

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

40

2017



Revista
LAGUNA

Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARIA

Chaxiraxi María Escuela Cruz

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED) y J. Francisco Álvarez (UNED)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

☎ +34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1.263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
40

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2017

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. —N.º 1 (1992). —La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992—.

Semestral. Hasta N.º 7: anual.

ISSN: 1132-8177.

1. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

1(05)

JOURNAL INDEXED IN:

Philosopher's Index.

Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.

CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).

LATINDEX

LAGUNA. Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

LAGUNA. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñas de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del *e-mail* rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñas de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseña.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

Laguna

Revista de Filosofía

e-mail: servicio.publicaciones@ull.edu.es

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Campus Central. 38071. Tenerife. España.

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

- Post Festum (1962) / Post Festum (1962). (Traducción de Rayco Herrera)
Günther Anders..... 9
- Incorpóreo e inmaterial en Aristóteles / Incorporeal and inmaterial in Aristotle
Alberto Relancio Menéndez..... 27
- Heidegger limita con Aristóteles. Sobre la noción de espacio / Heidegger
borders Aristotle. About the notion of space
Rafael Moreno Gutiérrez..... 41
- Gnoseología cartesiana / Cartesian gnoseology
Daniel Moreno Moreno..... 51
- Los gérmenes del Capitalismo Mundial Integrado de Félix Guattari:
Nietzsche y el nihilismo ruso / The germs of Integrated World Capitalism
of Félix Guattari: Nietzsche and the Russian nihilism
Amanda Núñez García..... 69

RESEÑAS / REVIEWS

- Palabras hurtadas al olvido / Stolen Word at Forget
P. OLALLA, *Grecia en el aire. Herencias y desafíos de la antigua democracia
ateniense vistos desde la Atenas actual*, Barcelona, Acantilado, 2014, 192 pp.
Luis Aarón González Hernández..... 83
- Arte y multitud* o la crítica epistolar de un intelectual *anómalo* / *Art and
Multitude*, the Epistolar Criticism of an *Anomalous* Intellectual
NEGRI, A., *Arte y multitud. Nueve cartas, seguidas de Metamorfosis*, Ma-
drid, Trotta, 2016, 108 pp.
Julio Alejandro Carreño Guillén..... 85
- La «vida digna» como principio y valor moral. Hacia una bio-ética como
ética general de la vida / Dignified Life as a Principle and Moral Value.
Towards a Bio-Ethics as a General Ethics of Life
G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, *Bioética: un nuevo paradigma. De ética aplicada a
ética de la vida digna*, Madrid, Tecnos, 2016, 244 pp.
Natividad Garrido Rodríguez..... 87



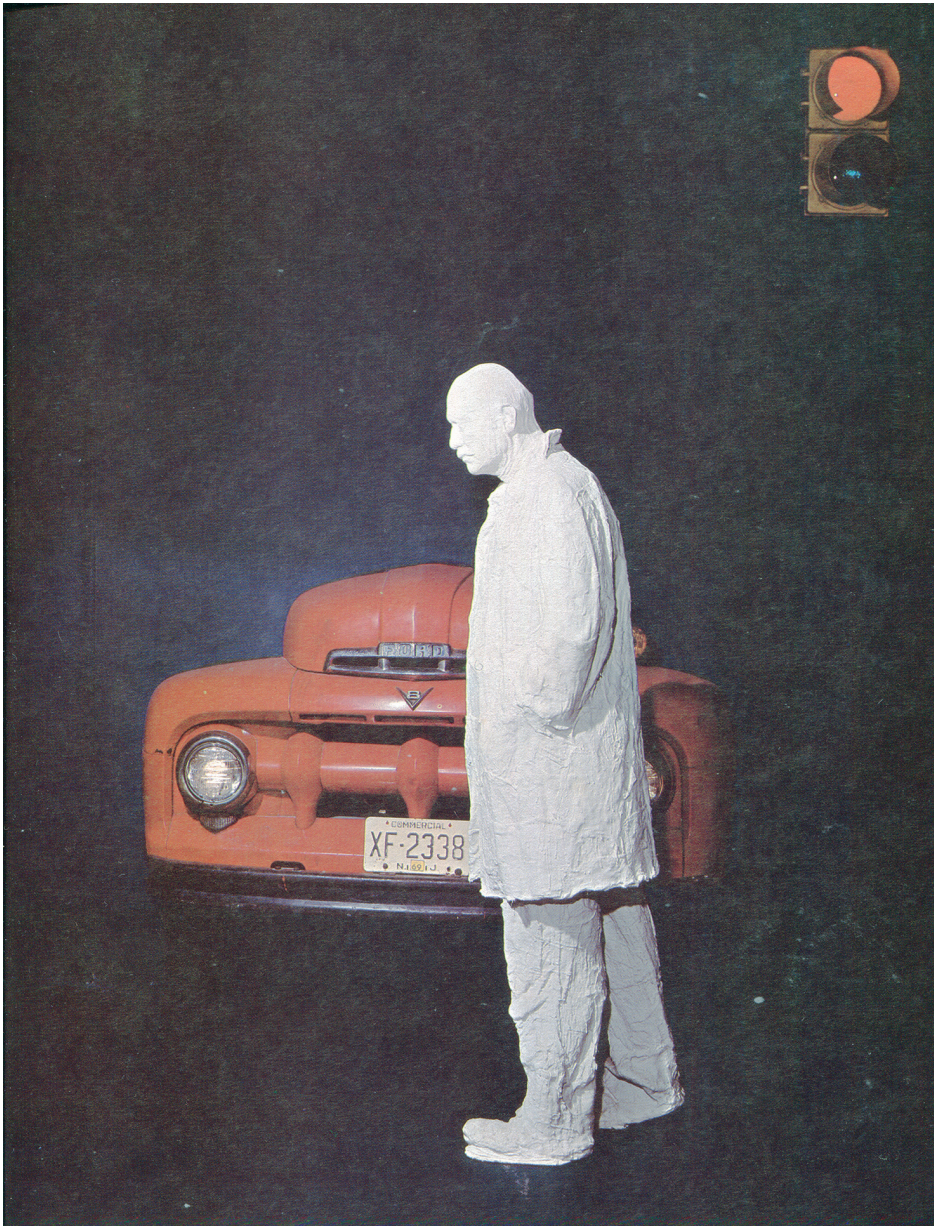
Nietzsche: un breve acercamiento hacia su faceta musical / Nietzsche: a Brief Approach to his Musical Dimension

B. MATAMORO, *Nietzsche y la música*, Madrid, Fórcola, 2015, 158 pp.

Satumino Expósito Reyes.....

90





George Segal, 1972.

POST FESTUM (1962)

Günther Anders

RESUMEN

Günther Anders trata de dar cuenta de las dificultades retrospectivas de aquellos que, como él, sufrieron una fragmentación vital irreversible como consecuencia del exilio.

PALABRAS CLAVE: Anders, vitae, existencia, exilio, lenguaje.

ABSTRACT

Günther Anders tries to shed light on the retrospective difficulties of those that, like himself, suffered from an irreversible vital fragmentation as a consequence of the exile.

KEYWORDS: Anders, vitae, existence, exile, language.

VIDAS EN EL EXILIO. GÜNTHER ANDERS Y EL PERISCOPIO DEL TIEMPO

El texto que traducimos a continuación es una muestra ejemplar del carácter polifacético de Günther Anders (1902-1992). En él se manifiestan la fuerza de sus reflexiones filosóficas y su excelente fusión de un estilo entre poético y periodístico. Enmarcado en un momento en el que los emigrados afortunados por regresar o, simplemente, por seguir con vida trataban de recapitular y ordenar la trágica y reciente época que acababan de sufrir, Anders vislumbra que tratar de poner orden a esos recuerdos de tan trágicas situaciones no es una tarea fácil. Hasta el punto de no poder insertarlos en «una vida». Hasta el punto de constituir una serie de vidas irreconciliables. Las reflexiones de Anders extienden su fuerza desde las circunstancias de la época vivida por los emigrados del régimen nazi hasta el momento presente. Porque, aunque este texto habla de aquellos emigrados como él, que vivieron una época determinada históricamente, es fácil ver su contemporaneidad y las inevitables similitudes con el drama de la crisis europea de los refugiados; o quizá, mejor, de los emigrados. Haciendo gala de un eclecticismo extraordinario, el choque con el mundo vivido por aquellos emigrados acaba por manifestarse en la relación actual con este mediada por la tecnología. Reflexiones que llegan también hasta el lenguaje en la última parte del texto, donde el idioma materno acaba por constituirse en el



verdadero hogar de aquellos que carecen de un mundo al que puedan llamar suyo. Todo esto, salpicado de principio a fin por nombres propios de relevancia histórica y a quienes el propio Anders conoció y trató personalmente, como Brecht o su primo Walter Benjamin.

Rayco Herrera*
Universidad de La Laguna

POST FESTUM¹ VITAE, NO VITA

Tu petición de un currículum de mi *vida*² me pone en una situación embarazosa. Yo no he tenido una *vita*. No que yo recuerde. Los emigrados no pueden. A los perseguidos por la historia del mundo nos han robado «la vida» en singular.

Te escucho objetar que ninguna vida puede ser concebida en singular, nadie tiene una «vita»; no hay ningún currículum que no se divida en fases: entenderíamos por «vida» la unidad de estas fases desintegradas; y el hecho de que la vida se subdivida en fases no es algo que destruya el recuerdo. Esto lo admito. Solo que el paso de una fase a otra sucede, normalmente, ante el trasfondo o el marco de un entorno que, aun cuando cambia, es percibido como constante. Y esta constante del entorno es lo que normalmente asegura la conexión de las fases de la vida.

Es esta precondition para una vida como unidad la que nos es negada al ser empujados de un entorno a otro. Las muescas entre las diferentes fases de nuestra vida son mucho más profundas de lo que serían normalmente; tan profundas que no es posible percibir que estas fases pertenezcan a *una* vida, y este hecho se vuelve también objetivamente cuestionable. En cierto sentido incluso la vida de una mariposa que, tras su comienzo como oruga, hiberna como larva y ahora revolotea, sería *una*; pero no en el mismo sentido que la de un perro.

Ahora bien, que no hayamos tenido una vida no significa, naturalmente, que nuestra vida carezca de sustancia. Si pudiera reunir todos los personajes con los que he ido de un lado a otro, o que me han llevado a hombros hasta este aquí y ahora, apilar todos los «faits divers» que me han ocurrido, por número y cantidad bastarían para una vida rica. Pero de ahí no resulta una «vita». Sino solamente «*vitae*». Solo vida en plural.

* rayco@outlook.com

¹ G. ANDERS, *Post Festum*. Verlag C.H. Beck oHG. München, 1985. Nuestro agradecimiento a la editorial C.H. Beck oHG por permitirnos publicar esta traducción inédita en castellano, del texto publicado inicialmente bajo el título «Der Emigrant» en la revista *Merkur* (1962) 16, número 7, págs. 601-622. Agradecemos también la cordial atención y ayuda prestada por Gerhard Oberschlick, albacea del archivo Günter Anders, sito en la Biblioteca Nacional de Austria, en Viena (*N. del T.*).

² En el original «eine *vita*». Esta palabra latina puede ser usada en alemán como sinónimo de *curriculum vitae* (*N. del T.*).



Digo «solo». Puesto que no es una cuestión de aritmética, más vitae no son necesariamente más que una única vita. Al contrario, a menudo nos parece como si, habiendo sido condenados a la pluralidad, no tuviéramos ninguna vida a nuestras espaldas. O, como mucho, solo el último episodio de una vida. El conjunto, por el contrario, no conseguimos aprehenderlo. Nuestra pérdida de la capacidad de agrupar e interpretar largos periodos de tiempo se parece a la de aquellos incultos musicales que se limitan a aplaudir el final de una sinfonía (a menudo, incluso, los mismos compases que han servido de final para otras sinfonías) que acaban de escuchar. Solo que, en nuestro caso, este estado de atrofia está más justificado, porque lo que tenemos a nuestras espaldas no ha sido un conjunto sinfónico sino una sucesión caótica de fases, o mejor, una suite con muchos movimientos.

Con esto llego al punto donde quería traerte.

