija precisamente su mirada a los desechos de la historia, a la «escoria del mundo de los fenómenos» (Freud), significa que ha de desmarcarse críticamente de la filosofía idealista de la historia, que dedica su atención a los 'protagonistas' de la misma, esto es, a los que marchan con el espíritu de la época en la cresta de la ola histórica. Para esa filosofía lo que queda por debajo de la cresta es *quantité négligeable*; lo que no está conforme con el plan de la historia sólo es «existencia indolente».²⁸ Por el contrario, el historiador materialista piensa que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico, que los desechos que él excreta. Aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante es lo que muestra lo que es ésta verdaderamente. Como el ángel de la historia de P. Klee tampoco el historiador mira hacia el futuro, para escudriñar signos que confirmen la visión global, sino que mira al 'montón de ruinas' que se van acumulando a espaldas de la historia y señala atónito hacia ellas. Su tarea no es la interpretación, que sólo conseguiría la integración en el sistema de significación dominante. Como un traperero, que guarda los fragmentos desechados, el historiador se convierte en heraldo de la revolución todavía pendiente, aquella que haría justicia por fin a las víctimas.

Las notas sobre teoría del conocimiento que encontramos en los materiales acumulados para la 'obra de los pasajes' nos informan sobre lo que Benjamin pretende realizar en esta fase de su pensamiento: reformular la comprensión marxista de la historia y de la relación 'base-superestructura' en conexión con el método del montaje: «Marx presenta el nexo causal entre economía y cultura» —anota Benjamin— «Aquí lo que importa es el nexo expresivo. Lo que hay que representar no es el origen económico de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Con otras palabras, se trata del intento de captar un proceso económico como protofenómeno ilustrativo del que surgen todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y en ellas del siglo XIX).»²⁹ Benjamin no está pensando en una especie de atribución de determinados acontecimientos o producciones culturales a un modo de producción económica específico o a unas condiciones de producción, como demuestra su recurso al montaje, y apuesta por descubrir el acontecer total en el análisis de los más pequeños elementos singulares y en sus constelaciones.

Esta tarea es la que han de asumir las *imágenes dialécticas*, que no son creadas artificialmente por el historiador. Éste sólo ha de ayudar para que ellas puedan hacerse «legibles» en el momento del peligro.³⁰ De ahí su exigencia de que el teórico se retire por detrás de la cosa misma y desaparezca: «El método de este trabajo es el montaje lite-

Pero también el historiador materialista viene a hacerles compañía, ya que en su proceder tampoco se diferencia de ellos. Cfr. I. Wohlfahrt: «Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler», en: N. Bolz - B. Witte: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Munich 1984, p. 70-95, esp. 80s.

²⁷ «Así pues, construir las grandes construcciones a partir de los elementos más pequeños, confeccionados con precisión y de modo cortante. Incluso en el análisis de los pequeños factores concretos descubrir el cristal del acontecer total. [...] Desechos de la historia.» (W. Benjamin: *BGS V*, p. 575).

²⁸ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: TWA 12, Fráncfort 1986, p. 53.

²⁹ W. Benjamin: *BGS V*, p. 573-574.

³⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 577-578.

rario. No tengo nada que decir. Sólo mostrar. No voy a sustraer nada valioso, ni apropiarme ninguna formulación ingeniosa. Pero sí los harapos y los desechos: no pretendo inventariarlos, sino hacerles justicia de la única manera posible, esto es, empleándolos.»³¹

Sin embargo, comprender las tendencias básicas de la época, es decir, dar respuesta a la pregunta por el origen histórico de los cataclismos políticos y sociales a los que el propio Benjamin terminaría sucumbiendo después, exigía además agrupar los elementos del montaje en torno a un núcleo: el análisis de la mercancía.

Fantasmagorías modernas y empatización con la mercancía

En el París del siglo XIX, en cuanto capital de la moda y del consumo, en cuanto lugar de las exposiciones universales y centro de la modernidad, se condensaba de modo incomparable el mundo de la circulación de mercancías. La ciudad misma, con sus pasajes y sus grandes almacenes, aparece a los ojos de Benjamin como materialización de las fantasmagorías emanadas del fetichismo de la mercancía. El análisis micrológico de los tipos humanos que pueblan los pasajes comerciales y los paisajes urbanos —el dandi, el traperero, la prostituta, etc.— permite contemplarlas como alegorías modernas en las que el mundo capitalista se presenta como un infierno: «Determinar la totalidad de los rasgos en los que se expresa esa “modernidad”, significa representar el infierno.»³²

Precisamente la modernidad, que se presenta a sí misma como ‘lo nuevo’ en sentido enfático en contraposición a lo trasnochado, esto es, como lo avanzado frente a lo atrasado, manifiesta como ninguna otra época rasgos evidentes de reproducción de lo igual, de serialidad y repetitividad. En los tipos que pueblan los versos de Baudelaire y centran la atención de Benjamin se condensa la experiencia de lo fugitivo y transitorio, de la total intercambiabilidad, de la novedad y la moda, de la vertiginosidad de lo urbano, de todo aquello que se considera expresión de lo nuevo, que bajo el primado de la producción de mercancías si embargo permanece siempre lo mismo: la eternidad infernal, para la que Kafka mostrara un sensorio tan privilegiado.³³

Sin embargo, en las fantasmagorías de la modernidad, imágenes engañosas que enmascaran las relaciones de producción y las estructuras de dominio de la sociedad, Benjamin ve también una promesa. Son ambivalentes.³⁴ «Esas imágenes son imágenes desiderativas y en ellas la colectividad intenta tanto superar como transfigurar engañosamente la imperfección del producto social así como las carencias del orden social de la producción.»³⁵ Pasajes, jardines de invierno, panoramas, fábricas, casinos y estaciones de tren son edificios de la colectividad con carácter onírico, en los que encuentran expresión los ideales colectivos. Separándose intencionadamente de lo recientemente

³¹ *Op. cit.*, p. 574.

³² *Op. cit.*, p. 1011.

³³ *Cfr. op. cit.*, p. 675s..

³⁴ *Cfr. Id.*: «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts», en: *Op. cit.*, p. 55: «Ambivalencia es la manifestación plástica de la dialéctica, la ley de la dialéctica paralizada.»

³⁵ *Op. cit.*, p. 46-47.

transcurrido, cada época cita, según Benjamin, en las imágenes de lo nuevo el protopasado. Llevan en sí «elementos de la protohistoria, es decir de una sociedad sin clases».³⁶

En su crítica del primer *Exposé* (1935), Adorno expresa la sospecha de que Benjamin interpreta falsamente el carácter fetichista de la mercancía como un hecho de conciencia en tanto que localiza las fantasmagorías en su calidad de ideales oníricos dentro de la conciencia. Para él, por el contrario, la conciencia es producto de ese fetichismo, por lo que habría que interpretar el sueño «como una constelación de lo real».³⁷ Adorno se muestra muy escéptico con la categoría de ‘inconsciente colectivo’ empleada por Benjamin, porque la ve como el indicio de una interpretación errónea de la ‘imagen dialéctica’ que la convierte en un contenido de conciencia. Ver la fantasmagoría como un ideal onírico, como un sueño, significa reducirla a una especie de representación del carácter fetichista de la mercancía *en* la conciencia, de modo que el deseo o incluso la utopía se convierten (o pueden convertirse) en constitutivos de la fantasmagoría. El peligro que Benjamin correría con esta interpretación sería el de reificar la imagen de una sociedad sin clases como si se tratara de un paraíso perdido y retrotraerla a un estado originario míticamente transfigurado³⁸ o el de interpretar erróneamente el carácter dialéctico de la fantasmagoría como ‘ambivalencia’. «De nosotros depende» —escribe Adorno— «polarizar dialécticamente esa “conciencia” en dos direcciones, hacia la sociedad y hacia el individuo, y disolverla, en vez de galvanizarla como un correlato plástico del carácter de la mercancía».³⁹

Para Benjamin, ciertamente, el carácter de la mercancía conforma todas las manifestaciones culturales, ya sean éstas de tipo literario, arquitectónico o estén referidas a la cotidianidad. Dichas manifestaciones poseen, según él, calidad onírica. Por ejemplo, los pasajes «son edificios o galerías que no tienen lado exterior — como el sueño.»⁴⁰ Con esto viene a decir que el mundo cultural de los objetos es la expresión del trabajo onírico e idealizador de la colectividad, que hay que descifrar como si se tratara de un enigma. Benjamin parte, igual que el psicoanálisis, de la existencia de una ‘represión ocultadora’ como contexto generador de la fantasmagoría:⁴¹ represión de la angustia, de la producción de mercancías como núcleo determinante de la sociedad, represión de la revolución no realizada, del dominio del valor de cambio de las mercancías, del antagonismo de las clases, etc.

La represión en cuanto tal es inconsciente. Y las fantasmagorías representan la autoimagen de esa sociedad, una imagen de sí misma que resulta de reprimir precisamente el dato fundamental de que ella es esencialmente una sociedad productora de mercancías: «La característica que le es propia a la mercancía por su carácter fetichista, es inherente a la sociedad productora de mercancías misma, no ciertamente tal como ella es en sí,

³⁶ Id.: «Paris, die Hauptstadt...», *op. cit.*, p. 47.

³⁷ *ABBr.*, p. 140 [*SobreWB*, p. 127].

³⁸ Ver el artículo escrito por Benjamin sobre Bachofen en 1935, en el que, en relación con símbolos arcaicos investigados y representados por este último, habla de una «évocation d’une société communiste à l’aube de l’histoire» (*BGS* II, p. 220).

³⁹ *ABBr.*, p. 142 [*SobreWB*, p. 128].

⁴⁰ Id.: *Passagen-Werk*, *op. cit.*, p. 513.

⁴¹ Cfr. Id.: *BGS* III, p. 223.

pero sí tal como se representa a sí misma en cada momento y como cree entenderse a sí misma cuando hace abstracción del hecho de ser una sociedad productora de mercancías. La imagen que produce de sí misma de esta manera y que gusta rotular con el título de su cultura se corresponde con el concepto de fantasmagoría.»⁴²

Este carácter fantasmagórico de toda la cultura constatado por Benjamin hace de ésta una transfiguración engañosa de la realidad, imagen desiderativa e ideal. El esplendor, la superficie de esa realidad, adquiere poder estupefaciente. Es decir, no sólo el arte se ha vuelto mercancía, sino que la mercancía a su vez se ha transformado en arte, ha adquirido carácter fantástico y onírico.

Pero no sólo contemplamos las mercancías y sucumbimos a su apariencia fantasmagórica reflejada en nuestra conciencia. Como muestra la figura del dandi, él mismo se convierte en mercancía que se ofrece a los otros paseantes. De modo que las fantasmagorías del dandi son las de la mercancía que él mismo es y no puramente los efectos narcotizantes de las que él contempla. «Empatización con lo anorgánico» llama Benjamin al carácter estupefaciente de la relación del dandi con la masa.⁴³ La empatización del dandi con el alma de la mercancía, tal como se refleja en los versos y también en la persona de Baudelaire,⁴⁴ muestra la expresión fantasmagórica de la misma realidad cuyo lado amargo ha de sufrir el proletariado en propia carne: que el hombre, en cuanto fuerza de trabajo, se ha convertido en mercancía.

Así pues, lo que en principio parecía como si Benjamin localizara las fantasmagorías convertidas en sueños dentro de la conciencia, termina mostrándose como lo contrario.

La empatización supone una reducción casi total de la distancia frente al objeto del conocimiento o del deseo.⁴⁵ En el caso de la empatización con la mercancía nos encontramos con un acto de carácter eminentemente estético: la contemplación sensitiva de la misma. Hoy vemos con más claridad, tal como ha señalado P. Bruckner, que lo decisivo del contacto con las mercancías en el capitalismo consumista no es tanto el acto de apropiación, cuanto dejarse embriagar por los bienes que no se adquirirán.⁴⁶ Quizás por esta razón, Benjamin se fija en el dandi, figura literaria en Baudelaire y personaje social que vive ociosamente de las rentas. Precisamente él, que no se ve forzado al intercambio de mercancías por la necesidad, nos permite descubrir otras razones para la empati-

⁴² Id.: *Passagen-Werk*, *op. cit.*, p. 822. Esta explicación se inspira en el texto de Adorno sobre R. Wagner, cuyo manuscrito había recibido Benjamin y del que éste selecciona el siguiente pasaje: «En el objeto de consumo debe hacerse olvidar la huella de su producción. Debe tener una apariencia como si no hubiera sido hecho en absoluto, no vaya a ser que delate que el que lo intercambia no es el que lo ha hecho, sino que se apropia el trabajo contenido en él.» (*Op. cit.*, p. 822).

⁴³ Cfr. *op. cit.*, p. 558.

⁴⁴ En Baudelaire encontramos la toma de conciencia del cambio de *status* del poeta obligado a venderse en el mercado como una mercancía más. Dado que Benjamin analiza el capitalismo a través de la lectura de la poesía de Baudelaire y a través de la interpretación del trato literario con la realidad social documentado en ella, su análisis lo empuja cada vez más hasta el punto en el que se vuelve sustancial la apariencia social o el valor de cambio y el carácter de mercancía. Cfr. A. Fernández Polanco: «La fantasmagoría, Baudelaire y la mercancía absoluta», en: *La Balsa de la Medusa* 38-39 (1996), p. 19-40, esp. P. 34s.

⁴⁵ En esta reflexión sobre la empatización con la mercancía sigo a O. John: «'Einführung in die Ware'- Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne», en: *Concordia* 21(1992), p. 20-40.

⁴⁶ Cfr. P. Bruckner: *La tentación de la inocencia*. Barcelona 1996, p. 46ss.

zación con ellas, que posiblemente sean más reveladoras de las transformaciones que conlleva el capitalismo.

Lo que Benjamin quiere percibir y presentar es el proceso por el que, a través de la empatización recíproca entre el objeto y el cliente/dandi, ambos se convierten en mercancías. Esto significa que no sólo el trabajador es convertido en mercancía cuando se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, sino que también el consumidor se ve envuelto en ese proceso que transmuta a todos y todo en mercancía. Y si esto es así, nos encontramos ante un fenómeno de dimensiones universales.

Pero Benjamin parece indicar, además, que las cosas mismas, es decir, incluso su sustrato material y no meramente la forma social como son producidas e intercambiadas en el capitalismo, se convierten en mercancías. Y esto también supone un paso más allá del planteamiento tradicional marxista.

El fetichismo de la mercancía proviene según Marx de la reificación de su valor de cambio como si se tratara de una propiedad objetiva de la cosa y no la forma social bajo la que es producida y apropiada. Marx habla de una apariencia socialmente necesaria, de una niebla ideológica que envuelve a las cosas y que puede ser disuelta cambiando el sistema de producción e intercambio que la genera. La crítica de la ideología cumple su función desenmascarando el mecanismo social que produce dicha niebla y propiciando la toma de conciencia que acompaña a la praxis del proletariado organizado.

Benjamin parece haberse dado cuenta que esa niebla es más impenetrable de lo que pretende Marx. Las propiedades inmateriales de la mercancía, su caparazón 'místico', en definitiva, el carácter fetichista de la misma, llega a configurar hasta su constitución material. La posibilidad de empatizar con el valor de cambio presupone que la transformación de una cosa en mercancía conlleva una emancipación del uso respecto a los requisitos materiales que la cosa posee. Esto sucede en el caso de lo que hoy se denomina valor de uso secundario —p.ej., automóvil y atractivo sexual— o en la atribución de valor de uso al valor de cambio —cuando la mercancía, de la que no se puede o quiere hacer un uso efectivo, sirve de prueba del alto precio pagado por ella, como ocurre con las marcas de lujo. En un caso el valor de uso sólo puede ser localizado en la fantasía del cliente, en el otro, el valor de uso se identifica con el valor de cambio.

Si, de acuerdo con el dominio de la experiencia en Benjamin, la superficie de las cosas, sus grietas y hendiduras, son el punto de contacto entre la mirada observadora y el objeto, sin el que no puede haber ningún conocimiento, entonces ahora, según ese concepto de mercancía, la apariencia, la niebla engañosa que parecía envolver a la cosa y en la que y detrás de la cual la crítica de las ideologías sospechaba se escondían las cosas mismas, ha evolucionado hasta convertirse en esencia. La superficie de las cosas ya no existe, sólo existe una capa de nubes que en cada momento se dispersan en nuevas figuras. Benjamin se da cuenta de que la modernidad ha conllevado una transformación de la sustancia de las cosas y de la relación directa con ellas: la capacidad de disfrute de la materialidad de las cosas independientemente de su valor de cambio se ha perdido a todas vistas.

Las fantasmagorías, las imágenes publicitarias, las figuraciones y ficciones que genera la circulación de mercancías, no son más efímeras ni más fugaces que las mercancías en la mano o las modas en los hábitos de las gentes, ni tampoco son en principio distintas de ellas. Ambas coinciden en la extensión temporal y en la estructura de su existencia. Desde esta consideración es posible comprender la intención de Benjamin al investigar las creaciones culturales y las formas de vida condicionadas por la producción de

mercancías, tal como la formula en la *Introduction* de la versión francesa de su *Exposé* (1939): «Hay que mostrar cómo esas creaciones *no sólo son “transfiguradas” de manera ideológica en la reelaboración teórica, sino que lo son de manera sensible ya en la presencia directa.* Se presentan como fantasmagoría.»⁴⁷

Queda claro que lo que Benjamin pretende no es describir ciertos fenómenos de conciencia y retrotraerlos a la base económica antagonista por medio de una serie de visiones de caracteres sociales, tal como sospecha Adorno, sino una profundización de la evolución histórica del carácter fetichista de la mercancía en el mismo sentido que su propia teoría del consumo del valor de cambio.

Consumo del valor de cambio

Para Adorno, en la sociedad capitalista avanzada no sólo no se había producido la pauperización del proletariado anunciada por Marx, sino que la autonomía residual de las esferas de la producción y la circulación amenazaba además con desaparecer. Por un lado, la producción de valores de uso al servicio de la acumulación del capital (valor de cambio) evoluciona hacia una subsunción de *segundo grado* bajo el valor de cambio, que es consumido en cuanto tal valor abstracto; por otro lado, las necesidades ya no constituyen un substrato natural sobre el que poder construir un nuevo sistema, sino que están mediadas histórica y socialmente y pueden ser integradas de manera planificada en el proceso de producción. El intercambio se convierte en núcleo material de la misma producción.

Si la forma de la mercancía era vista por Marx como un enmascaramiento de la explotación capitalista, sin la que no puede ser producida ninguna plusvalía, ahora se constituye una nueva inmediatez impenetrable de segundo grado a partir de la imbricación también nueva entre producción, circulación y consumo. «Que se consuman ‘valores [de cambio]’ y que estos atraigan los afectos sobre sí, sin que sus cualidades específicas lleguen a ser alcanzadas por los consumidores, es una expresión ulterior de su carácter de mercancías».⁴⁸ La forma de mercancía no es ya meramente una fachada detrás de la que se oculta el carácter social de los productos del trabajo, como denunciaba Marx, sino que la forma de valor de cambio capitalista entra en una (com-)penetración de segundo grado con dicha fachada. «Si la mercancía se compone de valor de cambio y valor de uso, el puro valor de uso, cuya ilusión han de mantener en la sociedad totalmente capitalista los bienes culturales, es sustituido por el puro valor de cambio, que precisamente asume engañosamente, en cuanto tal valor de cambio, la función del valor de uso. En ese *quid pro quo* se constituye el carácter específicamente fetichista de la música: los afectos, que se proyectan sobre el valor de cambio, crean la apariencia ilusoria de lo inmediato, y la carencia de relación con el objeto la desmiente al mismo tiempo. Dicha inmediatez se basa en el carácter abstracto del valor de cambio.»⁴⁹

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 1255-56 (la cursiva es nuestra).

⁴⁸ Th.W. Adorno: «Über den Fetischcharakter in der Musik» (1938), en: AGS 14, p. 24.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 25.

La identificación entre valor de cambio y valor de uso en la forma de valor más universal —el ‘dinero’— ya había sido tratada por Marx. El valor de uso del dinero es ser valor de cambio. Precisamente en esa identificación culmina el carácter fetichista de la mercancía, pues en la existencia autónoma del dinero queda totalmente borrado el origen social de la relación de intercambio. El valor de cambio se convierte en una propiedad natural de la cosa. Pero lo que Adorno intenta formular de manera nueva con la ‘sustitución del valor de cambio’ es, por así decirlo, un fetichismo de segundo grado que surge de la ocupación afectiva del valor de cambio. De este modo queda trastocada la finalidad cualitativa del bien de consumo por la carga afectiva adherida a su forma externa de presentarse, se desvían los afectos hacia el valor de cambio.

Ya no somos arrobados sólo por los bienes de consumo, sino ante todo por el acto mismo de consumir. Ahora se consume y se disfruta el consumo mismo como ‘cosa materialmente inmaterial’, por decirlo con la definición de mercancía del mismo Marx. El valor de uso, que en el capitalismo siempre fue estación de paso del proceso de reproducción del capital, pierde ahora también a través de la identificación de los consumidores con el puro valor de cambio su distancia respecto a éste, distancia, no olvidemos, sobre la que se basaba la esperanza de Marx de una economía no orientada a la producción de valor abstracto. La tendencia a una subordinación absoluta de los factores de producción, circulación y consumo bajo la realización de valor abstracto convierte lo abstracto por excelencia en concreto omnipresente, que en su inexorabilidad ya no necesita de una legitimación en sentido estricto. El saber sobre los mecanismos económicos de la producción de mercancías o sobre los mecanismos psicológicos de identificación no reduce para nada la efectividad de los mismos. En ese sentido habría que entender la afirmación de Adorno de que la realidad misma en su pura presencia se ha vuelto ideología.

La función tradicional de la ideología de reforzar el carácter fetichista de la mercancía a través del encubrimiento de sus raíces sociales e históricas y de enmascarar las relaciones de propiedad y las contradicciones de clase como si fueran naturales, resulta innecesario para una realidad que está completamente mediatizada por el principio de intercambio. Ya no necesita siquiera ocultar el mecanismo de explotación. Los fenómenos de este mundo convertidos en anuncio publicitario se pueden presentar como símbolos del capital, sin que por ello se tambalee la identificación afectiva con ellos. La cínica racionalidad de la actitud que conoce y saborea abiertamente los fenómenos en toda la amplitud de su apariencia objetual y de uso como medios para el objetivo de la reclamada acumulación del capital se termina convirtiendo en un destino universal de la conciencia.

La cultura ya no sólo enmascara el mercado, sino que amenaza con sucumbir completamente a él. Lo mediatizado, el valor de cambio, adquiere la apariencia de una inmediatez, que, puesto que ha sido suprimida la distancia entre apariencia y realidad, hace desaparecer su mediatización hasta hacerla irreconocible. «También en el ámbito de la superestructura, la apariencia no es meramente el encubrimiento de la esencia, sino que se origina coercitivamente desde dicha esencia.»⁵⁰

Por otro lado, el fetichismo de la mercancía llega hasta la más íntima constitución del ‘alma’. La distancia que separa la sociedad del capitalismo temprano de la del capitalismo avanzado se expresa justamente en la deferencia que existe entre el individuo como

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 26-27.

ideología y la completa liquidación del individuo. En el capitalismo avanzado todo es tendencialmente sometido a los imperativos de la producción bajo el dictado de la acumulación de capital. No sólo actúan los individuos como meros agentes de la ley del valor, como medios de producción en el sentido de una funcionalización de un substrato en última instancia no deformado, sino que, en cuanto mercancías, los seres humanos son penetrados por el sistema hasta en lo más íntimo e integrados en la reproducción de las relaciones de producción. Todo el que quiere seguir viviendo tiene que someter su economía libidinal a los imperativos de esa reproducción. Ésta es la paradoja: la autoconservación sólo es posible al precio de perder el 'yo'. «Hace ya tiempo que no se trata ya de la mera venta del ser vivo. Bajo el *a priori* de que todo es vendible, el ser vivo en cuanto tal se ha vuelto él mismo una cosa, equipamiento.»⁵¹

Por otro lado, la mediación social de las necesidades no permite hablar de ellas como datos naturales. No es simplemente que la sociedad 'canalice', 'amplíe' o 'diversifique' las necesidades naturales, más bien hay que sostener que en esto no es posible separar limpiamente naturaleza y sociedad. Las necesidades no son una realidad inmediata que sea mediada *a posteriori*, sino que se constituyen a través de la sociedad. Son ellas mismas un producto de la sociedad capitalista; a través de las necesidades se introduce su dominio en los individuos y los hace sumisos. Contra esto nada ayuda la conocida distinción entre necesidades profundas y necesidades superficiales, como si las primeras ofrecieran algún tipo de salida al problema. Las necesidades más profundamente humanas pueden quedar subsumidas y quedan de hecho. Ambos tipos de necesidades son producto de la sociedad: «La sinfonía de Beethoven dirigida por Toscanini no es mejor que la próxima película de entretenimiento, y cualquier película con Bette Davis es ya la síntesis.»⁵² El cine no es menos necesario que la alimentación y la vivienda para la reproducción de la sociedad, si los trabajadores han de ser modelados en conformidad con los intereses de la dominación y del beneficio.