Asumir (como tú haces) que una suite es tan fácil de recordar como una sinfonía o, prescindiendo de la metáfora, que nuestra memoria podría o incluso debería funcionar igual de bien independientemente de la vida que hayamos llevado es un prejuicio. La visibilidad de un objeto físico no depende solo de la luz que emana de él y de la agudeza de visión del observador sino, también, de la naturaleza y la estructura del medio que habita. De manera similar, la capacidad de recordar un objeto de la memoria no depende exclusivamente de su luminosidad o de la capacidad para recordar de quien recuerda, sino también de la estructura de la vida en la que se inserta. Para las generaciones anteriores al estallido de la nueva migración de masas, para nuestros abuelos, que vivieron *allí* donde hicieron su (única) vida, el mundo se asemejaba a un *bosque de señales nemotécnicas* que hacían referencia, cada una, a un día o una hora de sus vidas. Apenas *les* era necesario el recuerdo activo de los detalles, todo *les* recordaba esos detalles; se ahorraron la iniciativa y el esfuerzo de la *memoria*, las cosas de su mundo hablaban lo suficiente. Probablemente te parezca extraña la afirmación de que el recuerdo entonces era fundamentalmente diferente al recuerdo hoy. Después de todo, has estudiado con psicólogos que solo conocen *el* tipo de memoria impermeable a la historia, que no tienen noción alguna de que existe, por analogía a la historia de las ideas, también una historia del desarrollo de las capacidades y logros de la psique, algo en lo que la psicología debería trabajar como ciencia histórica. Sea como sea, en comparación con «*Recherches des temps perdus*» que me has recomendado sin saberlo, la «*Recherches du temps perdu*» que llevaban a cabo nuestros padres, a pesar de las dificultades, debe haber sido un juego de niños. Y esto no solo porque nuestros padres solo tenían que recapitular sobre su única vita, o porque su mundo llevase consigo las señales necesarias. Nosotros, por el contrario, tenemos multitud de vitae a nuestras espaldas y, como nuestro mundo de hoy no hace alusión a los que nos preceden, deberíamos intentar evocar estas vitae con nuestras propias fuerzas: si la diferencia entre la tarea de recordar entonces y la de ahora fuera solo una cuestión de singular y plural, todavía podríamos llevarla a cabo. Pero no es este el caso. Que en nuestro caso estemos tratando con varias vidas no es simplemente una cuestión numérica, más bien se sigue del *carácter* especial de la vida que hemos llevado, uno que dificulta o incluso imposibilita el recordar. Lo que quiero decir es que el curso de la vida de quien se ve forzado a pasar por varias vidas difiere de aquellas más corrientes, como el curso del Mosela difiere del Rin: sinuoso, serpenteante, en ocasiones incluso laberíntico.



En cierto sentido esto vale también para ti. Hace poco me contabas lo asombrado que estabas por recordar de manera extraña tus experiencias sobre el periodo de guerra. Esta extrañeza no se explica solo —esta era nuestra explicación entonces— por el hecho de que no *quieras* recordar aquellos años, sino también porque no *puedes* recuperarlos de manera lineal. Aquellos años se ramificaron desde el «tronco» de tu vida hacia direcciones totalmente nuevas que ahora, en cierto sentido, asoman en ángulo. Una analogía: conozco emigrados franceses que después de años de exilio volvieron a la vieja e intacta París (al menos en comparación con otros lugares a los que los emigrados retornaban), donde su tiempo en el exilio (el cual, mientras duró había sido una parte decisiva de sus vidas y una experiencia intensa) se ha apagado, incluso reducido. Y para algunos de aquellos que volvieron, las heridas que dejó el intermezzo en el exilio han curado sin dejar cicatriz, esto significa que el «entretiempo» se ha convertido en un «temps perdu», un periodo que ya ninguna «recherche» puede recuperar.

Pero los que volvieron no son los casos más importantes, al menos no para nosotros los emigrados (porque el número de aquellos que, como yo, volvieron es insignificamente pequeño). Lo que para nosotros importa no es que nuestra vida haya experimentado una interrupción a causa de un intermezzo (irrecuperable), sino que su fragmentación en muchas vidas se ha vuelto irreversible; y esto significa que la segunda vida sale en ángulo de la primera, y la tercera de la segunda, dando lugar cada vez a un «recodo», una *doble*, por lo que mirar atrás se hace —estuve tentado de escribir físicamente— imposible.

«Recodo», «ángulo», «doble»: estos conceptos obviamente nos suenan extraños cuando hablamos del «tiempo»³. Todos hemos aprendido que el tiempo puede —no, más bien, debe— ser considerado como un «río» (unidimensional y rectilíneo); y como lo hemos aprendido así, la idea de que el lecho del tiempo podría parecerse al Mosela antes que al Rin nos parecería desacertada. Puro prejuicio. Porque cuando el recorrido de una vida se interrumpe, ya sea por un Damasco o por una Noche de los cristales rotos, y cuando la vida que continúa se ve obligada a llenarse de un contenido completamente nuevo, un contenido que no guarda relación con el tiempo «ante», entonces este pedazo de tiempo, saturado con el nuevo contenido, no se entiende como una prolongación del tiempo pasado, sino como un giro muy cerrado del camino precedente, cuando no también como un «parto», por así decirlo, del que resulta un nuevo organismo con su propia cabeza y su propia cola.

En otras palabras: como nuestro destino era pasar a toda prisa de cada mundo en el que caíamos a otro, absorbiendo nuevos contenidos hasta saturarnos —un contenido que no guardaba relación con el anterior— estos periodos de tiempo (cada uno relacionado con un mundo diferente) vienen ahora a cruzarse unos con otros.

³ Aunque estos términos se toman prestados del lenguaje espacial, el proceso que subyace, el «cambio de dirección» es algo pre-específico. Esto quiere decir que la posibilidad de cambiar de dirección o ser desviado de la dirección pertenece (ya sea como fuerza o como debilidad) a la vida misma, y solo por esto el proceso puede realizarse tanto en el ámbito espacial como en el temporal.



Cada nuevo recodo hacía invisible lo vivido previamente. Tras llegar a mi siguiente destino, Nueva York, solo podía recordar París de manera deficiente; y desde que vivo en Viena, los talleres por los que había peregrinado en Los Ángeles yacen en la más profunda oscuridad, ya no recuerdo los nombres de aquellos que trabajaban junto a mí, ya no puedo evocar sus rostros. Echar un vistazo tras la esquina del tiempo es menos factible que tras la esquina del espacio: el periscopio del tiempo aún no se ha inventado.

Lo que vale para cada periodo individual de nuestra vida vale también para el conjunto de la vida. Su carácter sinuoso repercute en ella como impedimento efectivo para conocer [*Erkenntnisverbinderung*]; la multitud de pliegues hacen que su curso sea impenetrable.

Un caso límite: cuando volví a ver al septuagenario Señor K. en California, al que había conocido fugazmente en Alemania, tenía tras de sí una odisea que lo había llevado de Berlín a París, de allí a Lisboa, a Shanghái, a Los Ángeles. La situación del hombre era la siguiente: la existencia de las vitae que yacían tras él no le eran, naturalmente, desconocidas, pero no podía recordar sus detalles. Al preguntarle por ellas respondía de manera vaga y brusca, como si le hubiesen preguntado por los detalles de la vida de su padre o de su abuelo. Como se había visto en la obligación de romper una y otra vez, y siempre se las había arreglado para salir adelante, daba por sentado su *palingenesia* —se había metido tanto en su rutina que mostraba cierto aire de invulnerabilidad, como si llevara en el bolsillo una póliza que le garantizara la inmortalidad—. En momentos de sensatez reconocía que esta convicción de inmortalidad era «pura tontería», él mismo añadía que esta convicción no le afectaba lo más mínimo, que no había afectado al desarrollo de su vida, ni a las situaciones en las que se había encontrado. En otras palabras: imaginarse que los renacimientos que tan a menudo tuvieron éxito no lo tendrán eternamente y que, para bien o para mal, podrían terminar algún día, esto le resultaba imposible. Por supuesto, la reacción de K. ante la multitud de sus vitae representa un caso límite casi patológico. Pero son, justamente, los casos límite los que arrojan luz sobre los casos normales. Como también es mi caso.

Hace veinte años vi en Kansas la actuación musical de un payaso, que usaba su tuba como si fuera un telescopio, mirando por la boquilla y apuntando con la campana hacia la luna, entre desconsolado y molesto por no poder ver nada a través del tubo retorcido. Al final, con los hombros encogidos y dirigiéndose al público, les comunicó que debía haber luna nueva. Si yo accediera a tu petición e intentara echar un vistazo a la totalidad de mi vida, el éxito de mi esfuerzo no sería para nada mayor.

LA PRUEBA DE EXISTENCIA PERDIDA

Tenemos una percepción indiscutible de nosotros mismos solo cuando los demás nos toman como existentes. En oposición al *Cogito ergo sum* cartesiano, la prueba de existencia definitiva en la vida real debería ser formulada como *Cogitor ergo sum*: «Soy pensado, luego existo». Digo «debería» porque aquellos que suscriben esta proposición (todo el mundo, en realidad) no llegan nunca a expresarla con



palabras. Y no lo hacen porque la verdad de lo enunciado es demasiado evidente como para una formulación explícita. Como tantas otras, esta verdad debe también su desconocimiento a la universalidad de su reconocimiento.

No se puede decir que se pensara en nosotros en el exilio. Durante un corto periodo de tiempo tuvo validez una variante infernal de esta prueba de existencia, pues de hecho habíamos sido perseguidos. Del «me persiguen» se seguía un «luego soy»; incluso los perseguidores pensaban en nosotros, aunque solo fuera para asegurarse de que de dejáramos de existir. Sea como fuere, incluso este escandaloso mínimo de garantía se perdió con rapidez, y pronto vagamos por donde el azar nos llevaba, entre gente que nos trataba como aire: y así nos *convertimos* en aire. No hay ni uno solo de nosotros que no se detuviese algún día en una esquina cualquiera de una ciudad cualquiera y no tuviese la certeza de que los gritos y los ruidos del mundo sonaban, de repente, como si estuviesen destinados únicamente a los otros; en resumen, que no tuviese la experiencia de que *ya no existía*. Los suicidios de los emigrados tan solo ponían el sello a esta pérdida de existencia. Los ahorcados o los atropellados, que fueron recogidos como basura, ya habían muerto por la ausencia de mundo [*Weltlosigkeit*] y por inanición social, mucho antes de que la sogá o la rueda hicieran su trabajo.

No es ninguna sorpresa que la mayoría de nosotros estuviéramos ávidos de procurarnos, tan rápido como fuera posible, una nueva prueba de existencia sin la que no se podía vivir. Por eso la mayoría de nosotros anhelábamos convertir la orilla a la que el destino nos había arrojado en una segunda patria, dejarnos llevar por este nuevo país, sin importar si este era capaz de hacerse cargo de nosotros o no, sin importar siquiera si tenía intención de hacerlo o no: ser reconocidos, en lugar de contar solo como aguantavelas para la policía de inmigración, *contar* de verdad. En resumen: la mayoría de nosotros estábamos ansiosos por pasar de *emigrantes* a *inmigrantes* tan rápido como fuera posible para, con ello, volver a existir. Sería sencillamente injusto rechazar a aquellos que así anhelaban calificándolos de traidores o aduladores. Solo los dogmáticos podían esperar que la gente corriente estuviese a la altura, de la noche a la mañana, de la abrumadora desgracia a la que habían ido a parar y que, además, lo «superasen»: nadie está hecho para poder vivir como mero «*excedente*». Por lamentable o escandaloso que pueda sonar, la vida de aquellos que son reducidos a realizar meras funciones dentro de un aparato es todavía más fácil de llevar que la vida de quienes tienen que seguir existiendo en la desnuda ausencia de funciones [*Funktionslosigkeit*].

Pero no es de estos anhelantes de quienes quiero hablar, sino del grupo de los «emigrantes profesionales», aquellos que voluntariamente llevaban la carga de «ser excedente» y que hubieran elegido este destino incluso si en el extranjero los hubieran recibido con los brazos abiertos.

No me malinterpretes. A quienes tengo en mente no son solo los «políticos», quienes (a pesar de o a causa de su derrota) estaban arraigados en su *causa*; y que, por su causa y su esperanza eran geográficamente neutrales, y que no estaban obligados a echar nuevas raíces ni hubieran sido capaces de ello.

Tampoco estoy hablando de aquellos que, por su provincianismo y su estrechez filistea, eran incapaces de adaptarse, quienes eran poco flexibles o incapaces de afrontar los desafíos de ser extranjeros. No era tan sencillo como la «problemática socio-psicológica de la emigración» (como chistosamente se llama a nuestra miseria



de entonces en las tesis doctorales de hoy). Al contrario, eran los «*Heilbronner*» (así los llamábamos, no sé por qué juego de palabras), los pequeñoburgueses, los pueblerinos que estaban entre nosotros, que se pegaban sin reservas a todo lo extranjero y que después de cuarenta días se las daban de viejos parisinos o de neoyorquinos nativos, o que entendían por «nosotros» a «nosotros los parisinos» o «nosotros los neoyorquinos» antes que nosotros los berlineses o nosotros los vieneses. En mente tengo, más bien, a un tercer grupo, el de los que mantenían la distancia aun cuando dominaban el idioma —estaban acostumbrados a viajar, abiertos a nuevos horizontes y flexibles— y lo hacían sencillamente porque les parecía humillante permitir, al otro lado, la humillación de ser obligados a correr de un lado para otro, día tras día, pretendiendo ser franceses o americanos. Que muchos de estos ascetas del entorno respondieran politizándose, en mayor o menor medida, al hecho de haber sido víctimas de una catástrofe política y se unieran a uno u otro grupo es algo evidente. Hasta cierto punto esto quiere decir que ya no pendían completamente del aire; si bien no a un país, al menos pertenecían a una comunidad fruto del destino. Pero esto no quiere decir que la obstinación con la que se empeñaban en no seguir siendo emigrantes se debiera únicamente a su politización.