¿Existe un despertar de la ilusión fetichista?

Cuando Adorno critica en otra carta el segundo borrador de «El París del segundo imperio en Baudelaire» (1938) e insiste en sus anteriores argumentos, sospechando un abandono de la objetividad de la fantasmagoría en el estudio realizado por Benjamin, éste hace referencia en su contestación a la tensión de la que el mismo Adorno habla en la carta entre su teoría del consumo del valor de cambio y la de la empatización con el alma de la mercancía de Benjamin.⁵³ Como hemos visto, esta teoría no trata de fenómenos de conciencia en el sentido convencional, sino del carácter material de las fantasmagorías: tanto la del trapero como la del dandi pertenecen a su constitución material como mercancías. Las fantasmagorías son partes constitutivas de la realidad en las que ella misma se malentiende y se transfigura engañosamente, pero también en las que se

⁵¹ Id.: *Minima moralia*, en: AGS 4, p. 261.

⁵² Id.: AGS 8, p. 393.

⁵³ Cfr. W. Benjamin: BGS I, p. 1102.

niega a sí misma de modo onírico. Esta posición está más cerca de la de Adorno de lo que él en ese momento era capaz de reconocer.⁵⁴

La dificultad más importante hay que buscarla más bien en la manera como Benjamin entiende la dimensión *salvadora* de su crítica de la cultura burguesa decimonónica, y esto en el marco de su interpretación de la tarea del historiador materialista y de la relación entre pasado y presente. Pero hay que tener en cuenta que Benjamin no había llegado en esta cuestión a ningún resultado definitivo y se encontraba según su propia confesión ante dificultades importantes, lo que hace de toda reconstrucción de su pensamiento en relación al tema que nos ocupa un intento necesariamente precario.

Un primer indicio importante para lo que pretendemos se encuentra en el trabajo sobre Fuchs. Se trata de una frase que el propio Benjamin vuelve a citar en sus notas sobre el método del «El París del segundo imperio en Baudelaire». La relación del historiador materialista respecto al pasado se diferencia, según él, de modo esencial de la que tiene la historiografía burguesa (Historismo), y esto sobre todo cuando se trata de heredar a la cultura burguesa, cuando se trata de la obra del pasado: «En cuanto compendio de creaciones que son vistas como independientes si no del proceso de producción en el que surgieron, sí al menos de aquel en el que perduran, el concepto de cultura exhibe un carácter fetichista.»⁵⁵

Si ha de establecerse una relación no cosificadora con el pasado, entonces hay que abandonar la concepción de la historia como un continuo de logros culturales, en el que uno puede integrarse sin más. El materialismo «se dirige a la conciencia del presente que hace saltar en pedazos el continuo de la historia.»⁵⁶ Busca ciertamente una imagen del pasado que ha de descubrir cada presente y en la que éste se reconoce aludido, pero no se trata simplemente de que el presente quede iluminado por el pasado o viceversa. La imagen a que nos referimos «es aquella en la que, de manera fulminante, lo que fue constituye una constelación con el ahora.»⁵⁷ El pasado recibe en esa imagen un grado más alto de realidad que en su propio tiempo de existencia, y esto, como material explosivo para la acción política en el momento histórico presente.⁵⁸

Esto también vale para las fantasmagorías de ese pasado. Ellas poseen el carácter de

⁵⁴ No faltan formulaciones en Adorno que recuerdan claramente el concepto de fantasmagoría de Benjamin: «Las mercancías-fetichismo no son simplemente la proyección de relaciones humanas opacas al mundo de los objetos. Son al mismo tiempo divinidades quiméricas que representa aquello que no queda agotado por el intercambio, aunque ellas mismas ciertamente hayan brotado de su primado.» (Th.W. Adorno: «Veblens Angriff auf die Kultur», en: *AGS* 10, p., 85).

⁵⁵ W. Benjamin: «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», en: *BGS* II, p. 477 y *BGS* I, 1161.

⁵⁶ Id.: *BGS* II, p. 468.

⁵⁷ Id.: *Das Passagen-Werk*, en: *Op. cit.*, p. 576.

⁵⁸ La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando oníricamente un futuro victorioso. Como ha mostrado O. John, la percepción en imágenes dialécticas más bien sale al paso de la impermeabilización creciente frente al sufrimiento y la opresión producidos socialmente «al captar las impresiones que conmocionan así como las imágenes que se encienden súbitamente en cuanto imágenes de una catástrofe y los relámpagos como destructores.» Sólo de esta manera se puede hacer consciente la necesidad de liberación y detener el debilitamiento de la percepción de la negatividad amenazadora por parte de las víctimas de su opresión. Cfr. O. John: «...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört». *Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*. (Diss.). Münster 1982, p.330.

un sueño al que es inherente una dialéctica: la de un giro repentino en el despertar.⁵⁹ Las imágenes desiderativas contienen grietas por las que puede irrumpir el despertar: «Recordar y despertar están extremadamente próximos. Despertar es justamente el giro dialéctico y copernicano del recordar.»⁶⁰ La posibilidad de concretar ese 'kairos', apremia Benjamin, exige situarse fuera de la ideología del progreso.⁶¹ El recuerdo no es el medio para reconstruir la continuidad de la historia o la identidad de la totalidad. Benjamin no está pensando en un sujeto fuerte y poderoso capaz de apoderarse del pasado y de crear sentido por la elaboración de una unidad orgánica o una cadena causal de los acontecimientos históricos en la que quedasen integrados todos los elementos particulares.⁶² La mirada alegórica, los ojos del ángel de la historia, no percibe una cadena de 'datos' sino «una única catástrofe, que acumula sin descanso ruinas sobre ruinas y se las arroja a los pies.»⁶³ Para esa mirada, el continuo temporal, que todo siga su curso, es la catástrofe.

El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un futuro ya pretérito, del futuro no acontecido, del sustraído a la víctimas, no establece un continuo histórico, sino que más bien hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia. Sólo desde ese futuro ya pretérito es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la consumación de la catástrofe. Pues sólo desde el recuerdo de la esperanzas hechas añicos es posible reconocer las verdaderas dimensiones de la amenaza y poner coto al autoengaño optimista sobre la catástrofe que se aproxima⁶⁴ —y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir.⁶⁵ Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas del recuerdo casi extinguido, el tiempo de la espera y del deseo ha buscado refugio

⁵⁹ Benjamin intenta aquí distanciarse de la retórica surrealista en torno al sueño. Cfr. *Das Passagen-Werk*, en: *Op. cit.*, p. 1014.

⁶⁰ W. Benjamin: *Op. cit.*, p. 491. Cfr. El aforismo 'Souterrain' en *Einbahnstraße*, BGS IV, p. 86. Las fuerzas del sueño son movilizadas en el momento del peligro. Dicho sueño conduce hasta el pasado y salva la experiencia olvidada ya hacía mucho de la amistad con el primer compañero de colegio, experiencia que le insufla valor. En el despertar que interrumpe el sueño, el pasado es reconocido en su condición de tal, su distancia respecto a la situación actual de peligro queda establecida y la fuerza de lo olvidado rescatada en la interpretación del sueño. «En el despertar [...] lo vi claro: aquello que la desesperación había sacado a la luz como una detonación era el cadáver de aquel hombre que estaba allí emparedado y que debía impedir que cualquiera que viviera aquí alguna vez se asemejara a él en nada.» (idem.) Cfr. J. Fürnkäs: *Surrealismus als Erkenntnis...*, *op. cit.*, p. 118ss. y N. Bolz: «Bedingungen der Möglichkeit historischer Erfahrung», en: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, ed. por N. Bolz y B. Witte. Múnich 1984, p. 151ss.

⁶¹ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, en: *Op. cit.*, p. 495. Sobre esto cfr. O. John: «Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr», en: E. Ares, O. John y P. Rottländer: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, p. 13-80.

⁶² «Para que un fragmento del pasado sea afectado por la actualidad no debe existir entre ellos ninguna continuidad.» W. Benjamin: BGS V, p. 587.

⁶³ Id.: «Über den Begriff der Geschichte», en: BGS I, p. 697.

⁶⁴ Pues el despertar puede no coincidir con la llegada del Mesías, tal como Benjamin parece apuntar en la interpretación de su despertar del sueño en la *Infancia en Berlín*: «Y sólo entonces pareció que el espanto con que la luna acababa de cubrirme anidaba para siempre, desconsoladamente, en mí. Pues, a diferencia de otros, este despertar no le había señalado al sueño una tarea, sino que me delataba que ésta se le había escapado y que el dominio de la luna que había experimentado siendo niño había fracasado hasta un próximo eón.» Id.: *Berliner Kindheit um Neunzehundert*, en: BGS IV, p. 302.

⁶⁵ Cfr. W. Kraushaar: «Auschwitz ante. Walterbenjamins Vernunftkritik als eine Subtheorie der Erfahrung», en: D. Diner (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Fráncfort del M. 1988, p. 240s.

frente al destino: ahí se conserva el rescoldo de un futuro olvidado. La constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria.

Partiendo de esta interpretación de la relación entre pasado y presente, Benjamin le asigna al historiador materialista en el momento del peligro la tarea de ser el 'partero' de la constelación entre ambos en el 'kairos de la reconocibilidad', en el que las imágenes dialécticas se hacen legibles para unos sujetos amenazados.⁶⁶ Para ello tiene primero que contemplar la historia como una constelación de peligros y renunciar a toda la familiaridad que la tradición dominante simula frente a los estados de cosas históricos. Esto va unido a un trabajo 'destructivo', pues no se trata de 'honrar' el pasado ni de defenderlo apologeticamente. «La dimensión destructiva o crítica en la historiografía materialista se realiza en la dinamitación de la continuidad histórica, sólo por medio de la cual llega a constituirse el objeto histórico.»⁶⁷

Según esto, el historiador materialista no busca establecer una nueva continuidad, sino salvar lo amenazado. Con ello reacciona a la constelación de peligros que envuelve tanto al estado de cosas transmitido como también a sus destinatarios. Por ello no puede abstraer ni de las circunstancias ni de los titulares de la transmisión del producto, ya sea éste de naturaleza espiritual o material.

En el caso de Baudelaire, Benjamin se enfrenta a una imagen transmitida por la sociedad burguesa. Ha de trabajar con ella, pero sin creerse que tiene un acceso 'directo' a la misma. Más bien ha de cuestionar dicha tradición burguesa. Pero también hay que evitar a cualquier precio el error de sucumbir a una concepción heroica de la historia como 'lucha de la humanidad por la liberación', en la que integrar sin más la figura de Baudelaire: «Me parece de entrada mucho más prometedor examinar sus intrigas allí donde sin duda está en su propia casa: en el campo enemigo. Sólo raramente resulta esto improductivo. Baudelaire era un agente secreto. Un agente de la secreta insatisfacción de su clase con su propio dominio. Quien lo confronta con esa clase saca mucho más que el que lo [rechaza] desde el punto de vista proletario como [carente de interés].»⁶⁸

La cuestión decisiva para Benjamin es: ¿Qué significación tiene Baudelaire para la posición de los oprimidos en su lucha dentro de la sociedad capitalista y frente al fascismo? La condición necesaria para dar una respuesta a esta cuestión es arrancar la obra de Baudelaire de la recepción tenida hasta ahora y volverla contra dicha recepción.⁶⁹ Esto y no otra cosa persigue Benjamin en *El París del segundo imperio en Baudelaire*, que estaba pensado como la parte filológica de su libro de los *Pasajes*. Sin embargo, el procedimiento empleado por Benjamin no deja de ser problemático precisamente en relación con la mencionada cuestión clave. Las fantasmagorías, los sueños, los productos culturales, etc. que Benjamin analiza, son los de la burguesía; el siglo XIX es su siglo

⁶⁶ Cfr. Id.: *Passagen-Werk*, en: *Op. cit.*, p. 577s. Esto también vale para Baudelaire: «De la manera como resplandece una imagen en el ahora de la reconocibilidad, así debe ser registrada la imagen de lo ya sucedido, en este caso la de Baudelaire. La salvación realizada de esa manera y sólo de esa puede obtenerse únicamente apoyados en la percepción de lo que se pierde insalvablemente.» («Zentralpark», en: *Op. cit.*, p. 682).