El privilegio de volver a sentirse acogidos y poder incluirse en un nuevo entorno, que a los arribistas les fue negado o, con suerte, otorgado solo tras humillarse durante un largo tiempo, este privilegio no era percibido como tal por los ascetas, quienes lo repudiaron. Por voluntad decidieron seguir llevando una vida de nadie, voluntariamente rechazaron hacer de este nuevo mundo su «entorno», sentirse en él como en casa, identificarse con él, probar su valía en él, ser alguien o disfrutar de autoridad en él.

Entre los cientos de ascetas del entorno con los que me crucé en el exilio, no recuerdo a uno solo que mencionara el exorbitante precio que hubo de pagar por su ascetismo. Aun así, el precio tuvieron que pagarlo casi todos.

¿Qué precio?

LA PUBERTAD PÓSTUMA Y SU JUSTIFICACIÓN

El de la adultez. Porque el ascetismo no te hace adulto. Tampoco la dureza del carácter ni la madurez biológica te hacen adulto. Más bien la adultez es siempre un *estatus social*, un estado al que solo pueden acceder aquellos que pertenecen a un mundo determinado: aquellos que conocen las «maneras» de ese mundo, que disfrutan *en él* de cierta autonomía, que son reconocidos y empleados *por* este como competentes, con experiencia y dignos de confianza, y para quienes *en base* a la autoridad que se les concede, se ha vuelto habitual sentirse responsables de aquellos que les otorgan ese reconocimiento⁴. Lo que vale para la «prueba de existencia» vale

⁴ Probablemente por este motivo la «adultez» como ideal de educación está hoy en declive. Presumiblemente es inseparable del concepto histórico de «autarquía» e «independencia económica». De que el mundo como aparato [*die verapparatisierte Welt*] no precisa de conciencia, decisión y com-



también para la adultez: nos llega de los otros, sin colaboración social no puede prosperar. Quien no está atado a nadie —el extranjero, el aventurero, el anarquista y el santo— está tan excluido de la posibilidad de la adultez como el que es completamente dependiente y permanece atado.

Que esto debía aplicarse forzosamente a nosotros, que teníamos el plan de permanecer como extranjeros, es fácil de ver. Te pido que tampoco malinterprete esto como si simplemente estuviera admitiendo una mala costumbre. Los pros y contras no se resuelven tan fácilmente. No es cierto que la adultez sea, a toda costa, una virtud. Si llamamos «adultos» a aquellos que conocen las debilidades y las condiciones de los seres humanos, que conocen cómo transcurren los «caminos del mundo», y que hacen de este conocimiento el fundamento de sus acciones y de sus no-acciones, esto significa que nunca exigirán lo «imposible» ni de sí mismos ni de los demás; y, al contrario, nada les resultará más extraño que la lealtad a los principios. A sus ojos esto se presenta siempre como tozudez e infantilismo. Que alguna vez alguien aunara las dos, la adultez y la incondicionalidad, es algo que no puedo recordar.

Por supuesto, el hecho de que tuviéramos que pagar el precio de la adultez no quiere decir que con ello hubiéramos ganado la oportunidad de la eterna juventud. Solo unos pocos —los más enérgicos y emprendedores— tuvieron éxito en convertir la necesidad de la situación de renuncia en la virtud de la verdadera juventud. No éramos jóvenes, sino que éramos no-adultos. Mientras que los jóvenes *todavía no* son *adultos*, nosotros *todavía* éramos *no-adultos*, o incluso, en los peores casos de desorientación biográfica, *ya no* éramos *adultos*. Muchos rostros adquirieron al mismo tiempo, y de manera igualmente aterradora, expresiones que eran a la vez seniles y juveniles, dando la impresión de luchar hacia adelante y hacia atrás sin que ninguna tomara la delantera: la expresión «chico grande» sonaba de repente llena de sentido. La parte de la juventud que nos tocaba era la más desagradable. Porque vivíamos en *chambres garnies*⁵ de manera provisional, porque observábamos nuestro día a día como un mero intermezzo, porque hacíamos nuestra vida como si fuera un pasado

petencias genéricas, sino únicamente de una eficacia a conciencia y una adaptación ideal a la tarea, se desprende que no puede necesitar ni desear adultos. Esto no es válido solo del mundo totalitario, sino también del nuestro: del mundo del bienestar [*Wohlfahrtswelt*], del mundo conformista del «terror suave». Los «engranajes adultos» o los «pensionistas adultos» son «hierro de madera». Tal como antes no se le ocurría a nadie elogiar a un soldado por ser «adulto», nadie pensaría hoy en atribuir a un empleado esta cualidad. Sin embargo, esta no-adultez a la que estábamos condenados era de una naturaleza completamente diferente a la que se presenta hoy en día. Porque si permanecemos en la no-adultez no era porque nos hubiéramos insertado por completo como engranajes o beneficiarios sino, al contrario, porque nos oponíamos sobre todo a integrarnos. Hay todavía, a propósito, otro motivo para el desmoronamiento del ideal: la gran velocidad a la que cambia nuestro mundo. Más exactamente: nuestros medios de producción, los modelos de producción y la demanda. Esta rapidez del cambio trae consigo que los jóvenes, que son capaces de estar al día, estén mejor informados y, por tanto, más «experimentados» que los mayores, que entran en pánico a diario por temor a quedarse sin experiencia. El cambio de roles ya está, de lleno, en marcha; que los mayores pueden —incluso deben— aprender de los más jóvenes ya no es una excepción.

⁵ *Habitaciones amuebladas*. En francés en el original (*N. del T.*).



para el mañana, porque vivíamos, en contra de nuestra voluntad, como bohemios a salto de mata, porque nos negábamos a aceptar la realidad que nos rodeaba como a un mundo por derecho propio y a salir adelante en ese mundo. Una vida, vista tanto desde dentro como desde fuera, totalmente *nula*, en un estado que, por su similitud con el estilo de vida de los seres inmaduros, podría ser descrito como «pubertad». Solo que en nuestro caso se trataba de una «pubertad prolongada» o —este es el caso más frecuente— del regreso a una pubertad (ya superada hacía mucho); o, por último (para aquellos que solo consideraban válida la vida anterior, y la actual, por el contrario, como una especie de epílogo borroso), de una «pubertad póstuma».

Por plausible que el concepto de pubertad pueda parecer, demanda la mayor de las precauciones, y solo me permito usarlo cuando añado de inmediato lo que implica esta regresión; y esto es tanto más urgente cuanto que el número de aquellos que han llevado esta vida y que todavía pueden dar pruebas de ella disminuye cada día, y pronto puede perderse la posibilidad de rehabilitación. Por otra parte, la difamación de nuestra vida de aquel entonces se está volviendo más popular año tras año. En realidad, esta rehabilitación no es difícil, porque se basa, sencillamente, en que aparte de la alternativa entre la desagradable asimilación y esta regresión, no había una tercera posibilidad a nuestra disposición. Esto significa que, por lo menos, a la gente que había sido horriblemente humillada y que seguía estando en peligro de humillarse, no les cabía la menor duda de qué *no* debían elegir. En otras palabras, la elección de la pubertad fue el gran desdichado sacrificio que tuvimos que hacer por principio; ver en él una muestra de inmadurez colectiva sería una insensatez. Lo que es seguro es que no pagamos este alto precio en vano. La diferencia entre nosotros y aquellos, que fueron lo suficientemente sensatos de representar el segundo o tercer acto «válido» de sus vidas, para sentirse como en casa en París, Shanghái, Oslo o Caracas, o donde quiera que fueran a parar, era evidente. Mientras que ellos corrían el riesgo moral de olvidar o de minimizar el escándalo como un mero incidente, nosotros, los «no adultos», permanecemos a salvo de tales tentaciones. Porque nosotros, en lugar de contar como válidos los años que siguieron, mantuvimos la pausa como pausa, porque nosotros «no avanzamos» del momento temporal en el que «eso» había pasado, y porque nosotros, en lugar de participar de las conversaciones cotidianas del nuevo entorno, seguíamos con nuestro grito de indignación desde el primer día, sin importarnos si se nos escuchaba o no. No solo podíamos oponer resistencia a la tentación de humillarnos mediante el olvido de la humillación que habíamos vivido, o de reconciliarnos legitimando al gobierno «del otro lado», sino que nunca tuvimos tales tentaciones.

(Los judíos entre nosotros, yo también, disfrutábamos de hecho de la suerte, aún mayor, de no tener que ser explícitamente morales. La posibilidad de la asimilación [*Gleichschaltung*] estaba descartada por nuestra propia exclusión, y la del pacto descartada por el propio enemigo. Como para nosotros la virtud no era tan difícil como lo era la vida, nos encontramos, a pesar de todo, en una situación extrañamente favorable).

A cientos de nosotros la muerte nos sacó de esta vida «nula» y de sus lugares «nulos», y a muchos prematuramente (lo cual era normal, dada la precariedad de nuestra situación). Al menos por un momento me gustaría recordar aquí a estos hombres



y mujeres. No solo porque morir completamente derrotado y como alguien nulo en el lugar equivocado no es una buena muerte⁶, o porque la capacidad de recordar de los testigos presenciales de entonces se haya debilitado (ya sabes por qué), o porque estos testigos ya hayan fallecido. Sino también porque estas muertes fueron, en muchos casos, extrañas. Porque a muchos su muerte les llegó de manera extraordinariamente fácil, por no decir humillantemente fácil. «Esta no cuenta», escuché decir a una mujer sobre su inminente muerte, mientras estaba junto a ella en el colchón que sería su tumba, «esta es solo una muerte de escenario». Como en el exilio no se puede decir que hubiera un público en el lecho de muerte, ni el drama de un funeral, ni obituarios florales o cosas por el estilo, lo único que podía haber querido decir era que, como esta vida es irreal, también su final se ha picado con la herrumbre de la irrealidad de esta vida; no es esta muerte una «muerte válida». En resumen, «ni siquiera se nos concede una *muerte* válida». Solo se muere realmente en casa.

LO AUSENTE ES INALTERABLE

A menudo, la tenacidad con la que nos aferrábamos a la naturaleza provisional de nuestras vidas tenía un motivo que bien puede ser caracterizado como *mágico*. Me parece como si, en ausencia de opciones reales de acción y la falta de cualquier otra opción, hubiéramos esperado algún tipo de *efecto a distancia* simplemente por defender la nulidad de nuestras vidas; que pudiéramos poner el sello de la impermanencia y la nulidad con el que nos habíamos marcado nosotros mismos, también al régimen del terror que arrasaba al otro lado; como si por suspender conscientemente nuestra existencia, pudiéramos suspender con éxito el poder del verdugo al otro lado. Por supuesto, este esfuerzo de anulación terminó en autoengaño. Recuerdo, por ejemplo, un vecino de habitación bajo el techo de un hotel del barrio latino, un antiguo sindicalista, completamente adulto, que justo había escapado en marzo del 33. Este hombre, que cuando el golpe de Röhm llevaba ya más de un año viviendo allí, no había, desde entonces, deshecho su mísera maleta (es decir, un penelopesco estar siempre preparado para partir); se hubiera sentido avergonzado, incluso lo hubiera considerado un acto de traición, el colocar sus pocas pertenencias en el armario y colocar la maleta vacía bajo la cama, creando así un símbolo de carácter definitivo. No sabía leer francés, así que solo podía hacerse una idea deficiente de

⁶ Respecto a morir éramos, a propósito, los verdaderos niños de nuestra época. Porque si hay algo trágico característico de nuestra época es que millones yacen en tumbas equivocadas (si es que puede identificarse el lugar de sepultura), en tumbas en lugares equivocados, en tumbas en las que sus descendientes nunca pueden encontrarlos. La mujer que fue privada de su «muerte válida» y que yace en un cementerio de los suburbios de París; mi padre, cuyas cenizas siguen en un pueblo tabacalero del sur de Estados Unidos; Walter Benjamin, que encontró su descanso bajo un arbusto en el Pirineo, todos ellos contemporáneos de los jóvenes americanos que se pudren en las islas selváticas, de los jóvenes alemanes que se han convertido en suelo caucásico, y de aquellos jóvenes kirguisos cuyos cuerpos están desintegrados bajo el renovado pavimento de Breslau.



lo que estaba pasando, lo cual contribuía, notablemente, a que para él el tiempo realmente no «pasara».

Y entonces llegó la noticia del golpe de Röhm. Un tercero le había gritado la noticia en su habitación, corriendo exhausto puerta por puerta, y exagerando más en cada puerta la información ya exagerada que había escuchado en la radio. Cinco minutos después, mi pobre vecino con su maleta ya (o todavía) preparada en la mano, con la cara roja y sin dudar ni un momento que el tan esperado final del vivir provisionalmente había llegado por fin, se plantó ante mí y me dijo de manera triunfal que «había llegado el momento», que él «retomaría de nuevo el hilo» y si yo quería ir con él. Mi escepticismo, que para él era una muestra de obstinación y derrotismo, le hizo sacudir la cabeza. No había dudas, estaba firmemente convencido de que iba a regresar al día en que su vida «válida» se había hecho pedazos. Por supuesto, tuvo que quedarse; por supuesto, *se* quedó. Y, por supuesto, evitó mi habitación desde ese día. Cuando nos encontrábamos por el pasillo, su mirada hostil me decía que nunca me perdonaría (así debió parecerle a él) haber «saboteado su regreso» (su enemistad se ha esfumado desde entonces; falleció dos años y medio después en algún lugar de España donde, al menos moribundo, tuvo la oportunidad de «retomar el hilo» y enfrentarse cara a cara con su viejo perseguidor. En honor a su memoria y como símbolo de su lealtad: su maleta nunca deshecha).

No seamos injustos. El comportamiento de mi vecino no ha sido solo inmaduro o bizarro. Solo podemos hacerle justicia (y, al mismo tiempo, a nosotros mismos) si reconocemos el hecho de que la *psicología de los ausentes* difiere de la de los que están presentes (en su mundo), de que la añoranza (incluso la añoranza de las viejas obligaciones) posee su propia relación con el tiempo. En los (ciegos) ojos de los ausentes, lo ausente permanece inalterable, resiste al cambio y no está sujeto al tiempo, «cuanto más lejos está el amigo, más lentamente envejece» (proverbio molúsico⁷) y puede ser, también, que nuestra idea de la inmortalidad sea fruto de la ausencia, la ausencia de la muerte. Sea como sea, lo que aquellos que están ausentes, aquellos que esperan una oportunidad para regresar, tienen en mente o anticipan no es nunca, sencillamente, el regreso a un punto en el espacio, sino siempre el regreso a un punto en el tiempo, aunque este haya pasado hace mucho. No hace falta decir que esto es válido para los que tienen un temperamento conservador. Conocí germano-americanos en los Estados, inmigrantes de 1900, que se rindieron a su nostalgia y revisitaron el viejo país por primera vez a finales de los veinte, al llegar, para su consternación, se dieron cuenta de que esta no era la Alemania Guillermina que —a pesar de lo que habían leído en los periódicos y lo que «sabían»— habían esperado; y, sintiéndose engañados, volvieron precipitadamente a América, curándose definitivamente de su nostalgia. Nosotros, «los enemigos del otro lado», no estábamos más a salvo de semejante locura que ellos. Esto es válido incluso de aquellos que, como mi vecino, habían maldecido la época en la que vivieron, habían esperado su abolición y habían ayudado a dar el salto a un nuevo futuro. Este salto

⁷ G. ANDERS: *Die molussische Katakombe*. Verlag C. H. Beck. München, 1992 (*N. del T.*).



a un nuevo futuro, que ellos seguían imaginando a su alcance, pertenecía, al menos como *trampolín*, a los buenos viejos tiempos dignos de maldecir que durante toda su vida se habían esforzado por abolir. Y así como se mantuvieron tan fieles a la esperanza de un nuevo futuro y seguían «volviendo» a él, también se mantuvieron fieles al viejo trampolín que supuestamente iba a facilitar el salto al nuevo futuro, sin poder renunciar a él: deseaban «regresar» a él, creían que era posible regresar. Desprenderse de una vieja esperanza, reconocer que puede haber un «futuro detrás de ti», y admitir que para un nuevo presente puede ser necesario diseñar un nuevo «nuevo futuro» y también un nuevo trampolín para el nuevo futuro, todo esto requiere no solo inteligencia, sino también tener valor: el valor de admitir que te has equivocado, el valor de rechazar décadas de sacrificios y riesgos (y en cierto sentido, también a ti mismo) como desperdicio, el valor de dejarte calumniar como cobarde o como traidor o, en el mejor de los casos, el valor de soportar una mayor ausencia de mundo que antes. Vivir como un disidente y luchando contra la corriente ya es bastante difícil, pero no nadar con la corriente ni con aquellos que nadan contra ella, y evitar volverse indolente en este aislamiento o volverse un tráfuga, es algo de lo que casi nadie es capaz. No debería sorprendernos que algunos de aquellos que tuvieron el valor de dar el salto lo hicieran de manera extremadamente desastrosa, aunque tuvieron el valor de lanzarse, estaban demasiado cansados para arribar a buen puerto y acabaron en un abismo de melancolía o en el suicidio, o terminaron en el campamento de algún grupo opositor, donde el derecho de permanencia estaba sujeto al pago de una tasa de extorsión; permitiendo que los usaran como instrumentos de propaganda. Hubo algunos que no se dejaron disuadir, probablemente porque les permitieron disfrutar de un cierto mínimo continuidad, o al menos la sensación de ese mínimo: la posibilidad de conservar, contra todo pronóstico, su vieja obsesión por la causa (con valores opuestos, sin embargo).

Como ves, salvar la dignidad se hacía difícil. Caminábamos por un filo, con la amenaza de perder, a cada paso, el sostén de nuestra desequilibrada existencia. Cuando te explicas la imposibilidad de nuestra situación, entiendes lo difícil que es hoy para nosotros tolerar en silencio ciertas críticas sobre nuestra existencia durante la emigración. De hecho, parece que se ha vuelto hoy costumbre que fulano y mengano, que nunca tomaron decisiones por sí mismos, mucho menos en la época de Hitler, y que solo soñaron con ello, ahora se las den de jueces de nuestra vida de entonces; y ellos se sienten legitimados en su sillón de jueces, no a pesar del hecho de haber participado siempre en todas las tonterías organizadas, sino precisamente al contrario, porque ellos «solo habían participado» en estas tonterías. Ellos insisten en este «solo», y se tienen a sí mismos por intachables, porque siempre han sido lo suficientemente inteligentes como para no responsabilizarse nunca por tonterías.

A menudo se nos ha tomado por falsos, insensatos y nocivos, y se nos ha medido insuficientemente por debajo del ideal de seres racionales. Pero al menos hemos mantenido nuestra dignidad humana: nuestras necesidades fueron decisiones propias, basadas en los escrúpulos que teníamos, y con la conciencia de que debíamos vivir con sus consecuencias. Aunque esto fue en vano, es necesario resaltarlo, dado que un ministro de gobierno tuvo la bondad, no hace mucho, al hablar de un notable emigrado, de decir en público que todos sabían qué habían hecho los que



se quedaron durante el periodo de Hitler, pero que sería interesante averiguar cómo habían vivido los emigrados durante ese tiempo. Si el ministro quiere, aquí podrá informarse un poco.

LA INFAMIA

Dije que la miseria de nuestra «regresión a la pubertad» no nos preocupaba, permaneció invisible para nosotros. ¿Cómo pudo ser así?

Hubo tres causas.

Primero, una causa mecánica: incluso la ausencia de costumbres [*Gewohnheitslosigkeit*] y la vida improvisada, cuando perduran, se vuelven costumbre y, como todas las costumbres, la velocidad con la que se vuelven rutina es tal que no nos damos cuenta.

Además, una causa moral: sería inapropiado y una pérdida injustificable de energía centrar la atención en nosotros mismos, más aún con un problema psicológico tan delicado como nuestra «segunda pubertad». Lo positivo: esto quiere decir que teníamos otras preocupaciones, mayores, más razonables, más dignas; preocupaciones que no nos concernían. Pues da igual qué asuntos estuviéramos llevando a cabo, dónde estuviéramos, en salas de espera, en prefecturas o buscando alojamiento, estos asuntos no eran *nuestros* asuntos, nuestro pensamiento siempre estaba en algún otro sitio, en lo que estaba sucediendo en casa, en aquellos que a lo mejor en ese momento estaban intentando escapar, o tal vez en aquellos que en ese momento gritaban en un sótano de la Gestapo o que quizá en ese momento ya habían fallecido; y, para no olvidarlo, en la sofocante posibilidad de que la catástrofe de los derechos humanos, de la que nos habíamos sentido víctimas de vanguardia, pudiera haber adquirido una dimensión global.

¿Ha sido así realmente? ¿O en realidad hubo alguna otra cosa?

Hubo otra, de hecho. Y con ella llego a la tercera causa. Hubo, después de todo, un tercer tipo de preocupación. Y esta tercera preocupación era de otro calado. Y no podía ser barrida de la mesa con el mismo gesto casual y tolerante que los «delicados» problemas psicológicos.

Me estoy refiriendo a la preocupación ordinaria por la mera vida. Todos y cada uno de nosotros (casi no merece la pena hablar de las excepciones), antes que nada, tuvimos que perseguir lo más básico, como una cama, vales de alimentos, trabajo ilegal y, sobre todo, un *permiso de vida* (también conocido como permiso de trabajo). La búsqueda de este permiso de vida (que pasábamos la mayor parte del tiempo esperando en pasillos) era realmente desesperanzadora, porque no habíamos cambiado la lluvia por buen tiempo, sino por otro periodo de lluvia (o sea, de un mundo de desempleo a otro mundo de desempleo). En algunos casos esto llevó a una situación siniestra: la misma búsqueda se convirtió en un delito duramente castigado, que conllevaba una pena capital (ser deportados a la frontera). Esto significaba vernos obligados oficialmente a evadir la legalidad y aceptar trabajos ilegales: sin el trabajo ilegal no hubiéramos tenido la pequeña cantidad necesaria para vivir a salto de mata, y tampoco las grandes cantidades necesarias para el per-



miso de trabajo. En otras palabras, oficialmente se nos demandaban cantidades de dinero cuya adquisición era, al mismo tiempo, castigado oficialmente⁸. En resumen: esta preocupación ordinaria, al menos en los primeros periodos de la emigración, era tan abrumadora y estresante que a menudo salía vencedora, por mucho, de la competición de preocupaciones.

Y esto nos hizo ciegos, a menudo, no solo a los problemas «delicados» sino también a menudo a los más reales y dignos de preocupación, incluso nos obligaba a dejarlos a un lado, como un lujo que no nos podíamos permitir. A menudo nos pasaba que, agotados por estas persecuciones, no éramos *privados* del sueño, sino del *insomnio*, ese insomnio necesario para darle el valor adecuado a nuestras verdaderas preocupaciones. «Demasiado cansados para las Furias», como se dice en Molusia.

«Demasiado cansados para las Furias»: esto define el punto más bajo de nuestra humillación. Aquel a quien no le queda ni tiempo ni fuerza para dejarse perseguir por sus verdaderas preocupaciones y para sufrir por ellas se ve privado del *derecho a sus preocupaciones* y del *derecho a su sufrimiento*; en este punto, la privación de derechos comienza a convertirse en pura infamia, lo cual no quiere decir nada de aquellos que tuvieron que vivir con esta infamia, pues rara vez es la infamia consecuencia de la culpa⁹. Igualmente, fui testigo de escenas en las que, para mi tristeza, aquellos que sufrían conmigo se volvieron colegas de un falso sufrimiento, por ejemplo, derrumbándose porque no podían conseguir unos papeles que eran tan absurdos como indispensables, o haciendo ruidosamente el tonto porque alguna casualidad había puesto esos papeles en sus manos; escenas, en resumen, en las que ante nuestra miseria trivial reaccionábamos como si no tuviéramos otras preocupaciones, como si nunca hubiéramos escuchado nada sobre los crímenes sangrientos que se estaban cometiendo al otro lado o como si no hubiéramos visto alzarse las amenazantes nubes de tormenta de la segunda guerra mundial.

Bajo el título «Die falschen Tränen» [*Las lágrimas falsas*] (y dicho en el tono de quien se alegra por el mal ajeno, y que levanta la sospecha de que se ha llevado a cabo con éxito alguna prestidigitación) la crónica molúsica cuenta la historia del prisionero Mo, que, mientras esperaba ser decapitado, sufrió de manera tan infernal por un clavo en su zapato que el temor a morir pasó a un segundo plano y, en el último momento, liberado de su tormento, inclinó la nuca bajo la espada sonriendo.