⁶⁷ Id.: *BGS V*, p. 594.

⁶⁸ Id.: *BGS I*, p. 1167 (los añadidos entre paréntesis pertenecen al editor).

⁶⁹ Cfr. B. Witte: «Statt eines Vorworts. I. Ein ungeschriebenes Buch lesen», en: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 8.

por excelencia. ¿En que relación se encuentran dichas fantasmagorías con las del proletariado? ¿Se fusionan en el inconsciente colectivo, como parece insinuar el primer *Exposé*?⁷⁰

En el trozo dedicado a la bohemia Benjamin se aventura por un camino lleno de riesgos entre el *outsider* literario y el subproletario desclasado. «Evidentemente, el trapero no forma parte de la bohemia», admite Benjamin. «Pero desde el *literato hasta el agitador profesional* todo el que formaba parte de la bohemia, podía reconocer algo de sí mismo en el *trapero*».⁷¹ Entre un representante típico de la intelectualidad burguesa y conservadora y un proletario consciente, organizado y revolucionario en el sentido marxista sería imposible intentar un acercamiento. Benjamin conecta por esta razón con la tradición más bien anarquista dentro de la clase trabajadora, por la que se sentía atraído ya desde muy pronto,⁷² y que estaba más abierta a las existencias marginales sin perspectivas de éxito que la tradición marxista ortodoxa, así como más libre de la ideología del progreso.⁷³ Intenta pues trazar un puente entre aquella tradición y los *outsiders* lite-

⁷⁰ Benjamin escribe ahí: las experiencias de la protohistoria «que tienen su depósito en el inconsciente colectivo, generan en su compenetración con lo nuevo la utopía que ha dejado su huella en mil configuraciones de la vida, desde los edificios hasta las modas pasajeras». Id.: «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts», en: *BGS V*, p. 47. En este mismo lugar Benjamin caracteriza los elementos de la protohistoria como los «de una sociedad sin clases». Adorno le advierte de los peligros de una fusión de este tipo: «La conciencia colectiva fue inventada solamente para desviar la atención de la verdadera objetividad y de su correlato, esto es, de la subjetividad alienada. [...] El hecho de que en la colectividad soñadora desaparecen las diferencias de clase habla de modo suficientemente claro y alarmante.» (*ABBr.*, p. 115 [*SobreWB*, p. 128]). Una nota de los comienzos de la *Obra de los pasajes* parece darle la razón a Adorno: «¿No enseñó Marx» — escribe Benjamin — «que la burguesía en cuanto clase nunca puede alcanzar una conciencia completamente clara de sí misma? ¿Y no se está legitimado, si esto es así, para conectar a su tesis la idea de un colectivo onírico (éste es el colectivo burgués)? ¿No sería posible además mostrar en relación con la totalidad de los estados de cosas de que trata este trabajo cómo se clarifican en el proceso de toma de conciencia de sí del proletariado?» (*BGS V*, p. 1033). Para Benjamin parece existir la posibilidad de que el proletariado pueda descifrar sus propios *desiderata* en las fantasmagorías burguesas, de modo que éstas pueden ser clarificadas, mientras que las mismas fantasmagorías siguen siendo un enigma sin descifrar en el horizonte experiencial de la burguesía (cfr. Kittsteiner: «Walter Benjamins Historismus», en: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, op. cit., p. 180). Todo el proyecto de una protohistoria del siglo XIX depende de este presupuesto.

⁷¹ W. Benjamin: *BGS I*, p. 522 (las cursivas son nuestras). En una nota de las que componen la *Obra de los pasajes* se encuentra una cita tomada de *Du vin et du haschisch* de Baudelaire, que Benjamin comenta del siguiente modo: «Baudelaire se reconoce en el trapero, como se puede coleccionar de ese retrato en prosa de 1851.» (Id.: *BGS V*, 441, cfr. *BGS I*, p. 583. Está fuera de duda que Benjamin se aplica esa identificación a sí mismo, es decir, también al historiador materialista.

⁷² Cfr. M. Löwy: «L'anarchisme messianique de Walter Benjamin», en: *Les Temps Modernes* 40 (1983) n° 447, p. 772-794; Ch. Kambas: «Walter Benjamin liest Georg Sorel: "Réflexions sur la violence"», en: M. Opitz y E. Wizisla (eds.): *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*. Leipzig 1992, p. 250-269. Löwy habla de un «parenthèse progressiste» en Benjamin entre la subida al poder de Hitler y los simulacros de proceso a los disidentes en Moscú (op. cit., p. 786). La significación de la figura y el pensamiento de Blanqui, la aguda crítica del progreso y la idea mesiánico-anarquista de revolución como 'interrupción salvadora' coinciden en la fase tardía de Benjamin.

⁷³ «La actualidad del conspirador profesional» — escribe Benjamin en una nota para el «Zentralpark» — «del tipo que fue Blanqui no presupone de ninguna manera la fe en el progreso, sino de entrada únicamente la decisión de acabar con la injusticia actual. Esa decisión, en el último momento, de arrancar a la humanidad de la catástrofe que en cada caso la amenaza, es precisamente para Blanqui, más que para cualquier otro político revolucionario de ese tiempo, lo determinante.» W. Benjamin: «Zentralpark», en: op. cit., p. 687; cfr. También *BGS V*, p. 428.

rarios de la bohemia: «La acción de Blanqui ha sido la hermana del sueño de Baudelaire»,⁷⁴ afirma rotundo Benjamin.

Va tan lejos en su intento de identificar a ambos, que traiciona sus propios principios hermenéuticos y se enreda en argumentaciones cuestionables, como por ejemplo, cuando dice de Blanqui que «antes de Lenin no existió nadie que hubiese poseído rasgos más claros en el proletariado» y añade que esos rasgos «también se han grabado en Baudelaire. Existe una hoja suya que muestra, junto a otros dibujos improvisados, la cabeza de Blanqui».⁷⁵ No vamos a entrar en la cuestión de si es posible ‘salvar’ así a Baudelaire. Pero esta pirueta intelectual es problemática no en última instancia porque, por un lado, Baudelaire, por su condición de *outsider*, se distingue de la existencia normal de su tiempo y, por otro, ha de poseer el carácter de testigo privilegiado del ‘segundo imperio’ y haber expresado en su obra poética la experiencia de sus conciudadanos en la modernidad burguesa.

Puesto que en Baudelaire además no faltan los posicionamientos reaccionarios ni la actitud positiva frente Napoleón III, Benjamin tiene que obligarse a afirmar que «la protesta contra los conceptos burgueses del orden y la honorabilidad, después de la derrota del proletariado en las luchas de junio, se encontraba a mejor recaudo entre los que dominaban que entre los oprimidos».⁷⁶ Esto resulta a todas luces incompatible con su propia idea de tradición, según la cual la tradición de la burguesía debería estar caracterizada por la discontinuidad, mientras que la de los oprimidos (proletariado) lo estaría por la continuidad: «El proletariado vive más despacio que la clase burguesa. Los ejemplos de sus luchadores, los conocimientos de sus líderes no envejecen. Al menos envejecen mucho más despacio que las épocas y las grandes figuras de la clase burguesa. [...] Por el contrario, los movimientos de la clase dominante, una vez que se han encaramado al poder, adquieren en sí aspecto cambiante como la moda. [...] Realizar la “salvación” en relación a las grandes figuras de la burguesía, quiere decir nada menos que haberlas comprendido en esa parte totalmente percedera de su actuación, y arrancar precisamente y citar lo que quedó enterrado sin vistosidad ninguna debajo de ella porque no ayudaba casi nada a los poderosos. Confrontar a Baudelaire y Blanqui significa quitar el celemín de encima de su luz.»⁷⁷

Aunque Benjamin vea en la obra de Baudelaire la representación artística del engaño inherente al fetichismo de la mercancía, que condiciona de modo radical la experiencia de las personas en la modernidad, sin embargo, intenta llevar su presentación de la misma hasta un punto en el que se haga visible en ella su dimensión de protesta contra cosificación y se pueda además arrancar a las fantasmagorías una componente utópica. En este contexto, el significado de la dialéctica se identifica con la ambivalencia.⁷⁸ El dandi empatiza con el alma de la mercancía, pero *al mismo tiempo*, con su tranquilidad ostentosa y su marcha singular, protesta contra la velocidad que caracteriza tanto al proceso de producción como a las masas.⁷⁹ La misma ambigüedad encontramos en la idea

⁷⁴ Id.: BGS I, p. 604.

⁷⁵ Id.: BGS I, p. 518.

⁷⁶ Id.: BGS I, p. 525..

⁷⁷ Id.: BGS V, p. 460.

⁷⁸ Cfr. BGS V, p. 55 y 1233.

⁷⁹ Cfr. BGS I, p. 679.

del eterno retorno: reflejo de lo siempre igual de la producción en masa y de la fantasmagoría de la felicidad.⁸⁰ Toda la alegórica de Baudelaire es la expresión de la pérdida de cualidad de las cosas en la sociedad del intercambio y su salvación.⁸¹

En la concepción de Benjamin sobre la dialéctica de lo siempre igual y lo nuevo puede reconocerse a dónde lleva la idea de dialéctica como ambigüedad. En las primeras notas para la *Obra de los pasajes*, datadas por el editor entre la mitad de 1927 y comienzos de 1930, Benjamin habla ya del carácter infernal de la modernidad en relación con la idea del permanente retorno de lo igual. No se trata, precisa Benjamin, del retorno o la permanencia de lo antiguo, sino de que el rostro del mundo «en aquello que es lo más nuevo no se cambia nunca, que eso “lo más nuevo” sigue siendo en todos los aspectos lo mismo.»⁸² A partir de esto podría representarse la modernidad como infierno.

Parece como si se intentara ofrecer aquí un punto de inserción a la crítica de las fantasmagorías modernas del progreso y de la moda, detrás de las cuales es posible desmascarar la constante del mercado. Pero el eterno retorno de todo lo igual ha de ser también la forma onírica del acontecer bajo la sensación de lo más nuevo: la forma de la colectividad soñadora. Penetrar en esas ensoñaciones colectivas es la condición de posibilidad de la ‘protohistoria del siglo XIX’ que Benjamin pretende escribir.

Todo parece indicar que, *junto a* las «mediaciones engañosas de lo antiguo y lo nuevo»,⁸³ Benjamin intenta conservar en las fantasmagorías de la modernidad la posibilidad de un giro repentino del sueño en el despertar del acto político-revolucionario.⁸⁴ A ese despertar pertenece también de modo esencial la correspondencia entre antigüedad y modernidad que caracteriza tanto a Baudelaire como a Wagner.⁸⁵ En la confirmación del eterno retorno de lo mismo en lo nuevo, que es sin duda expresión de la experiencia histórica de pérdida de cualidad y valor de lo histórico en la economía de las mercancías, se esconde la energía, según Benjamin, que «hace saltar el círculo del eterno retorno». «La obra de Baudelaire aparece bajo una nueva luz en conjunción con Nietzsche y, sobre todo, con Blanqui...»⁸⁶

Benjamin hace un montaje de diversos elementos y se promete de ello poder develar la ambivalencia de la dialéctica, es decir, su dimensión política. La imágenes históricas, que se presentan en esas constelaciones, debería coincidir con su utilización políti-

⁸⁰ Cfr. *BGS* I, p. 680 y 683.

⁸¹ Cfr. *BGS* I, p. 1074; 671 y *BGS* V, p. 466.

⁸² *BGS* V, p. 1001.

⁸³ *BGS* V, 1258.

⁸⁴ Como R. Tiedemann ha observado, Benjamin ve en la doctrina de Blanqui sobre retorno de lo siempre igual «un complemento del golpismo escatológico» de su praxis política (R. Tiedemann: *Dialektik im Stillstand. Vesuche zum Spätwerk Walter benjamins*. Fráncfort d. M. 1977, p. 92). Sin embargo, la idea del retorno de lo siempre igual sólo es para Benjamin la fantasmagoría de la felicidad y su auténtica realización no debe confundirse con ‘llevar a cabo una idea’. Esto es precisamente lo que quiere evitar con su discurso sobre ‘el vuelco repentino en el despertar’. Hasta ese momento, el eterno retorno y el progreso se relacionan de modo complementario, son por así decirlo las dos caras de la misma modernidad fantasmagórica. Cfr. R. Bodei: «Las enfermedades de la tradición: dimensiones y paradojas del tiempo en Walter Benjamin», *Revista de Occidente* 1992, nº 137, p. 163.