En cierto sentido, esta infame historia era también la nuestra. Cuando en realidad debíamos estarnos preocupando por otras cosas, estábamos, a menudo,

⁸ Hoy es apenas comprensible que miles de nosotros pudiéramos seguir adelante o soportar lo imposible. En aquel tiempo, cada éxito era considerado *la* excepción. Pero debe haber habido innumerables excepciones: Kafka probablemente habría sospechado que romper con la norma era la norma prescrita administrativamente, y probablemente habría tenido razón.

⁹ La verdadera infamia fue la de aquellos que fueron arrojados como basura en los campos de concentración, que pasaron el resto de sus días esperando a ser exterminados. Al lado de esta infamia, la nuestra era, por supuesto, el mayor de los privilegios. De hecho, aquellos que todavía viven encuentran este inmerecido privilegio como una infamia mayor. Y existe como una comunidad que comparte la vergüenza de aquellos que casualmente no fueron gaseados.



volviéndonos locos preocupándonos por el «clavo en el zapato» y derramando «lágrimas falsas». Porque nada requiere de una disciplina más fuerte ni de una fortaleza de decisión más cuidadosa que la tarea de la *esquizofrenia emocional*, es decir, sufrir por dos cosas que, aunque coincidían en el tiempo, eran de diferente tipo y completamente diferentes en cuestión de rango, tratando al mismo tiempo de ser conscientes de ambas, a la vez que las manteníamos separadas. ¿Y dónde, cuándo y de quién podríamos nosotros haber aprendido esto? El número de los que pudieron llevar esta tarea a cabo, que podían, por ejemplo, asignar el día a un sufrimiento y la noche a otro —de ellos hablaré enseguida— era realmente pequeño.

Y es la infame experiencia del «sufrimiento envidiado» la que no quisiera pasar hoy por alto *porque* fuera, precisamente, una infamia. Para quien solo está interesado en sus propias experiencias, como si creyera tener el derecho de ver experiencias cotidianas de hoy en ellas, para quien tira del recuerdo y activa el autoanálisis solo esperando descubrir algo sobre el mundo de hoy y para quien, después de todo, encuentra insolidario dar la espalda a las principales miserias morales de la humanidad de hoy; para él, la experiencia de esta infamia es, sencillamente, indispensable.

Quien nunca se dio cuenta con horror de que, en los días de la catástrofe mundial, estaba apartado de lo que estaba sucediendo, y estaba condenado a comer su pan absolutamente particular con lágrimas absolutamente particulares: ese no conoce el infernal poder de hoy, ha faltado al escándalo capital de nuestros días. Este escándalo consiste en que estamos —y con esto quiero decir los millones que habitamos la tierra— sistemáticamente impedidos para participar emocionalmente de las miserias capitales de nuestro mundo, en que nos vemos obligados a derramar «falsas lágrimas», lágrimas derramadas para cosas insignificantes y trivialidades, en que somos privados del tiempo, de la fuerza y del derecho de llorar por una causa, si no la única y exclusiva, justa para nuestras lágrimas. Hace cien años Marx frunció el ceño ante la infamia de la «falsa conciencia». ¡Pero qué humana era esta infamia de la falsa imagen del mundo comparada con los falsos sentimientos de hoy!

Por supuesto, la falta de experiencia en tal infamia no es ninguna infamia, como tampoco es una virtud o un mérito haber experimentado esta infamia en carne propia. Igualmente, como esta infamia es la miseria fundamental de la humanidad de hoy, es válido que, quien tuvo la suerte de no haber sido tocado nunca por esta infamia, tampoco está autorizado a hacer declaraciones adecuadas sobre los millones de personas de hoy y, a la inversa, que este derecho (y con él quizá también la infinitesimalmente pequeña posibilidad de hablar en nombre de la humanidad de hoy) solo le corresponde a aquellos que experimentaron en carne propia la infamia de la pérdida total de sus derechos. En este sentido, esta experiencia puede, a lo mejor también, convertirse en una oportunidad. «Puede» y «a lo mejor»¹⁰.

¹⁰ Si bien no hay nada peor para el ser humano que la infamia, tampoco hay ninguna otra «experiencia» con derecho a llamarse tal como aquella de la infamia. Esto es así —el «si bien» fue desafortunado— porque la experiencia es tanto más *real* cuanto menos se adecua a nosotros *lo* que experimentamos. Con esto no quiero decir solo que lo positivo permanezca invisible (por ejemplo,



Tal vida tuvo, como es lógico, consecuencias para nuestro *lenguaje*. Solo con reservas se puede afirmar que la definición general del ser humano (λόγον ἔχειν) valía para nosotros los emigrados. Quien tiene que empezar de cero en un nuevo —y para él inadecuado— mundo, o debe pasar por este empezar de cero una y otra vez, no solo es sacudido de un país a otro, sino también de un lenguaje a otro. Y esto significa —tanto para los charlatanes como para los que son lingüísticamente autónomos¹¹— que de repente está condenado a relacionarse con el entorno a un nivel inferior al suyo propio, y esta primitivización le repercute como un bumerán: el balbuciente queda encasillado en el rango más bajo de su lenguaje, por el mismo entorno para el que ya no tiene tiempo, del que queda relegado y que le da la espalda. Este proceso no es solo, de hecho, humillante o atroz, sino realmente funesto. Nadie puede manejarse, durante años, en idiomas que no domina y que en el mejor de los casos puede remedar sin fallos, sin caer víctima de su inferioridad lingüística. Porque cómo nos expresamos acaba por determinar lo que seremos. Distinciones que como hablantes no (ya no, o todavía no) somos capaces de hacer dejan pronto de ser importantes para nosotros en tanto seres morales o sensuales. Esto vale tanto para nosotros, emigrados, como para cualquiera que se vea en una situación similar. En el momento en el que llegábamos a salvo al lugar de exilio, enseguida nos amenazaba un nuevo peligro, el peligro de caer a un nivel más bajo del lenguaje

como la adecuada salud nos pasa desapercibida a diferencia de nuestra enfermedad) sino, sobre todo —esta es la «calamidad de la felicidad»—, que aquellas cosas y aquellas circunstancias que nos vienen que ni pintadas o que nos hacemos a medida nos privan de la oportunidad de encontrarnos con el mundo, y esto quiere decir: tener experiencia. El zapato hecho a medida engaña al pie en la experiencia de toparse con la raíz y la piedra. La auténtica experiencia no se realiza como *adaequatio* (entre *res* e *intellectus*, o entre el sol y «el ojo adaptado a él», o entre el mundo confortable y el ser humano), sino a causa de la *inadequatio*, como *collisio*, en la que lo extraño nos presenta como extraño su completamente inadecuado poder y realidad. Aplicado —*sub specie*— a la experiencia: *Lo falso es lo verdadero*. Por eso, nada estaría más injustificado que creer que, gracias a la tecnología, vivimos en una época en la que experimentamos la naturaleza y el mundo. Al contrario: la tecnología, por muchos conocimientos de la naturaleza que presuponga, está orientada eudaimonísticamente a conformarnos y hacernos el mundo confortable, y a reducir al mínimo el choque con el mundo, convirtiéndonos en necesitados de experiencia, en carentes de experiencia, en incapaces de experiencia. Como todo esto vale también para la Moral, hace que la experiencia de lo que es moralmente más inadecuado, la infamia, sea la experiencia más verdadera.

¹¹ Sorprende que aquellos que habían adquirido un idiolecto inconfundible y un nivel idiomático innegable se sentían mucho más cohibidos ante el idioma extranjero, al menos el hablado, que aquellos —también los escritores— que solo se habían comprometido a medias con el lenguaje. Mientras que estos estaban obsesionados con el privilegiado defecto de carácter (el «talento»), tarde o temprano podían hablar fluidamente un segundo o tercer idioma, otros como Thomas Mann o Brecht solo podían, de mala gana, mantener un nivel muy limitado con el que chapurrear un idioma extranjero. No sorprende menos que los afortunados maestros del *idioma internacional*, los músicos, se sintieran rápidamente en casa, allá donde estuvieran, y solo unos pocos se mantuvieron en su estatus de «emigrados profesionales» tan obstinadamente como nosotros los escritores, que permanecemos atados de la manera más obsoleta a nuestro dialecto provincial.



y convertirnos en balbucientes. Y nos convertimos en balbucientes, incluso balbucientes bilingües. Mientras que todavía no dominábamos nuestro francés, inglés o español, nuestro alemán empezaba, poco a poco, a desmoronarse, en la mayoría de los casos de manera tan secreta y paulatina, que nos percatamos tan poco de ello como de la pérdida de nuestra adultez. Y aquellos que tuvieron la mala fortuna de ir a parar solos al extranjero fueron privados de percatarse de que su idioma ya no estaba intacto, pues no tuvieron siquiera la ocasión de comprobarlo.

Y todavía —ahora hablo de aquellos que fueron capaces de la esquizofrenia consciente— hubo algunos pocos que conocían este peligro, que trataron desesperadamente de defenderse ante este peligro, inmersos en su lengua materna, que se les negaba aquí y allá, y que hicieron un hábito de robar momentos en los que escribir en alemán o incluso intentarlo por primera vez. Y aquellos que lo hacían, no era porque se les diesen mal los idiomas extranjeros, o solo porque escribiendo en alemán pudieran saciar un poco su nostalgia, tampoco solo (un «solo», de hecho, absolutamente legítimo) porque *lo que* ponían por escrito estuviera destinado al otro lado, al menos para el mañana del otro lado; sino también porque no podían soportar la indignidad de una vida balbuciente, porque el idioma era la única herramienta con la que podían librarse, si no de la extinción física, al menos del envejecimiento, y porque el idioma era el único bien del que no les podían privar, el único pedazo del hogar que, incluso en un estado de completa humillación, todavía podían *dominar*, lo único que (aunque solo fuera para sí mismos) probaba a dónde pertenecían. Se sabe que incluso en los campos hubo escritores, incluso poetas, que antes de ser víctimas de lansquenets y torturadores —torturadores también del idioma alemán—, intentaron escribir estrofas alemanas en pedazos de periódicos o en el reverso de su tique de identificación, estrofas de las que nunca barruntaron que pudieran ver la luz. Nosotros fuimos sus hermanos; hermanos, sin embargo, indeciblemente más privilegiados.

Nunca hubo amantes del lenguaje y escritores más extraños. Ni hubo tampoco nunca un estilo de vida que se ajustara menos a lo que se esperaba de los *hommes de lettres* como la suya. Porque también estaban obligados a pasar los días a la caza de lo mínimo necesario para sobrevivir, también corrían (siempre que tuvieran la fortuna de poder contar con los papeles necesarios) de puerta en puerta con jabón y salami: situación en la que solo podían ser comprendidos en el caso de que, tras la puerta, hubiera un compañero de sufrimiento que subsistiera dando clases de alemán, con trabajos del hogar, con trabajos en negro o vendiendo mermelada casera, lo cual apenas los convertía en clientes. Así eran entonces los encuentros entre poetas. Nunca teníamos tiempo para nuestra dedicación a las letras, o solo cuando se lo robábamos al sueño, cuando hacíamos coincidir el cambio del día a la noche con el cambio del lenguaje diurno al nocturno. Entonces nos asegurábamos, con el lenguaje nocturno, la continuidad de nuestra vida, haciendo que las inquietas horas del día parecieran solo agujeros en el tejido de nuestra vida.

En tales circunstancias algunos se convirtieron en escritores. A lo mejor, sin embargo, sin estas circunstancias tan malas no lo hubieran sido. A menudo escribíamos sobre nuestro regazo en lugar de en un escritorio, siempre lo hacíamos para nadie o para los de mañana, en lugar de para un impaciente redactor, siempre solo para el cajón o la maleta, nunca para las estanterías. ¡Vaya si fueron años de



aprendizaje! De ahí que apenas tuviéramos constancia de que algo nos hubiera sido arrebatado de las manos, o de las preguntas sobre si se podía decir quién, qué o dónde, o si la obra iba a poderse terminar «a tiempo» (¿qué tiempo?) y sobre qué «iría» (¿sobre qué podía ir?); tales preguntas nos eran desconocidas. ¡Vaya oportunidad envidiable para preguntarse si sobre lo que se escribe es necesario y para quién se escribe! ¡Vaya ocasión para interrumpir lo que estaba a medio hacer, tirar lo que se había estancado y hacer sitio en la mochila para las botas o el pan! ¡Qué fortuna olvidar en algún lugar alguna obra mal encaminada o perderla tontamente para siempre porque alguna autoridad te requisara la maleta, sin que se le pueda hacer ya, nunca más, ningún reproche de corrección! Seguramente, se perdieron muchas cosas, y muy buenas, mientras seguíamos nuestro camino. Algunas, sin embargo, quedaron al margen y no se hundieron, y al final retornaron. Si tres o cuatro de aquellos que se salvaron —como suele decirse— todavía hoy «pueden escribir», si realmente aprendieron a encontrar el tono para llegar a los oídos a los que realmente quieren llegar, a encontrar la palabra con la que dar en el punto que desean encontrar, a reproducir la sintaxis que sustente aquello que quieren describir; entonces le deben este dominio de su oficio a la oportunidad que tuvieron en los largos años de aprendizaje sin oportunidades. Hemos dedicado nuestro trabajo a la memoria de algunos de estos hombres. Pero no hay nadie que merezca tanto nuestra dedicación como nuestra maestra: la provechosa época de nuestra miseria en el exilio.