⁸⁵ «En todas las situaciones en las que aparece la modernidad [en Baudelaire], su relación con la antigüedad es de primer orden.» (*BGS* V, 309). «“Si, par le choix de ses sujets et sa méthode dramatique, Wagner se rapproche de l’antiquité, par l’énergie passionnée de son expression il est actuellement le représentant le plus vrai de la nature moderne” Baudelaire: *L’art romantique* Paris p 250» (*Op. cit.*, p. 310).

⁸⁶ *Id.*: *BGS* I, p. 1152.

ca en el «*kairos* de la reconocibilidad», puesto que su interpretación contemplativa no hace más que testimoniar que se ha perdido la ocasión de su realización práctica. Sin embargo, si de hecho falla esa realización, la interpretación misma de Benjamin corre peligro de sucumbir a la obnubilación de la romantización artística propia de las fantasmagorías burguesas. Y esto tanto más, cuanto que no sólo cada vez se volvía más improbable un despertar en el sentido de una revolución proletaria, sino que además el 'despertar' fascista de las fantasmagorías del siglo XIX más bien parecía confirmar la 'mediación engañosa de lo antiguo y lo nuevo'.⁸⁷

Cuando se interrogan sus textos buscando al sujeto del mencionado 'despertar' y preguntándose por la relación del historiador materialista con él, nos encontramos con una tensión no resuelta entre su interés político en la lucha contra el fascismo del lado de la clase trabajadora y la experiencia de impotencia frente a la universalización de la barbarie y frente a la aniquilación inminente de los sujetos de la praxis liberadora. Inseparablemente unida a esa tensión se encuentra la otra entre intereses políticos y teológicos. «Existe un antagonismo» —escribe a Adorno el 9 del Diciembre de 1938— «del que no desearía verme libre ni en sueños». ⁸⁸

Esta es la razón de que Benjamin no pueda, tal como desea Adorno, retornar a sus intereses más 'originarios' y esto por «solidaridad con las experiencias que todos hemos hecho». El ascenso del fascismo, el debilitamiento del movimiento obrero y la determinación teórico-práctica del intelectual por ese campo de fuerzas son la fuente de intereses a los que Benjamin no quiere renunciar en su *Obra de los pasajes*. El historiador materialista en tanto que intelectual no es otra cosa que un tráfuga y se encuentra en

⁸⁷ A Benjamin no se le ha escapado esta problemática. En las notas tardías para la *Obra de los pasajes* habla de la masa y de la colectividad como apariencia engañosa y se refiere a su afinidades con la comunidad popular fascista. (Cfr. *BGS* V, p. 436 y 468s.). La empatización con el valor de cambio no sólo es el presupuesto de las fantasmagorías que en el sueño de la colectividad esperan a un despertar revolucionario, sino también el presupuesto de la 'vivencia total' de la guerra y de la disposición de las masas a asumir las fantasmagorías políticas del fascismo (cfr. *op. cit.*, p. 963; S. Buck-Morss: «Der Flaneur, der Sandwichman und die Hure. Dialektische Bilder des Müßiggangs», en: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, *op. cit.*, p.103s.).

⁸⁸ W. Benjamin: *Briefe*. Edit. y provisto de notas por G. Scholem y Th.W. Adorno, 2 tomos. Fráncfort d.M. 1978, p. 793. La tensión no resuelta entre teología y materialismo histórico es constitutiva de la obra tardía de W. Benjamin. Cfr. R. Tiedemann: «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?», en: Id.: *Dialektik im Stillstand*, *Op. cit.*, p. 99-142. Esa tensión resulta ser el trasfondo productivo del intento de obtener una «nueva unidad entre teoría y praxis», capaz de decidir positivamente la lucha de clases bajo presupuestos históricos diferente a los formulados inicialmente por Marx (cfr. *op. cit.*, p. 119). Sin embargo, Tiedemann percibe el peligro de «que con la re-traducción del materialismo a teología se pierdan ambas cosas: se volatilice el contenido secularizado y se evapore la idea teológica» (*op. cit.*, p. 131). El resultado sería entonces un mesianismo político que «ni toma en serio el mesianismo ni puede seriamente ser trasladado a la política» (*op. cit.*, p. 130). R. Tiedemann se deja llevar aquí por conceptos prefabricados de lo que es la política o la teología y realiza a una interpretación errónea de la tensión que constata como re-traducción de uno de los polos en otro. La dialéctica que intenta revitalizar Benjamin entre teología y materialismo histórico es una dialéctica que pasa a través de los extremos y no disuelve a un polo en el otro por medio de una 're-traducción'. Dicha dialéctica no se resuelve en el ámbito de la especulación, sino que sólo puede ser concebida dentro de la constelación histórico-política concreta desde la que cristaliza. (Cfr. O. John: «Fortschrittskritik und Erinnerung...», *op. cit.*, p. 135s.). La contradicción y el quebrantamiento inherentes a la relación ha sido resaltado por I. Wohlfarth en su interpretación del «carácter destructivo», en el que salvación y lucha de clases, mesianismo y revolución anarco-comunista están indisolublemente entrelazados. Las imágenes conceptuales en las que se articula la dialéctica entre teología y materialismo histórico no buscan una armonización de ambos, sino *trastocar* su puntos de referencia (cfr. I. Wohlfarth: «Der "Destruktive Charakter". Benjamin

una relación muy compleja y delicada con el movimiento obrero y sus organizaciones. Su misión es reconocer las posibilidades revolucionarias propias de cada momento histórico, posibilidades que, en cuanto mesiánicas, sólo pueden ser percibidas en las imágenes dialécticas en constelación con el pasado. El sueño colectivo que sirve de depósito para esas imágenes necesita de interpretación histórica: aquí es donde se inserta la tarea del historiador materialista. Pero la manera como su interpretación puede contribuir a la experiencia histórica en el momento del vuelco repentino del 'despertar' no queda aclarado.

Adorno —para el que una aplicación político-revolucionaria del desciframiento de las imágenes dialécticas carece de probabilidad histórica—⁸⁹ intenta fijar el valor de dichas imágenes más bien como codificaciones de la negatividad, de la sociedad capitalista y burguesa vista como infierno (Kafka). En la figura del rebelde anarquista, una de las creaciones dramáticas de R. Wagner, Adorno ve la transfiguración engañosa de las contradicciones burguesas. La transformación del revolucionario en un rebelde no es para él un indicio de la convergencia entre el artista burgués en cuanto *outsider* y el conspirador profesional perdido para el proletariado organizado, sino la transfiguración engañosa del fracaso de la revolución burguesa, que ha dado un vuelco en resignación y autodestrucción. Lo que se manifiesta en la traición de Wagner a la revolución no es, sin embargo, una posibilidad desperdiciada, sino «un aspecto de la revolución burguesa

zwischen den Fronten», en: B. Lindner (ed.): *Walter Benjamin im Kontext*. Königstein/Ts. 21985, p.65-99, espec. P, 78ss). Ese trastocamiento a la vista del peligro histórico sigue siendo un reto tanto para la teología como para una política de izquierdas. En los trabajos previos para las así denominadas "Tesis sobre el concepto de historia" podemos encontrar un texto que reproduce la intención de Benjamin de modo inmejorable y que se resiste a cualquier intento de reducción en uno u otro sentido: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y esto en interés mismo de la política revolucionaria del proletariado.» (W. Benjamin: *BGS I*, p. 1232). La sociedad sin clases sólo recibirá una oportunidad como interrupción revolucionaria del continuo histórico (del progreso): esto es una consecuencia profana del mesianismo.

⁸⁹ En su lección inaugural de 1931 la conexión entre interpretación y praxis todavía presenta importantes semejanzas con el 'carácter destructivo' de Benjamin, pues las imágenes históricas no son construcciones teóricas de lo real producidas para dar nuevas respuestas tanto a las viejas como a las nuevas cuestiones de la filosofía. Esas imágenes empujan más bien a realizar una interpretación que está referida necesariamente a la "superación" de la realidad dada: «Sólo en la destrucción de la pregunta se acredita la autenticidad de la interpretación filosófica y el puro pensamiento es incapaz de realizarla desde sí mismo: por esa razón exige necesariamente la intervención de la praxis» (Th.W. Adorno: «Die Aktualität der Philosophie», en: *AGS I*, p. 338s.). Esta ya de por sí débil referencia de su programa filosófico a la praxis va perdiéndose progresivamente, lo que tiene que ver seguramente con la valoración de la situación política que va haciendo Adorno. Si hacia 1934/35 todavía abrigaba esperanzas en una revolución proletaria en Alemania, el 15 de Noviembre de 1937, en una carta a Horkheimer, Adorno habla de un «universo de total obnubilación [Verblendungszusammenhang], del que ya no hay salida alguna» (cit. según G. Schmid Noerr: «Flaschenpost. Die Emigration Max Horkheimers und seines Kreises im Spiegel seines Briefwechsels», en: I. Srubar (ed.): *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*. Fráncfort d.M. 1988, p. 260). Cada vez se le va imponiendo con más fuerza la convicción de que «las formas del horror político, desde el punto de vista social, no son más que una formalidad que confirma lo que ya ha sucedido. Por ello la sensación de inexorabilidad» (Carta a Horkheimer del 29 de Julio de 1940, cit. según *op. cit.*, p. 261). Adorno habla conscientemente de una sensación. Nunca excluyó la posibilidad de una salida. Lo que había desaparecido por tiempo indefinido era la base elemental de la acción instintiva del proletariado, en la que Benjamin en 1937 todavía creía. El despertar del sueño de la modernidad había resultado un mal despertar. La interpretación de la realidad y de sus fantasmagorías por medio de la imágenes dialécticas podía exigir una praxis determinada, pero no coincidir con ella.

misma».⁹⁰ La afirmación de la propiedad privada como expresión de la libertad individual degrada a ésta desde el comienzo a una farsa.

El ocaso universal con que acaba *El anillo de los Nibelungos* es la escatología negativa a la que conduce la fantasmagoría burguesa ante su impotencia histórica y su complicidad con el orden establecido y en la que la idea de salvación es privada de su contenido de verdad. Dicha idea degenera en una escenificación megalómana que unifica las fantasías de omnipotencia y la ausencia de contenido real en la estetización de la muerte y en la idea de inmortalidad individual, convirtiendo a estas en una mera pose fascinadora. La correspondencia entre lo antiguo y lo moderno carece para Adorno de dimensión utópica: «Lo nuevo burgués y lo regresivamente prehistórico se identifican en la fantasmagoría [...] La fantasmagoría se constituye al asemejarse la modernidad a lo largamente pretérito bajo la coacción de sus propias ataduras en sus productos más nuevos. Cada paso hacia adelante es para ella un paso en lo proto-pretérito. La sociedad burguesa avanzada necesita de su propio enmascaramiento ilusorio para poder subsistir. No se atreve a mirar lo nuevo a los ojos más que reconociéndolo como lo antiguo.»⁹¹

Por eso más que dejarse obnubilar por la regresión a lo antiguo, hay que leer en las fantasmagorías que tiene su origen en la mercancía, el tema de su ocaso. Lo que cada época sueña en ellas no es la protohistoria como sociedad sin clases, sino a sí misma «como destruida por catástrofes».⁹² La dimensión en las fantasmagorías que las trasciende es mucho más débil de lo que quería ver Benjamin. Y, sin embargo, el universo de total obnubilación no carece absolutamente de salida.⁹³ La fuerza que podría posibilitar una salida no reside en la fortaleza del individuo frente a la obnubilación social, sino que resulta de su debilidad. Aquí reside la oportunidad de quebrar el principio por medio del cual la totalidad social somete todo a su hechizo: el *principium individuationis*.

La descomposición de la sociedad, que Wagner transfigura engañosamente en un ocaso universal, da testimonio del debilitamiento de cada una de sus mónadas, debilitamiento que es más que una renuncia masoquista del yo: encierra la posibilidad de mitigar ese endurecimiento al que ha sido condenado el individuo por la sociedad capitalista burguesa. La mónada no sólo es débil frente a la sociedad total. También es débil para seguir insistiendo en sí misma. «Así es como renuncia a sí misma. Sin embargo, su sacrificio no contribuye simplemente a la victoria de la mala sociedad sobre su protesta, sino que termina horadando el fundamento de la misma mala individuación».⁹⁴

Adorno no explica cómo podría volverse relevante dicha renuncia desde el punto de vista político-revolucionario. Todo parece indicar que ya no creía en una tal relevancia y que una renuncia que no fuera simplemente una rendición del sujeto o incluso su completo sometimiento a la totalidad destructora sólo la veía conservada en el intelectual o en el artista resistente e inflexible, sin por esto querer afirmar que ellos estén más a salvo de la coacción social y de la impotencia frente a ella.