Recibido: 1 de mayo de 2017
Aceptado: 10 de mayo de 2017



INCORPÓREO E INMATERIAL EN ARISTÓTELES

Alberto Relancio Menéndez*

Universidad de La Laguna

RESUMEN

El artículo plantea que la palabra «metafísica» no existe en griego antiguo, y, que, por lo tanto, no se encuentra en el vocabulario de Aristóteles. La identificación de la metafísica medieval o moderna (entendida de forma muy diversa) con contenidos de la filosofía aristotélica es, pues, muy problemática. Por otro lado, Aristóteles nunca escribe que el *motor inmóvil*, o cualquiera otra denominación de su Dios, sea «inmaterial», término que no fue acuñado por el estagirita y que no aparece hasta Plutarco. Un posible sinónimo de éste (de estirpe platónica), «incorpóreo», no se aplica nunca, explícitamente, al *acto puro* ni al denominado *intelecto activo*. En resumidas cuentas, y a la luz de estos ejemplos terminológicos y conceptuales, ¿dónde está el límite que separa la filosofía de Aristóteles de la de sus intérpretes?

PALABRAS CLAVE: metafísica, inmaterial, incorpóreo, teología, intérpretes, Aristóteles.

ABSTRACT

«Incorporeal and immaterial in Aristotle». The article argues that the word «metaphysics» does not exist in ancient Greek, and, therefore, is not part of the vocabulary of Aristotle. For this reason, the identification of the medieval or modern metaphysics with the contents of the Aristotelian philosophy is very problematic. On the other hand, Aristotle never wrote that the *unmoved mover*, his God, had an immaterial nature. This term, «immaterial», was not coined by him and will not appear until Plutarch. A possible synonym for this term (used by Plato), «incorporeal», does not apply never, explicitly, to the *pure act* or the *active intellect*. In summary, taking into account these terminological and conceptual examples, where is the boundary that separates to Aristotle's philosophy from that of his interpreters?

KEYWORDS: metaphysics, inmaterial, incorporeal, theology, interpreters, Aristotle.

1. PLANTEAMIENTO

Si dijéramos que desde el punto de vista de la metafísica de Aristóteles el motor inmóvil es incorpóreo e inmaterial, probablemente nadie nos pondría ningún reparo. Sin embargo, lo que pretendemos hacer en las páginas siguientes es poner algunos *reparos* a esta afirmación. En primer lugar, a la propia palabra «metafísica», que no es un término aristotélico, como se sabe, lo que hace problemático encontrar un *concepto aristotélico* que le dé sentido. En segundo lugar, a la utilización del concepto



de *immaterial*, cuyo término griego sería *áylos*¹ (en cuanto negación del sustantivo de referencia *hýle*, esto es, materia), que Aristóteles nunca aplica a su motor inmóvil ni a ninguna otra cosa, por la sencilla razón de que no existe tal palabra en el vocabulario aristotélico, aunque en las traducciones a lenguas modernas como el español se cree dicho término para verter expresiones como «sin materia» o «que carece de materia». Y en tercer lugar, pondremos algún reparo al concepto *incorpóreo* —*asómatos*—, que Aristóteles hereda de Platón, pero que no usa para aplicarlo a *entes metafísicos*, es decir, para calificar al motor inmóvil o al pensamiento racional —en concreto al *noûs activo* o *intelecto activo*, conocido como *entendimiento agente* en la tradición escolástica—.

2. ¿METAFÍSICA ARISTOTÉLICA?

No vamos a discutir el título convencional que Andrónico de Rodas utiliza a finales del siglo I a. C. para designar a un conjunto de escritos probablemente dictados por Aristóteles como apuntes para impartir una serie de lecciones en el Liceo (o quizás en otros lugares como la Academia). Nos referimos a los catorce *libros* o *lógoi* que estaban más allá de las obras de *Física* —*tà metà tà physiká*— en la compilación de los tratados hecha por Andrónico, y que hoy en día se conocen como *Metafísica*, siguiendo, según diremos, la tradición latina medieval de contraer la expresión griega en una palabra única. Pero no es raro encontrar en introducciones a Aristóteles, por ejemplo, que las ciencias teóricas se dividen en matemáticas, física y metafísica (o teología), o que una vez que el autor del libro hace la equivalencia entre *filosofía primera* (denominación del estagirita) y *metafísica* (expresión/palabra no aristotélica), como si la sinonimia fuera perfecta entre ambas y la cuestión cronológica no tuviera importancia («autores posteriores llamaron metafísica a lo que Aristóteles llama filosofía primera», dirá), utilice nuestro autor sin reparos el término como si fuera aristotélico y se pase a discutir, a renglón seguido, si la metafísica se identificaba con una ontología o más bien con una teología, o si, simplemente, se puede hablar de una ciencia simplemente buscada, o proyectada, más que de una ciencia cerrada o efectiva (en cuyo caso ya habría un choque efectivo con el propio Aristóteles, pues el intérprete ya da por evidente que existe una disciplina metafísica con una tradición de siglos, la cual es comparada con un supuesto proyecto metafísico del estagirita).

Luc Brisson se preguntaba en un trabajo de hace unos años² en qué condiciones se podría hacer uso de un término, el de «metafísica», cuando se habla de filosofía en la

* albertorelancio@ono.com

¹ Para facilitar la lectura hemos transliterado todos los términos del griego antiguo según la forma usual (manteniendo incluso las marcas gráficas de los tipos de acentos en su lugar original, aunque esto realmente no sea lo correcto). No hemos indicado las vocales largas y breves por comodidad (y para evitar problemas tipográficos), ya que no consideramos que la ausencia de esta marca suponga ninguna dificultad en el reconocimiento de las palabras originales para aquéllos que lean griego.

² BRISSON, LUC, «Un si long anonymat» en *La métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Jean-Marc Narbonne & Luc Langlois (eds.), Paris/Quebec, Vrin/PUL, 1999, Colección Zétésis, pp. 37-60.



antigua Grecia, pues, a su juicio, éste se ha venido utilizando sin la precaución pertinente como si se refiriera a un dominio de investigación ya constituido en los orígenes de la historia de la filosofía. Confiesa el autor que en más de treinta años de lectura de textos filosóficos en griego antiguo nunca se había tropezado con una aparición de un sustantivo, adjetivo o adverbio que presentara la forma *metaphysik-*, ni se había encontrado ninguna de estas variantes en los más importantes léxicos o diccionarios de referencia, salvo dos polémicas excepciones, que Brisson analiza y discute en su trabajo, y a las que aludiremos a continuación. Un primer pasaje donde sí aparece la forma (transliterada) *metaphysik-* sería el de Basilio de Cesarea (330-379) en su *Comentario sobre Isaías*, donde se contraponen una ciencia sobre la belleza de la naturaleza (denominada *filosofía*) frente a una *ciencia metafísica*, entendida como una contemplación superior, sobre lo que está más allá de la naturaleza. El segundo pasaje se encuentra en el *Comentario de Simplicio al De Caelo* (293a4-11) de *Aristóteles* (Simplicio es, como se sabe, un comentarista neoplatónico, que tendrá que abandonar Atenas en el 529 con el último escoliarca de la escuela neoplatónica, Damascio). A juicio de Brisson, en una larga explicación que no vamos a reproducir aquí, en ambos casos (cuya traducción íntegra él ofrece en sendos Apéndices)³, la supuesta aparición de términos con la forma *metaphysik-* es fruto de errores de copia en los manuscritos medievales. Ante esta situación, el propio Brisson se preguntaba a qué se podía deber esta llamativa ausencia del término «metafísica» en su versión griega, así como sus diferentes variantes.

Habría, nos dice el autor franco-canadiense, una explicación filológica que ahora expondremos, pero que, como veremos, sólo es una parte de la solución, o quizá del problema. Los diccionarios muestran que todos los sustantivos, adjetivos o adverbios que comienzan con *meta-* son derivados secundarios, sin excepción, del verbo correspondiente (como *metabaíno* da lugar a *metábasis*, *metabatós*, *metabatikós*...). Y es cierto que existe un verbo en dialecto jónico *metaphýesthai*, que, sin embargo, tan sólo tiene un significado muy concreto —el de crecer o desarrollarse (o empujar, presionar), por ejemplo, los dientes— y que no dio lugar a un sustantivo *metáphysis*, por lo que no se pudo derivar un adjetivo *metáphysikós*; lo que hizo que el adjetivo fuera una invención tardía, probablemente introducido, conjetura nuestro autor, desde la traducción latina de la obra aristotélica denominada *tà metà tà physiká*. No obstante, lo que se ha convertido, curiosamente, a su vez, en el verdadero problema no es tanto la ausencia de un término único «metafísica», recuerda Brisson, sino cómo entender este título o expresión: *tà metà tà physiká*.

En la primera mitad del siglo I en Nicolás de Damasco encontramos por primera vez la expresión *metà tà physiká*, y esta denominación podría ser, seguramente, más antigua. Según especialistas como Paul Moraux es difícil creer que se trata, como se suele decir, ligándolo a Andrónico de Rodas, de una denominación que marca el mero orden de sucesión de obras (las que estarían *más allá de las de física*), pues en las fuentes neoplatónicas se pueden encontrar otros criterios distintos

³ Ver *op. cit.*, pp. 2-8; y para la nueva traducción de ambos textos en discusión, con las explicaciones pertinentes, los Anexos 1 y 2: pp. 20-24.



y con mayor carga significativa, como aquél que tiene que ver con la propia dignidad de la ciencia correspondiente o bien con una relación cronológica en el orden del conocimiento⁴. La referencia de *tà metà tà physiká* en versión neoplatónica, es decir, tomando de referencia tanto a Platón como a Aristóteles conjuntamente, sería la posibilidad de la existencia de algo que esté más allá de la naturaleza sensible, de los seres en movimiento. Y está claro que estos seres son aquéllos que para Aristóteles son inmóviles y están separados —tanto de la materia como en su necesidad de existir por sí mismos de manera independiente—, requisitos que cumplen las Formas platónicas a la perfección, pero que el discípulo de Platón no admite, y que en Aristóteles sólo cumplirían los seres divinos por antonomasia: seres que mueven a los demás seres y que, además, existen sin materia alguna en el mundo supralunar⁵.

Esta idea mencionada de aceptar entidades *meta-físicas*, muy clara en la interpretación neoplatónica, y ya en el aristotelismo (y medioplatonismo) desde al menos el siglo I a. C. en que se recurre a la expresión *tà metà tà physiká*, podríamos remitirla en la obra aristotélica a la llamada por Aristóteles «filosofía primera», que sería, por otro lado, la parte más excelsa de una disciplina ocupada en buscar los primeros principios y causas de todas las cosas —de todos los seres—, en un sentido universal, como una sabiduría global, más allá de limitarse a los seres físicos (materiales y en movimiento): «Si las entidades físicas son las primeras de las cosas que son, también la física sería la primera de las ciencias. Si, por el contrario, existe otro tipo de naturaleza y entidad, separada e inmóvil, la ciencia de ésta será también necesariamente otra, y anterior a la física, y universal por ser primera»⁶. Y aquí Aristóteles cruza el criterio de una ciencia primera, que trata de seres no físicos, con el de una disciplina que tiene que ser universal, en la medida en que se ocuparía de las causas y principios de todos los tipos de seres existentes.

⁴ Por citar un par de referencias significativas extractadas de Brisson: dice Simplicio (en Simplicius, *In Phys.* 1.17-21 Diels. CAG IX, 1882): «Esta ciencia que trata de las formas totalmente separadas de la materia y de la actividad pura del intelecto en acto [...] la llaman {los aristotélicos} 'teología', 'filosofía primera' y 'metafísica' (*metà tà physiká*), dado que se refiere a lo que se encuentra más allá de las realidades físicas». O en palabras de Alejandro de Afrodisia: «La ciencia investigada y de la que se trata ahora, es la sabiduría o la teología, a la que se ha denominado también 'metafísica' (*metà tà physiká*), en razón del hecho de que, en el orden, ella viene después de ésta {la física} desde nuestro punto de vista». Asimismo, Asclepio, refiriéndose a las notas del curso dado por su maestro Ammno, dice: «La obra tiene por título 'metafísica' (*metà tà physiká*) puesto que, después de haber tratado en un primer momento de las realidades físicas, Aristóteles trata entonces en esta disciplina de las cosas divinas». Las tres citas extractadas de BRISSON, LUC, *op. cit.*, p. 10, notas 1 y 2.