⁹⁰ Th.W. Adorno: *Versuch über Wagner*, en: *Op. cit.*, p. 130.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 90s.

⁹² *ABBr.*, p. 145 [*Sobre WB*, p. 131].

⁹³ Cfr. R. Klain: *Solidarität mit der Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor W. Adornos*. Würzburg 1991, p. 174ss.

⁹⁴ Th.W. Adorno: *Versuch über Wagner*, en: *Op. cit.*, p. 143.

10

Taula (UIB)
núm. 31-32, 1999

RECENSIONS
BIBLIOGRÀFIQUES

GARCÍA GUAL, Carlos: *Sobre el descrédito de la literatura (y otros avisos humanistas)*, Ediciones Península, Barcelona 1999.

Compendia este libro 17 artículos y trabajos publicados por el profesor Carlos García Gual durante la última década. Se ofrece así al lector, como también ocurre con el libro de E. Lledó *Imágenes y palabras*,¹ la oportunidad de conocer de primera mano las cuestiones que le han preocupado estos últimos años. Una compilación como ésta tiene la ventaja de resaltar muchos aspectos que la lectura dispersa de cada uno de los capítulos no permitiría captar con tanta facilidad. Y es que, como sucede también con el libro de E. Lledó, la lectura *de un tirón* de artículos que han sido escritos en el dilatado espacio de 10 años transmite al lector una sensación de coherencia y unidad que difícilmente hubiera podido entrever con una lectura sesgada.

El mismo autor resalta este hecho: "Al releer estos textos me ha parecido que se percibe en muchos de ellos, bajo su evidente diversidad, un enfoque bastante convergente: casi todos, en el fondo, apuntan una crítica sesgada de nuestro presente, e invitan luego al lector a proseguir una reflexión personal, de tono y acento discreto, sobre los condicionamientos y servidumbres del opresivo aquí y ahora, en contraste con otros tiempos, dibujados por la memoria y la fantasía" (p. 22). En efecto, ese tono crítico, teñido de un moderado desencanto, confiere al libro un interés añadido porque, lejos de ser el resultado de una decepción pasajera, es la consecuencia natural de su madurez y experiencia docente e intelectual. Esto le permite hacer en el prólogo una serie de confesiones personales que, a modo de declaración de principios, preparan mucho de lo que va a venir después: "en las cuestiones de educación y enseñanza, no me hago ninguna ilusión"; "Debemos ser irónicos" (p. 24).

Carlos García Gual, en efecto, no se hace ilusiones y es, en muchas ocasiones, irónico. Sabe muy bien que la degradación en todos los niveles de la educación ha alcanzado cotas catastróficas. Sabe muy bien cuáles son las causas y quiénes son los causantes y conoce perfectamente las consecuencias que se derivan de todo ello. Sin embargo, y esta actitud le honra, se niega a adoptar la actitud de un agoreo. Carlos García Gual no quiere desempeñar el papel del profeta y evita el recurso fácil de recordar que todo esto ya se veía venir y que él, como una moderna Casandra, ya lo había advertido. Al contrario, García Gual se limita a diagnosticar la enfermedad sugiriendo, incluso, su medicación. Del enfermo depende, en última instancia, la curación. Veamos un ejemplo significativo.

Es un hecho que se lee muy poca literatura, sobre todo la gran Literatura, la clásica. Son muchas las causas que explican esta realidad hasta el punto que la falta de lectura es uno de los síntomas más evidentes de los males que aquejan a la sociedad actual. Veamos algunos de ellos: la clase política que "por un afán pragmático y un tecnologismo exacerbado" fomenta una "orientación antihumanista" (p. 85); los pedagogos y sociólogos, que trabajan dócilmente al servicio de los políticos gubernamentales y que han decretado que las Humanidades "no son benéficas ni modernas" (p. 74); los medios de comunicación de masas que "estimulan la uniformidad en muchos aspectos de manera rotunda e implacable" (p. 84). Al frente de todo ello se encuentra la sociedad de consumo que se mueve bajo el dictado del beneficio inmediato.

Los centros de enseñanza han sido también las víctimas de este proceso

implacable y aniquilador. La Universidad española no es ninguna excepción. A ella le dedica el capítulo que lleva por título “La degradación de la educación universitaria” acompañado de un más que expresivo, y nietzschano, subtítulo: “A contrapelo: una consideración intempestiva”. García Gual, como también E. Lledó, define la Universidad con la crudeza que sólo se puede permitir quien la conoce (y padece) muy bien: “Las universidades españolas mantienen una sólida atonía cultural desde hace mucho, y se renuevan copiando algunas modas y modos americanos y europeos, según la conveniencia, y reformándose por orden ministerial de cuando en cuando, parcheando sus huecos y revocando sus fachadas sin convicción y, desde luego, sin la menor originalidad” (p. 56). El resultado no es otra cosa que una Universidad atenazada en la que “lo que importa es la tecnología, no la conciencia crítica; la preparación profesional para un determinado oficio; la competencia tecnológica, no el talante intelectual” (p. 63). La renuncia, en definitiva al humanismo. La Universidad no debiera haber perdido nunca su vocación crítica, un cierto distanciamiento de las urgencias y de la inmediatez que impone el entorno económico y social. “la Universidad necesita una soltura de miras y una independencia crítica que exige distanciarse de tales urgencias” (p. 64). Las consecuencias respecto a la lectura de los clásicos no pueden ser más desoladoras: “la chapuza intelectual, el gusto por lo improvisado y lo novedoso ha relegado y menospreciado la lectura de los grandes textos y de los autores de mayor significación. La búsqueda del éxito pronto, y la superficialidad retórica de profesores y ambiente, propiciaron un desdén por los clásicos (no sólo los antiguos). En las aulas se ha leído acá siempre poco y mal” (p. 67). García Gual, siguiendo a Allan Bloom, a quien reseña en este capítulo,

propone, para frenar la decadencia universitaria, “el buen uso de los clásicos. Tal sería uno de los principios para refrenar esa degradación de la Universidad (...). Volver a las lecturas en profundidad, con seriedad y apasionamiento, de los grandes libros de Occidente” (pp. 65-66).

Esta vuelta a lo clásico, a la tradición, determina la mayor parte de los ensayos que jalonan el libro. García Gual, ya se ha dicho, no se deja llevar por las lamentaciones. Diagnostica y medica. Y lo hace de una forma activa: leyendo, reseñando, divulgando, polemizando. En este sentido, el título del libro, “El descrédito de la literatura”, que también encabeza uno de ensayos, no puede resultar más contradictorio con el espíritu que impregna el libro, la lectura inteligente y comentada de grandes obras y autores contemporáneos que, de una manera u otra, han contribuido a perpetuar en nuestros días la tradición clásica. El descrédito de la literatura es responsabilidad de quienes la desacreditan. No, evidentemente, de García Gual que no hace otra cosa que acreditarla. Y es ahí donde el libro alcanza las mayores excelencias. Situados de modo estratégico, los cuatro primeros capítulos (“El debate de las humanidades”, “Sobre la degradación de la vida universitaria”, “El eclipse de la literatura” y “Sobre el descrédito de la literatura”) transmiten una sensación de cierto pesimismo. El resto, a modo de contrapeso, indica el camino de la curación que García Gual ya había sugerido: el retorno a los clásicos, el goce de la lectura y su interpretación. Es en ese terreno en el que el autor se mueve de manera magistral. Sus vastos conocimientos sobre el mundo clásico, la tradición, la novela histórica, su dominio de la bibliografía complementaria, están al servicio de aparentes reseñas a otros renombrados autores y obras que adquieren la condición de sugerentes ensayos. De nuevo, García Gual reconoce abiertamen-

te de lo que se trata: “El libro o los libros leídos sirven de punto de apoyo para la reflexión” (p. 23). Y eso es lo que hace Carlos García Gual: reflexionar en voz alta al hilo de los temas que le proponen los libros comentados. Reflexiones sobre el papel de la mujer en la Grecia antigua, con la aportación de sugerentes y sutiles observaciones a partir de la lectura del libro “Casandra” de Christa Wolf o la figura de la desdichada Hipatia; reflexiones sobre lo que representó y cómo se formó el concepto de “bárbaro” en Grecia; reflexiones sobre la mitología, propaganda imperial, la novela histórica, sobre lo que hay que entender por un autor “clasico”, o sobre la historia y confección de un canon (con una poco disimulada irritación hacia H. Bloom y su libro *El canon occidental: La escuela y los libros de todas las épocas*, por haber ignorado a todos los autores antiguos, marginación que denota, para García Gual, el “síntoma de los tiempos” (p. 204). No menos sugerentes son los capítulos dedicados a Ciorán y Borges. Hacia Ciorán, ese “Diógenes en París”), manifiesta García Gual un tono de contenida admiración valorando, ante todo, su libertad crítica y su talento literario.

El trabajo sobre Borges es, asimismo, ejemplar. Rastrea y comenta la recepción de los clásicos griegos y romanos en la

obra del genial argentino estimulando su lectura y relectura. Es un acierto que el libro finalice precisamente con el ensayo dedicado a Borges. Así, lo que parecía un lamento acaba convirtiéndose en una fiesta. García Gual nos descubre un Borges nostálgico del mundo clásico, de Ulises, del Laberinto, de Homero, de Virgilio, de la lengua latina que deploró no dominar. Borges, que opinaba que la desaparición del Latín y el griego está hecha para “matar las humanidades” y que afirmaba solemne “somos griegos” (pp. 270-271 n. 1). García Gual cierra el círculo sugiriendo que la gran literatura, desde la más antigua a la más reciente, es, esencialmente, heredera de la griega y romana. Todo un aviso para humanistas y un estímulo para aquellos que siguen negándose a aceptar que nos adentramos en un mundo de una insoportable y tecnicizada banalidad.

De este modo, Carlos García Gual concluye el libro poniendo en su lugar, acreditándola, la Literatura, la gran Literatura de todos los tiempos.

Francesc Casadesús

¹ Vid. el artículo “Vivir es interpretar. Aprender dialogando con el profesor E. Lledó” publicado en este mismo número.

HADOT, Pierre: *¿Qué es la filosofía antigua?*, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1998 (338 pp.), traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard.

Este libro, traducción del titulado *qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995), ofrece al lector un sugerente recorrido por la historia de la filosofía antigua. Su mayor mérito se debe al hecho de

que su autor, el renombrado estudioso del pensamiento clásico Pierre Hadot, realiza, desde la atalaya de su conocimiento, un repaso de los momentos estelares de la filosofía antigua sin recurrir a la erudi-

ción farragosa o a un pesado estilo profesoral y académico. Todo lo contrario. Pierre Hadot, desde 1991 profesor honorario en el Colegio de Francia, plantea con una prosa amena, y a modo de ensayo, un análisis de conjunto de la filosofía antigua. Para ello, establece una tesis que le va a servir de hilo conductor a lo largo de todos los capítulos: que no se puede separar la actividad filosófica del tipo de vida que se exige para llevarla a cabo. Dicho de otro modo, cada escuela filosófica de la antigüedad exigía una adhesión al tipo de vida propugnado por ella. Esto implica, necesariamente, que quien se adentraba en una de esas escuelas optaba también por un cambio existencial al adaptar su vida a las exigencias del sistema filosófico elegido. Hadot justifica este hecho como algo connatural a la filosofía: “La filosofía es amor a y búsqueda de la sabiduría, y ésta es precisamente cierto modo de vida” (pp. 116-117). Ello es consecuencia directa de un punto común, del que participan todas las escuelas y corrientes filosóficas: “la idea de filosofía, concebida como cierto discurso vinculado con un modo de vida y como un modo de vida vinculado con cierto discurso” (p. 36).

No obstante, Hadot da una vuelta más a la tuerca de su razonamiento al matizar que es la opción vital la que determina el pensamiento filosófico por lo que no hay que situar la elección del modo de vida “al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino, por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma” (p. 13). Esta opción existencial es la que determina la doctrina y su modo de enseñanza y transmisión.