⁵ Pero que están asociados a esferas celestes etéreas, a las que mueven (aunque no sean un alma interna de estos cuerpos divinos, pero sí su intelecto externo), y nadie dice que tengan la capacidad de desligarse de ellas, ni siquiera en el caso del motor inmóvil que se asocia a la última de las esferas, la de las estrellas fijas. Lo cual no parece muy distinto de la asociación perenne que el demiurgo platónico lleva a cabo en el *Timeo* con las almas astrales divinas y sus cuerpos astrales inmutables, formando así seres vivos divinos al fin y al cabo; con la diferencia de que los dioses platónicos contemplan permanentemente a las Formas inteligibles *hyperuránicas*, y el dios aristotélico se contempla a sí mismo como objeto de intelección.

⁶ ARIST., *Met.*, 1064b 10-14; trad. Tomás Calvo, Gredos.

3. ¿TEOLOGÍA ARISTOTÉLICA?

La *filosofía primera*, a la que nos acabamos de referir en el apartado anterior, parece ser así una filosofía *primera* ligada a lo divino y que en los escritos denominados «metafísicos» sólo se trata realmente, de forma explícita, en la segunda parte del libro *Lambda* al hablar de la esencia del primer motor (aunque se plantee en los libros *Zeta*, *Eta* o *Theta* al tratar el asunto de que los principios deben remontar hacia algo postfísico), y es en este lugar donde se lleva a cabo un replanteamiento de la cuestión y, a la par, un necesario cierre de la argumentación físico-cosmológica de *Física VIII*. Aristóteles alude en una ocasión⁷ a estas argumentaciones sobre Dios o lo divino, en cuanto entidades que desbordan propiamente lo físico, denominando a esta *ciencia* teología, es decir, *theologiké*. Pero esta palabra es muy rara en Aristóteles, y parece que es flor de un día, según afirmaba un erudito aristotélico como Düring, y no se debe confundir con los vocablos *theología*, *theólogos*, y otras derivaciones, que en el Estagirita siempre se refieren a los creadores de historias mitológicas sobre dioses (y que, a veces, se utilizan para descalificar a individuos que se comportan como mitólogos). Como dice este autor, «estos principios de movimiento existen separados e inmóviles; por tanto, son el objeto de la ciencia primera y suprema. Por la razón de la belleza sistemática se le ocurrió llamar a esta ciencia primera *teológica*, término que en sus escritos sólo aparece aquí⁸. Unas líneas más tarde pasa rápidamente al término ordinario de *próte philosophia*: «Yo estoy convencido de que Aristóteles nunca empleó después seriamente este término, *theologiké*. El nombre fue una ocurrencia casual, motivada parentéticamente, y no dejó huella alguna en sus escritos o en los de sus directos sucesores⁹. Düring se preguntaba, a renglón seguido, en este su famoso libro *Aristóteles*, si tenía sentido hablar de una teología en Aristóteles. Ésta es su respuesta:

Pero desde los fines de la Antigüedad hasta el día de hoy la teología de Aristóteles, interpretada consciente o inconscientemente como «teología», ha jugado un papel enorme. W. Jaeger excedió aún a los escolásticos, al afirmar que detrás de la metafísica de Aristóteles se veía ya el *credo ut intelligam* [...]. A mí me parece que ha llegado la hora de renunciar a la expresión «la teología de Aristóteles» o de asignarle al menos el sitio sin pretensiones que le corresponde [...]. Absolutamente se ha exagerado la importancia de la sistematización de las ciencias en Aristóteles.

⁷ En el libro VI de la *Metafísica*: «Por otra parte, si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas [...]. Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (*theologiké*)...» (1026a 10-19).

⁸ Se refiere al texto citado en la nota anterior (*Met.* VI, 1026a 19).

⁹ DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 1990, pp. 191-192. Dice Düring en la nota 452 de la p. 192 de esta obra lo siguiente: «Las palabras *theologein*, *teología*, *theólogos*, son empleadas en Alfa, Beta, Lambda, Ny y *Meteror.* II, siempre para designar a los mitólogos, en primera línea a Hesíodo, en oposición a los *physikoi*. Es instructivo Ny 4, 1091 a 34, donde Espeusipo (*tinês tôn nún*) es comparado con *hoi theologoi*».



Sólo después de él, y plenamente en los comentaradores neoplatónicos, la división de la filosofía fue fomentada como fin en sí mismo¹⁰.

Así que, volviendo a nuestra expresión *tà metà tà physiká*, si ésta se toma en un sentido puramente descriptivo, como propone Brisson en el texto que hemos tomado de referencia, se podría decir que una expresión como «más allá de la naturaleza» podría remitir en el mundo griego a las Formas platónicas o al primer motor (o motores) de Aristóteles en la medida en que pretende dar cuenta de la Naturaleza desde fuera de ella misma, desde otro tipo de realidades separadas de ésta, y subsistentes en sí mismas. Luego no cabría, afirma Brisson, «meta-física» en los presocráticos en este sentido —quizá una investigación ontológica¹¹ sobre el mundo físico en Parménides— y después de Aristóteles tampoco se encontraría esto en los estoicos y los epicúreos, pero sí, claro está, en los neoplatónicos. Para los preplatónicos el universo de los seres es la Naturaleza, y ésta es todo lo que hay. Sólo con Platón se hablaría de hecho de niveles de realidad, y ya con Aristóteles de una deseada ciencia de los principios generales de todas las cosas —de lo que hay en general— que remontaría jerárquicamente a los primeros principios o causas de todo lo existente: a algo divino como causa y primer principio de donde toda la Naturaleza pende, algo divino más allá del cambio de las cosas naturales, algo postnatural.

Pensamos, por nuestra parte, que si en vez de ir hacia atrás, buscando en los inicios de forma inconsecuentemente *contrahistórica* lo que sólo se consigue muchos siglos después, vamos hacia adelante, veremos cómo los significados originarios en Platón y Aristóteles son desbordados y contantemente reinterpretados al hilo de otros contextos históricos muy distintos alejados del siglo IV a. C. Los estudiosos de la Antigüedad tardía señalan cómo en los siglos III y IV, en un mundo romano en declive, con una ascensión fulgurante del cristianismo, y un intento de defensa de las antiguas creencias paganas, donde se mezclan religiones, magias, teúrgias, ansias soteriológicas, y se constituyen verdaderas escolásticas, se produce una fuerte deriva hacia teorías *meta-físicas* identificadas cada vez más con teologías, que recurren en su versión más intelectual (renovando de alguna forma el gnosticismo) a las grandes filosofías de la época clásica, básicamente

¹⁰ DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 1990, p. 192.

¹¹ Nosotros, matizando un tanto a Brisson, creemos que habría que utilizar en los presocráticos también con cautela no tanto la palabra «ontología» sino la idea de un supuesto contenido de una disciplina ontológica ya constituida en esa época, cuando, sobre todo, en Parménides se trata de una indagación de las reglas lógicas del lenguaje en la medida en que tienen que ver con la significación del hecho de ser —qué queremos decir cuando decimos que algo existe—, es decir, desde una protológica epistemológica (que pretende decir qué se puede conocer y qué no) que se mueve entre una teoría arcaica del lenguaje (que no distingue, por ejemplo, significado y referencia) y una concepción *plana* de lo que hay (que no distingue diversas formas de ser). Ese espejismo de ver en Parménides un ontólogo (y/o epistemólogo) no es más que —a nuestro juicio— una proyección de la interpretación neoplatónica (apoyada en parte en el propio Platón y en su invención de una escuela eleática que toma como oponente a Meliso. Véase, por ejemplo, sobre este asunto: LUIS CORDERO, Néstor, «L'invention de l'école éléatique (Platon, Sophiste, 242d)» en AUBENQUE, P. (ed.), *Études sur le 'Sophiste' de Platón*, Nápoles, Bibliopolis, 1991, pp. 91-124; o también: BREDLOW, Luis Andrés, «Platón y la invención de la Escuela de Elea (Sof: 242 d)», *Convivium. Revista de Filosofía*, 2011, (24): 25-42.



las de Platón y Aristóteles (y en menor medida al estoicismo, ya muy romanizado, y a otras corrientes de referencia como el neopitagorismo). Por eso Brisson cree que la extensión del uso del término «teología» convirtió en inútil todo recurso a términos que presentaban la forma *metafisik-*. Cuando empleamos, por tanto, «metafísica» para designar un enfoque filosófico en la Antigüedad hacemos uso de un término formado a partir de la traducción en latín del título de un tratado atribuido a Aristóteles, de un término que no encuentra ningún equivalente, como sustantivo, adjetivo o incluso adverbio, en la Antigüedad. Hablando de «metafísica» para evocar un dominio de la filosofía en Grecia antigua, se proyecta de entrada una interpretación moderna sobre los asuntos que abordamos, *cargando* a Aristóteles o a Platón con multitud de contenidos y connotaciones que estaban fuera de su contexto cultural y de su horizonte intelectual.

4. ¿INMATERIAL EN ARISTÓTELES?

Por otra parte, es como mínimo llamativo que el creador del término técnico filosófico «materia», *hýle*, como uno de los conceptos centrales de su filosofía, no haya sentido la necesidad de acuñar un término derivado como «inmaterial», *áylos*. Si recurrimos a un artículo de referencia sobre el tema, el de Ronald Renehan, titulado «Sobre los orígenes griegos de los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad»¹², nos aclara nuestro erudito que Aristóteles, siguiendo la estela de Platón, estaba ya familiarizado con el concepto de inmaterialidad ya que dedicó mucho tiempo a reflexionar sobre el concepto *materia*, acuñando probablemente el término *hýle*. Como ejemplo de esto cita una frase de la *Metafísica*, donde se refiere a las sustancias sin materia: «Además, estas entidades {ousíai} han de ser inmateriales {literalmente, carecen de materia: *áney hýles*}»¹³. Continúa Renehan: «Tales *ousíai*¹⁴ {sustancias} deben de ser *áney megéthous* {carentes de magnitud} (1073a38). Su Dios incorpóreo, el Motor Inmóvil, no tiene ni extensión en el espacio ni magnitud (*De Cae.* 279^a17ss, *Met.* 1073a5ss). Que Aristóteles por casualidad no utilice el término *áylos* {inmaterial} tiene una explicación histórica»¹⁵.

La explicación histórica que daría cuenta de por qué «por casualidad» Aristóteles no llegue a utilizar un término que se antoja al lector que puede ser importante en la filosofía del estagirita es la siguiente:

Después de que los griegos hubieran estado esforzándose en resolver el problema con la incorporeidad e inmaterialidad lo suficiente como para sentir la necesidad consciente de un término formal, acuñaron *asómatos* más que *áylos*, simplemente

¹² RENEHAN, R.: «On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21-2 (1980) 105-138.

¹³ *Met.* 1071b 20-21. La traducción es la de Tomás Calvo en la edición de Gredos, donde la expresión «carecen de materia» se traduce por «inmateriales».

¹⁴ Transliteramos en las citas de Renehan a partir de ahora — como hemos venido haciendo hasta aquí — los términos griegos que él utiliza a nuestro alfabeto latino.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 135. Las traducciones del inglés son nuestras.



porque era la única opción en esta época. *Asómatos* se encuentra ya en Platón. *Hyle* en el sentido de materia aparece por primera vez en Aristóteles; fue presumiblemente su propia creación. Esto es, *asómatos* ‘llegó primero’, y, mucho después de que la diferencia entre incorporeidad e inmaterialidad fuera comprendida, se continuó usando, incluso en lugares donde *áylos* se hubiera concebido como más exacto¹⁶.

La explicación de que la palabra *áylos* no aparezca en nuestras fuentes del mundo antiguo hasta Plutarco (y su variante *ánylos* hasta siglos después)¹⁷ parece clara: había otra palabra con un significado parecido que fue acuñada por Platón antes de que existiera el término/concepto *materia* aristotélico, y en vez de crear un vocablo nuevo Aristóteles prefirió usar *asómatos*, *incorpóreo*, siguiendo el ejemplo platónico. Hasta aquí todo parece ir bien, ya que el lector curioso puede investigar y darse cuenta de que ciertamente Aristóteles utiliza la palabra «*asómatos*» y sus derivados en más de veinte ocasiones en sus escritos. El único problema es que, de hecho, nunca la usa para nombrar o denominar a lo único que en su filosofía son, a juicio del propio Renehan, seres inmateriales o incorpóreos: el motor inmóvil o acto puro, Dios, o las esencias o inteligencias que mueven los cielos; como asevera el propio Renehan constatando que la ontología aristotélica ya no considera a las Formas platónicas ni al alma racional humana como formando parte de este selecto club¹⁸. Aparte de que Aristóteles no afirma nunca que el intelecto activo (llamado luego entendimiento agente) sea «inmaterial», como dice Rehenan, tampoco dice, como transcribimos en la primera cita que hemos hecho de éste, que su Dios sea «incorpóreo», aunque se pueda deducir de su falta de magnitud y de que no esté en ningún lugar (no que no tenga *extensión en el espacio*, como afirma Renehan), además de estar al margen del tiempo, ser inmutable y ser impasible.