Hadot se muestra convencido de que el desconocimiento de esta realidad ha

generado una visión distorsionada de lo que fue realmente el pensamiento antiguo. Presentada la filosofía antigua en las universidades como una sucesión de sistemas más o menos abstractos y teóricos, se oculta su característica más importante: que el discurso filosófico es el resultado de la opción existencial elegida y no al revés, como tantas veces se ha querido presentar en ambientes académicos. En este punto P. Hadot realiza una dura crítica contra el estamento universitario que coincide plenamente con lo que también piensa E. Lledó.² Para Hadot, existe una “oposición radical” entre la escuela filosófica antigua “que se dirige a cada individuo para transformarlo en la totalidad de su personalidad, y la universidad, cuya misión es otorgar diplomas” (p. 281). Como E. Lledó, P. Hadot también cree que a esta penosa situación se ha llegado porque “la elección de los profesores, de las materias, de los exámenes, siempre está sometida a criterios “objetivos”, políticos o financieros, por desgracia muy a menudo ajenos a la filosofía” (p. 282).

Con todos estos presupuestos, la lectura del libro se convierte ella misma en una experiencia vital. El lector que participa de esta sugerente tesis asiste a su demostración de modo que acaba captando el mensaje profundo que ésta finalmente implica: nunca en ninguna otra época de la historia del pensamiento filosofía y vida estuvieron tan unidas e implicadas como en la antigüedad. La filosofía en sus orígenes fue mucho más que un simple juego de intelectuales. Buscó transformar de raíz, por la vía del conocimiento, la vida de los hombres con la intención de mejorar su condición humana. Para demostrarlo, Hadot realiza un exhaustivo repaso a todas las corrientes filosóficas, incluyendo las escuelas filosóficas de época imperial, el neoplatonismo y los orígenes del cristianismo. Por poner tan sólo un ejemplo de lo que se

propone Hadot, resulta particularmente sugerente el capítulo dedicado al cristianismo, definido como filosofía revelada, y en el que se defiende que, para los primeros Padres de la Iglesia, la filosofía cristiana consistía en vivir “conforme al Lógos” (p. 261) y se identifica, siguiendo a Agustín, el cristianismo con el platonismo. Desde esta perspectiva agustiniana, el cristianismo sería algo así como un “platonismo popularizado”: “el cristianismo tiene el mismo contenido que el platonismo: de lo que se trata es de apartarse del mundo sensible para poder contemplar a Dios y la realidad espiritual, pero sólo el cristianismo logró que las masas populares adoptaran ese tipo de vida” (p. 272).

Pero Hadot, y esta es la mayor virtud del libro, no detiene su análisis en la filosofía antigua. Recuperando una idea de sabor “hegeliano”, que ha estado en desuso, e incluso desprestigiada durante los últimos decenios, el profesor francés, entiende la palabra “filosofía” en su sentido etimológico, “amor a la sabiduría”, y la conecta con todo el devenir posterior de la historia de la filosofía, desde sus orígenes a los tiempos modernos, pasando por la Edad Media. Éste es otro de los objetivos metodológicos que articulan el libro que exigen un esfuerzo suplementario a su autor: “recobrar el fenómeno en su origen tomando conciencia del hecho de que la filosofía es un fenómeno histórico que se inició en el tiempo y evolucionó hasta nuestros días” (p. 12). Hadot es consciente de lo que significa tal afirmación: la filosofía antigua deja de ser un saber fosilizado para adquirir un vitalismo que se actualiza en cada momento del pensamiento filosófico posterior. De esta manera, sutilmente, quedan entrelazadas las dos tesis fundamentales que vertebran el libro: que la filosofía presupone la vida, un modo de vida, y que esta exigen-

cia se ha venido manteniendo a lo largo de la tradición.

La tercera y última parte del libro, dedicada a defender esta tesis, alcanza momentos de gran brillantez expositiva. En síntesis, Hadot se esfuerza, haciendo un breve repaso a la historia de la filosofía, en demostrar que la filosofía antigua, al menos en lo que respecta a la actitud vital de lo que en la antigüedad significaba filosofía y ser filósofo, continúa presente en los pensadores de todos los tiempos y corrientes filosóficas. Para ello recurre a tres nombres emblemáticos de la historia del pensamiento, Montaigne, Descartes y Kant. Basten, de nuevo a modo de ejemplo, algunas afirmaciones para mostrar lo que pretende Hadot.

El Renacimiento supone, es evidente, un sólido apoyo a su teoría. Una época que renueva las concepciones epicúreas, estoicas, platónicas, escépticas o aristotélicas y que encuentra en Montaigne el modelo de filósofo que “intenta llevar a la práctica los diferentes modelos de vida propuestos por la filosofía antigua: “Mi oficio y mi arte es vivir” (p. 285). Asimismo, refiriéndose a Descartes y Kant, Hadot sostiene que “no siempre se aprecia con exactitud hasta qué punto la concepción antigua de la filosofía está siempre presente en Descartes” (p. 287) y que el discurso teórico de Kant “conduce a la elección de cierto modo de vida, inspirado, en el fondo, por el modelo del sabio” griego (p. 292).

Hadot, además, menciona una larga lista de autores, entre ellos Rousseau, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Bergson, Wittgenstein o Merleau-Ponty. En todos ellos Hadot ve argumentos en los que aplicar su tesis, porque “todos, de una u otra manera, influidos por el modelo de la filosofía antigua, concibieron la filosofía como

una actividad concreta y práctica y como una transformación del modo de vivir o de percibir el mundo” (p. 293).

En definitiva, el libro de Hadot es un ensayo de lectura amena y fluida que aporta aire fresco a quienes siguen considerando esencial el conocimiento de la

filosofía antigua para la comprensión del pensamiento filosófico posterior.

Francesc Casadesús

¹ Vid. el artículo “Vivir es interpretar. Aprender dialogando con el profesor E. Lledó” publicado en este mismo número.

CANTO-SPERBER, Monique (dir.); BARNES, Jonathan; BRISSON, Luc; BRUNSCHWIG, Jacques; VLASTOS, Gregory (cols.): *Philosophie Grecque*, ed. Presses Universitaires de France, París 1997 (pp. 885).

Esta nueva historia de la Filosofía Griega viene a demostrar el vigor con que de nuevo se está estudiando el pensamiento griego. Equipos de trabajo en diversos países, muy especialmente en Francia e Italia, y confiemos que muy pronto en España, están estudiando y revisando a fondo muchos aspectos de la filosofía antigua. Se imponen, afortunadamente, los criterios científicos, respetuosos con los análisis filológicos de las fuentes, al tiempo que se incorporan nuevos documentos papirológicos descubiertos estos últimos años. Son cada vez más frecuentes las reuniones y congresos de especialistas, los artículos y libros que buscan resituar la filosofía griega con la pretensión de devolverle el protagonismo que le corresponde en el desarrollo de la historia del pensamiento occidental.

Esta *Philosophie Grecque* es una buena prueba de cuanto decimos. Con voluntad exhaustiva se analiza la filosofía griega, capítulo por capítulo, desde los primeros pensadores milesios hasta el mundo bizantino. Aparte de los citados, merecen capítulos propios Sócrates y los Socráticos, Platón, Aristóteles, la filosofía de época helenística, las tradiciones platónicas y aristotélicas, el cristianismo y su relación con la filosofía griega. Al

final se incorpora un útil anexo, con el sugerente título de “ce qu’il faut savoir avant d’aborder l’étude de la pensée antique”, a cargo de M. Canto y L. Brisson que, por su interés, merecerá un comentario más detenido.

El prestigioso estudioso francés Luc Brisson firma una parte importante de los apartados. Corren a su cargo los capítulos dedicados a los sofistas, los socráticos, el neoplatonismo, del cual es un gran conocedor, el cristianismo y el mundo bizantino. Asimismo, Gregory Vlastos, una institución en los estudios de filosofía antigua, se hace cargo del capítulo dedicado a Sócrates. Tan prestigiosos especialistas garantizan la calidad del contenido de sus correspondientes capítulos. Hay que agradecer a su mano que Sócrates sea tratado de modo independiente y que se siga la pista a las influencias del denominado “socratismo” en las escuelas megárica, cirenaica y cínica. Algo que, si Sócrates es tratado junto con Platón, queda con frecuencia desfigurado, a pesar de su importancia, en otras historias de la filosofía griega. Los dos grandes nombres de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, son tratados por la directora de la obra Monique Canto-Sperber. Su exposición es bastante tradicional, tanto

en su contenido como en la distribución de los apartados y contrasta un poco con otros capítulos más innovadores. M. Canto, sabedora de que tenía que vérselas con la médula espinal de la obra, se decanta por lo más seguro: ofrecer una lograda panorámica del pensamiento platónico y aristotélico. Antes que el lucimiento personal, M. Canto busca proporcionar una visión general de la filosofía de los dos pensadores que, por su claridad, resultará de gran utilidad para quienes deseen iniciarse en ellos.

Visto el conjunto de la obra, quizá queden algo descompensados los filósofos presocráticos que bien podrían haber merecido un tratamiento más extenso. Está claro, sin embargo, que el deseo de ofrecer una historia de la filosofía griega sin fisuras ni lagunas obliga a su autor, Jonathan Barnes, a realizar un rápido repaso, en algún caso casi nominal, de los primeros pensadores. La competencia de este reconocido especialista asegura la corrección de los planteamientos sobre los “pensadores preplatónicos”, revestidos en algún caso de cierta originalidad.

De lo dicho se intuye que la idea que ha prevalecido en la confección de esta historia de la filosofía ha sido la de confeccionar un instrumento de trabajo eficaz para poder introducirse con rapidez y garantías en los entresijos del pensamiento griego. En la mayoría de los casos, la explicación a cada pensador o corriente filosófica está acompañada por la problemática que éste suscita sin que se interfiera, sino que más bien se complementa, el núcleo expositivo. Los autores tienen claro que, por encima de sus intereses personales, hay que dotar a la obra de una unidad formal y temática. Por ello llegan en sus argumentaciones hasta donde se puede llegar en una obra de estas características en la que no debe perderse de vista nunca al público culto, pero no especializado, al que se dirige. Asimismo, hay

que resaltar el esmero con que se han abordado todos los temas, resultado, sin duda, de la voluntad pedagógica que ha determinado la elaboración del libro, no tan fácil de encontrar en una historia de la filosofía.

Es, en efecto, en el aspecto didáctico en el que este libro destaca por méritos propios. Los autores han cuidado la presentación formal hasta el detalle. Numerosos subcapítulos facilitan la comprensión de los temas. La bibliografía que se ofrece al final de cada uno de los apartados es muy completa y ofrece al lector la posibilidad de conocer las ediciones, traducciones, concordancias, obras generales de consulta, tradición manuscrita, estudios generales sobre el autor, congresos monográficos, compilaciones y extensos listados de artículos y libros sobre los autores tratados. Toda la información está clasificada por temas y subtemas.

Pero es el anexo final el que pone de manifiesto que estamos ante un instrumento de gran utilidad didáctica. Capítulo que hay que considerar modélico y del que han carecido, hasta ahora, las historias de la filosofía griega convencionales. Con el título, ya mencionado, de “¿Qué conviene saber antes de abordar el estudio del pensamiento antiguo?” se explica al lector la problemática que rodea la transmisión de los textos de la filosofía griega. Así, el estado fragmentario en que se encuentra buena parte de la filosofía griega, la dificultad de la lectura de un papiro o el estado y fiabilidad de las fuentes; son expuestos con gran amenidad y con el aporte de numerosos ejemplos y material fotográfico suplementario. Son también muy provechosas las explicaciones acerca de las dificultades que rodean el establecimiento de un texto y en qué consiste y cómo hay que leer, con ejemplos incluidos, un aparato crítico.

Todo ello contribuye a sensibilizar al lector en una cuestión que no puede ser

ignorada si se quiere alcanzar una correcta comprensión de la filosofía griega: que los textos que nos han llegado son el resultado de redacciones y transmisiones muy complejas y, en muchos casos, azarosas. Quien aspire a ser un buen conocedor de la filosofía griega debe tener siempre muy presente que no existen textos filosóficos griegos uniformes. Además, este último apartado contiene, al margen de una extensa bibliografía que incluye los léxicos, diccionarios, enciclopedias e historias de la Filosofía antigua más importantes, un utilísimo apartado dedicado a los instrumentos contemporáneos de investigación como las principales revistas, sumarios, índices, bibliotecas especializadas y centros e institutos de investigación de la antigüedad clásica.

Un subapartado dedicado a los modernos medios informáticos ofrece una más que completa relación de páginas y servidores sobre mundo clásico disponibles en Internet. Todo ello coronado con la inclusión, a modo de apéndice, de mapas, planos, dibujos y un completísimo cuadro cronológico.

Esta filosofía griega es un buen libro de consulta. Una obra que, sin renunciar nunca a las exigencias formales del mundo académico, mantiene un loable nivel divulgativo, accesible tanto para quien desee iniciarse como para quien quiera profundizar aún más en cualquiera de las facetas del pensamiento griego.

Francesc Casadesús

BLASCO, Josep Lluís, i Grimaltos, Tobies, *Teoria del coneixement* Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1997.

Els debats públics sobre la excepció cultural i l'accés als seus "productes" (allò en que esdevenen les obres en l'era poscapitalista) en les llengües minoritàries semblen oblidar-se sistemàticament de la filosofia. No és el meu propòsit esbrinar-ne les causes, més que res per no augmentar el sentiment de marginalitat entre la comunitat filosòfica. En qualsevol cas és significativa l'excepció que suposa l'aparició d'un llibre com aquest, un manual de Teoria del Coneixement, en català, gràcies al programa de normalització lingüística de la Universitat de València. Sobretot perquè el professor Blasco és una figura rellevant tant en la recuperació del català a la Universitat de València, com en la renovació de la teoria del coneixement en els difícils anys del franquisme, en que tot lo que no fos

escolàstica era sospitós. Que sigui un manual no és una sorpresa, certament, donat que fins i tot en castellà els llibres de filosofia han d'adoptar aquest registre per ser publicats (o bé dirigir-se al gran públic, lo qual ha suposat que les monografies estiguin en vies d'extinció). Lo ideal, en tot cas, seria que aquestes iniciatives abastassin tota la comunitat lingüística coordinadament.

La teoria del coneixement és, sens dubte, una disciplina filosòfica amb un gran passat. Plantejar-se lo que sigui saber, quins tipus n'hi ha i com s'aconsegueixen, ho han fet els filòsofs des del principi. N'hi ha, però, actualment, que han decretat la seva mort, el final d'aquesta reflexió. En una època post-metafísica, es diu, les preguntes pel coneixement, per la certesa, pel mètode, per la

fonamentació, estan fora de lloc. Certament no és la primera vegada, ni possiblement serà la darrera, que es decreta el final de la filosofia, o d'una de les seves parts. Paradoxalment, però, aquesta "alèrgia" posmoderna a la epistemologia es dona justament quan estem situats en la "societat del coneixement" i per tant, més necessari i urgent és tenir clar què és coneixement i què no ho és, quan estem justificats a creure alguna cosa i quan no, i de què depèn que ho estem o que no, per poder triar el gra de la palla, per comptar amb alguna guia per processar l'avalanxa de missatges i informacions que ens arriben, i que —via tecnologia— aspiren a transformar les nostra societat i les nostres formes de vida. Algú ha dit, per exemple, que avui en dia les audiències mediàtiques es caracteritzen per creure-s'ho tot, però per no creure en ningú. Tot un fenomen per reflexionar... Que la Teoria del Coneixement hagi deixat de ser la clau de volta de l'edifici filosòfic, tal como ho era des de Descartes, possiblement es degui més a la desaparició dels edificis filosòfics, dels sistemes, que a la manca de rellevància de la disciplina que ens ocupa.

El marc teòric en que es situa aquest tractat, però, és purament filosòfic i abstracte. Centrat en la Teoria del Coneixement tal com s'ha entès al llarg d'aquest segle en l'àmbit anglosaxó (encara que molts dels noms protagonistes fossin d'origen alemany o austríac), es situa, per tant, en la tradició moderna que considera el coneixement primordialment com una conquesta cognitiva individual, i no tant des d'una perspectiva que tenguin en compte la seva dimensió social i els seus mecanismes institucionals. Aquesta darrera perspectiva amplia, més que es contraposa a, la perspectiva moderna, donant cabuda a la reflexió, per exemple, sobre la importància de la publicitat del coneixement, sobre la fiabilitat de la

organització social que sosté la seva producció, difusió i aplicació, sobre els interessos que la impulsen, la justificació de la confiança en el testimoni aliens, etc. Aquesta dimensió social del coneixement es troba a faltar, sobretot, en el tractament de l'escepticisme, caracteritzat al marge de la seua dimensió pràctica i social. Tot i amb això, el llibre il·lustra amplament el dinamisme i la intensa reflexió que ha tingut lloc en aquest segle sobre el coneixement, i que segueix amb vitalitat.

I ho fa combinant una doble estructura expositiva, històrica i sistemàtica alhora. Integra els plantejaments clàssics de forma natural en el context contemporani, que presenta sistemàticament. Això és especialment clar en la primera part, dedicada al mètode, on es presenta el naturalisme, el transcendentalisme i l'anàlisi a partir de la seva configuració moderna (empirisme, Kant, racionalisme, més o manco), però com opcions vigents. Els protagonistes principals són els grans noms de la teoria del coneixement d'aquest segle: Wittgenstein i Quine, sobretot, i també Russell, Carnap, Sellars. Però el llibre ens presenta les discussions actuals a que ha arribat la teoria del coneixement, especialment pel que fa a la natura de la justificació i la concepció de la veritat, i les concepcions sobre la percepció i la inducció. L'avantatge del seu enfoc és que aquests desenvolupaments recents, sovint molt tècnics, s'entenen millor en ser situats en el context de la problemàtica tradicional. Hi ha també capítols sobre la definició del coneixement i sobre el problema de la inducció, i tota una part sobre la relació entre coneixement i significat.

L'única absència notable que se m'ocorre és presenta a un doble nivell. Per una part, mancaria un capítol sobre els tipus de coneixements. Si en lloc d'ubicar-se en la tradició moderna els autors s'havessin inspirat en les arrels gregues

de la teoria del coneixement s'haurien trobat amb la distinció entre *theoria* i *techné*, com a formes de coneixement. Al nostre segle, Ryle l'ha reintroduïda amb els termes "saber que" i "saber com". El llibre però, ignora aquest darrer parell conceptual. Per altra part, també es prescindeix del coneixement apriori (de la matemàtica i la lògica, però també de la pròpia filosofia, segons la pròpia línia metodològica adoptada). Això em sembla desafortunat, especialment perquè em sembla que ofereix una oportunitat privilegiada de mostrar la rellevància del mètode trascendental, l'explicació del qual en la versió kantiana constitueix, en la meua opinió, un dels capítols més brillants del text, i que ha estat recentment renovada per Putnam. Això també hauria permès de parlar dels límits del coneixement.

Lo que sí que té al seu favor és que l'exposició sistemàtica és obertament argumentativa; no cau en la "galeria d'opinions" de la que Hegel ja se'n reia, sinó que presenta el tema de discussió i les posicions en conflicte a partir de les millors raons a favor i en contra que s'han desenvolupat. El cost, quasibé inevitable, d'aquesta estratègia, com ja li va passar a Hegel, és la tendència a adoptar posicions de síntesi, de compromís, que combinin "lo bo" de les posicions enfrontades. Això és especialment clar, a aquest llibre, en el cas de la percepció, en que sense concedir-li el paper de fonament últim del coneixement com ho fa el fonamentisme, tampoc se la redueix a una part més del sistema de creences, com pretén el coherentisme, sinó que se li atribueix un paper especial dins d'aquest sistema. L'excepció notable d'aquesta actitud sincrètica és el cas del naturalisme, literalment aclaparant amb crítiques. Em sembla, però, que

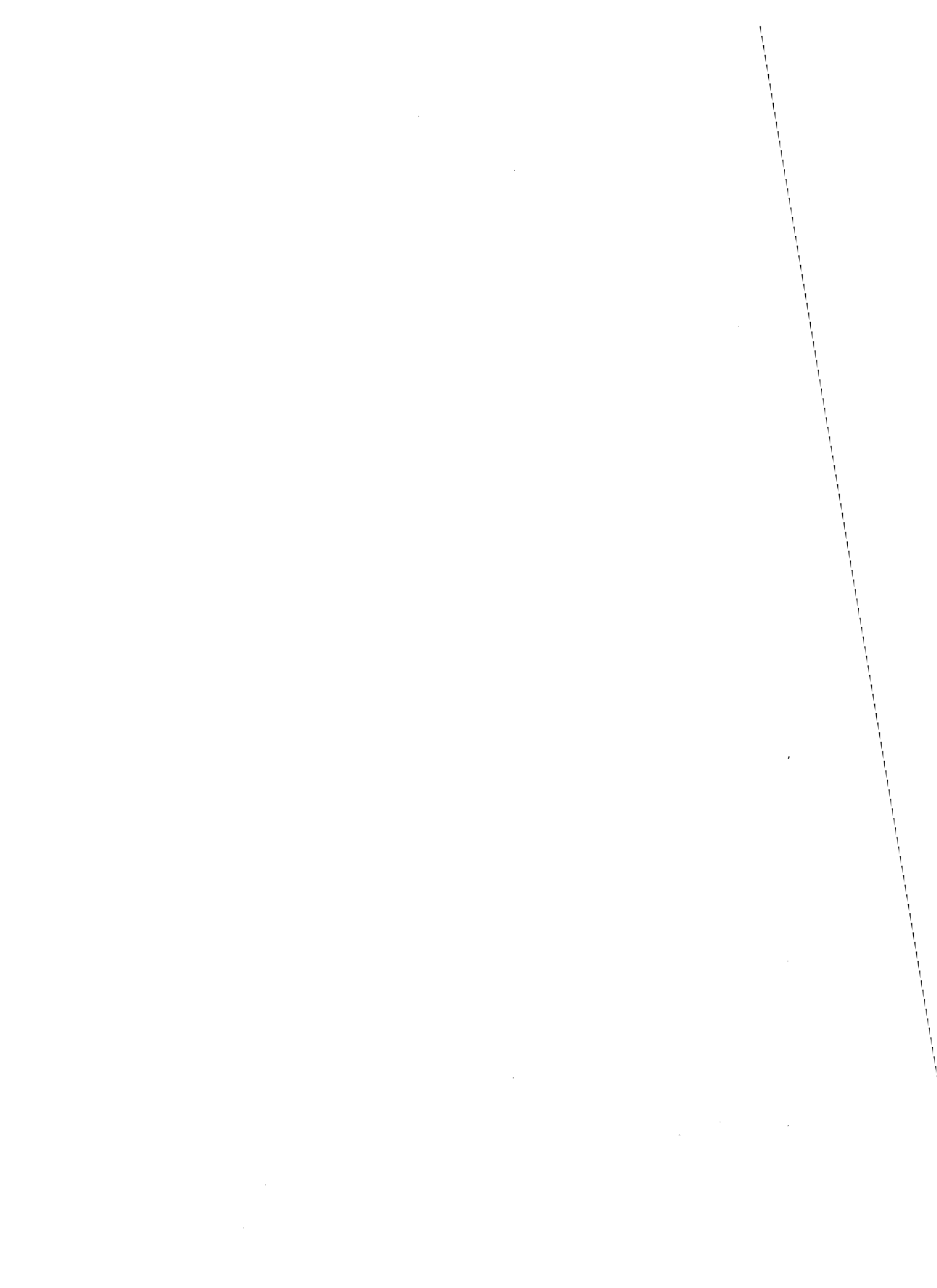
això es deu a que els autors han parat esment només al naturalisme de Quine, sense tenir en compte altres versions del naturalisme metodològic, no reduccionistes, que de fet són les que han impulsat molts dels debats de que després es fa ressó el llibre. En especial, crec que s'hauria de parlar en aquest punt de Goodman i el seu equilibri reflexiu com a intent de donar compte de la normativitat des del naturalisme (i que ha tingut importants repercussions en el camp de la filosofia pràctica de la mà de Rawls).

La meua inclinació per la filosofia recreativa em fa partidari de que aquests manuals introductoris fossin menys seriosos i abstractes. En Wittgenstein va plantejar en una ocasió la possibilitat d'escriure un llibre de filosofia que consistís només en acudits i berbes (cosa que un esperit tan transcendent com el seu l'incapitava totalment per dur a terme, clar). Sense arribar a aquest punt, ni a reescriure "El món de Sofia" ni res de semblant, crec que seria més efectiu per aquest tipus d'obra un estil menys abstracte. Igualment, un afegitó útil per properes edicions podria ser una guia de lectura comentada al final de cada capítol. Finalment, recomanaria que les cites als treballs clàssics fessin referència a la data de publicació original, no a la de l'edició amb que s'ha treballat, per evitar que algun lector despistat deduesqui de veure la cita "Descartes (1996)" que Descartes encara publica. En conjunt, en qualsevol cas, es tracta d'una eina molt benvinguda per a l'accés al pensament contemporani.

Antoni Gomila

Dep. Historia y Filosofía de la Ciencia
Univ. La Laguna







Universitat de les Illes Balears