Nos preguntamos: ¿no parece inaudito que Aristóteles nunca califique a las entidades que están más allá de los seres que cambian, de los seres naturales sensibles estudiados en su *Física* —incluyendo los cuerpos astrales cuya materia etérea sólo responde al cambio local— de incorpóreas o inmateriales?, ¿es esto una mera casualidad?, ¿hay alguna diferencia fundamental entre calificar algo como «carente de materia» a calificarlo de «inmaterial»? A modo de hipótesis: ¿no revelaría esto que Aristóteles no está abriendo la puerta a un ámbito de seres inmateriales o incorpóreos

¹⁶ *Ibíd.*, p. 126.

¹⁷ Así lo afirma el propio Renehan unas líneas antes, en la p. 126 de su artículo: «*Áylos*, aparte de un pasaje en Aristóteles que está corrupto casi con certeza, no se atestigua antes de Plutarco; la variante *ánylos* es incluso más tardía». La referencia aristotélica a la que se refiere Renehan es *Gen. Corr.* 322a28-30.

¹⁸ Aunque admite que el *noús* o intelecto humano, causa de tanta polémica y discusión, podría incorporarse también al grupo de los inmateriales, considerando este hecho —en la medida en que la concepción del alma aristotélica camina en sentido contrario— como una recaída en el platonismo, según había ya expresado W. K. C. GUTHRIE, a quien el autor sigue al decir que esta parte del alma humana podría entenderse como «inmaterial eterna, divina, y capaz de existencia separada», lo que haría que Aristóteles, al aceptar esto, «se ha convertido una vez más en un platónico» (*op. cit.*, nota al pie 69, p. 136).



sino más bien llegando a un concepto límite —hiperplatónico, se podría denominar—, un concepto de cierre de un universo que es puro movimiento y cambio, pura Naturaleza, y donde el límite divino es la anulación de toda transformación, de toda potencialidad... para llegar a una actividad pensante eterna y reflexiva, un bucle racional tan perfecto que nada tiene que ver con los astros, y mucho menos con los seres terrestres, un Dios tan perfecto que sólo se conoce a sí mismo¹⁹?

5. ¿QUÉ SIGNIFICA «INCORPÓREO» EN ARISTÓTELES?

Vamos a retomar el término/concepto *asómatos* e indagar de forma muy sintética en su uso en Aristóteles, y para ello nos serviremos de un último texto de Renehan:

Áylos es con claridad un acuñamiento técnico de la filosofía formal, creado bajo condiciones intelectuales determinadas en un particular clima filosófico. Que debería haber aparecido primero en el periodo prefilosófico, o incluso en el presocrático, es inconcebible por las razones expuestas arriba. *Asómatos* se corresponde con *áylos*, y no con *ápsychos* {sin vida; inanimado}; es un hijo de la filosofía. El fondo conceptual necesario para su primera aparición no puede ser documentado antes del final del siglo V como muy pronto. Las más antiguas apariciones atestiguadas de hecho de *asómatos* están en Platón. ¿Es esto una coincidencia?²⁰.

La primera parte del texto resulta bastante asombrosa. Que *áylos*, *inmaterial*, no apareciera en los presocráticos o antes es lógico, ya que no se disponía de un concepto técnico de *materia*. Pero que no se den en su época, ni siquiera en la propia filosofía de Aristóteles, las condiciones adecuadas para acuñar el término filosófico «inmaterial», como sugiere Renehan, es, como mínimo, asombroso; y más cuando constatemos a continuación en los textos que la razón, que más arriba argüía este autor, no consiste en el uso del vocablo platónico «incorpóreo» como un sustituto o sinónimo aceptable para Aristóteles en los lugares donde se esperaría la aparición de «inmaterial», como podría ser en la calificación de su motor inmóvil. Por otra parte, que no aparezca el concepto *asómatos* hasta Platón entra dentro de lo razonable. Lo que resulta extraño, por contraste con su maestro²¹, es el uso que hace Aristóteles del

¹⁹ De la misma manera que la aspiración de la felicidad del sabio aristotélico consiste en vivir una vida al margen de los demás, en la soledad de la incesante actividad intelectual, al margen del mundo. Pero el sabio de Aristóteles vive, sin embargo, en una *pólis* y tiene amigos, y el motor inmóvil está asociado a la esfera celeste y no está ni más acá ni más allá de ésta, sino que ese es, podría decirse, su *lugar natural*.

²⁰ *Op. cit.*, p. 127. Precisa RENEHAN en su nota 9: «*áylos* en un sentido no técnico, 'sin árboles' {treeless}, podía haber aparecido en cualquier periodo. Un ejemplo es Teofrasto *Caus. Pl.* 1.5.2 (v.l. *ánylos*).»

²¹ En Platón la palabra «asómatos», «incorpóreo», sólo aparece en cinco ocasiones (si dejamos de lado el *Epínomis*, donde se registra una sexta vez) y no deja de resultar un tanto extraña su utilización también para los intérpretes. En primer lugar, por el poco uso del término «asómatos»



término *asómatos*, que no coincide ni con el uso platónico ni con el que hacen los comentaristas e intérpretes de su denominada *metafísica*²². Reparemos brevemente en los significados que Aristóteles le da a «incorpóreo» explícitamente en sus textos filosóficos, sintetizándolos en forma de tabla.

| SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO «INCORPÓREO» | REFERENCIAS FUERA DE SU FILOSOFÍA (REINTERPRETADAS POR ARIS- TÓTELES) | REFERENCIAS EN SU PROPIA FILOSOFÍA |
|---|---|---|
| Usado para hablar de cuerpos físico- s ^a sutiles, ligeros, en términos com- parativos, en la medida en que son menos densos que otros y ofrecen menos resistencia a ser atravesados. | Como el fuego o el aire en cuanto materia del alma en los presocrá- ticos ^b como Heráclito, Diógenes, etc., con la capacidad de mover y conocer. | El aire, que es más ligero, menos resistente, más divisible que otros cuerpos físicos (con el límite del vacío; algo absurdo para Aristóteles en términos físicos). |
| Se usa el término «incorpóreo» para referirse a los entes ma- temáticos (materia inespacial: puntos, líneas, superficies) que al no tener magnitud no pueden generar cuerpos físicos ^c ; o bien parar nombrar vacíos separados, materia sin magnitud, «cuerpos vacíos», lugares sin cuerpo, o cuerpos imperceptibles ^d . | Entes geométricos (como puntos, líneas, triángulos, etc.) entendidos, según les atribuye Aristóteles a sus autores, como si fueran entes físicos que generan cuerpos tangibles en los pitagóricos o Platón, pero que Aristóteles reinterpreta como mera- mente inteligibles o abstractos, y, por tanto, incorpóreos. El término tam- bién se refiere, fuera de la filosofía aristotélica, a lugares o extensiones pretendidamente vacías según sus autores — <i>cuerpos vacíos</i> — en los atomistas o los pitagóricos (entre los cuerpos o fuera del universo). | Los entes matemáticos serían meros entes abstractos según el estagirita (considerados así por la mente atendiendo sólo a la cantidad, al margen de sus propiedades físicas), límites geométricos abstractos de la materia. Y para Aristóteles, por consiguien- te, incorpóreos. Un lugar o exten- sión vacía no puede ser incorpórea para Aristóteles (aunque algunos lo pretendan) porque no existe y es un absurdo (él dice «cuerpo vacío» en el sentido de «círculos cuadrados»). |

que él mismo parece haber acuñado (probablemente porque Platón habla casi siempre de la ontología desde la teoría del conocimiento) y porque en la utilización del mismo referido al alma nunca es explícito (nunca dice abiertamente, como reconoce Renehan, que el alma es incorpórea), aunque el contexto parece apuntar a ello: en el *Fedón* al hablar de la armonía incorpórea de una lira bien ajustada —*Fedón*, 85e-86b—; en *El Sofista*, cuando pide a los corporeístas (más que materialistas) aceptar la existencia de algo incorpóreo y se refiere a ciertas virtudes del alma y a ésta misma en un contexto dialéctico —*Sof.*, 246e-247e—; y de una forma totalmente tangencial al referirse a un orden incorpóreo que ha de gobernar a un cuerpo animado en el *Filebo* —*Fil.* 64b—. Menos controvertida es la aplicación del adjetivo a las Formas inteligibles: de forma explícita en *El Sofista*, al comenzar su famosa Gigantomaquia entre partidarios de las *eide* y partidarios de los cuerpos, donde se afirma que la verdadera realidad consiste en ciertas Formas inteligibles e incorpóreas —*Sof.* 246a-c—, y con cierta discusión en el *Político* al mencionar las realidades incorpóreas, las más bellas e importantes, a las que sólo mediante la razón se puede acceder —*Pol.*, 285d-286a—.

²² Aunque, como apuntábamos antes, es mucho más problemática la traducción de *áney hýles*, es decir, «carecer de materia», por «inmaterial», que no deja de ser la introducción de un nuevo vocablo —algo similar a «metafísica»— en el léxico aristotélico a partir de una expresión.



Se usa el término «incorpóreo» para referirse también a ciertos principios ontológicos como Uno/Diáda^f (inteligibles para Aristóteles) o a cosas (o realidades) incorpóreas^g.

Aristóteles considera incorpóreos en cuanto principios meramente inteligibles a: Grande/Pequeño en Platón, y posiblemente Formas y números ideales en éste; Uno/Diáda, número que se mueve a sí mismo (=alma) en Jenócrates... (quizá a los ilimitado de los pitagóricos), que sus autores consideran entidades reales (substancias no físicas, pero tampoco abstracciones) pero no así Aristóteles.

Parecería *lógico* un uso en la filosofía aristotélica referido a: el motor inmóvil del Universo y los motores inmóviles de las esferas celestes. Pero no hay textos con este uso. Ni tampoco los hay referidos al entendimiento activo como incorpóreo. Tan sólo que «las hay (cosas) también incorpóreas». Los intérpretes deducen el resto... pero Aristóteles no lo dice^h.

^a Textos sobre cuerpos físicos sutiles considerados *más o menos* «incorpóreos»: *Fis.* iv 8. 215b 5; *Fis.* iv 8. 215b 10.

^b Textos sobre la materia de la que está hecha el alma en los presocráticos —aire o fuego, visto este último como «el más incorpóreo de los elementos»—, y sobre la incorporeidad como característica básica del alma en éstos: *De An.*, i 2. 405a 7; *De An.*, i 2. 405a 27; *De An.*, i 2. 405b 11; *De An.*, i 2. 409b 21.

^c Textos sobre entes matemáticos entendidos como «incorpóreos»: *De Gen. Et Corr.* i 2. 316b 26; *De Gen. Et Corr.* i 5. 320a 30; *De Gen. Et Corr.* i 5. 321b 16; *De Caelo* iii 6. 305a 18; *De Caelo* iii 6. 305a 31.

^d Lugares donde se refiere específicamente a *vacíos separados* o materia sin magnitud en cuanto incorpóreos («cuerpos vacíos»): *Fis.* iv 4. 212a 12; *De Gen. Et Corr.* i 5. 321a 5-6; *De Gen. Et Corr.* i 5. 321b 16; *De Caelo* iii 6. 305a 16; *De Caelo* iii 6. 305a 20.

^e Textos con usos de «incorpóreo» referidos a principios ontológicos (inteligibles para Aristóteles) como lo Grande/lo Pequeño: *Fis.* iv 1. 209a 16; *De Anima*, i 2. 404b 31; *Met.* i 7. 988a 25.

^f Aristóteles dice que *también hay cosas incorpóreas*: *Met.* i 8. 988b 25. Pero, contra todo pronóstico, sólo lo dice una vez, y no explicita cuáles son esas cosas (y habría que sobreentender que lo dice referido a su propia filosofía).

^g Sin embargo, hay un uso excepcional (único) del término «incorpóreo», aplicado a una cualidad, no a una entidad: ¿una pura anomalía, un desliz, una simple excepción? Es un ejemplo de los *Tópicos* donde se critica que la definición de «blanco» sea correcta, pues incurre en ciertos defectos achacables a su contenido: se ha pretendido definir blanco como «color mezclado con fuego» siendo imposible que algo incorpóreo —el color— sea mezclado con un cuerpo —el fuego—, pues ambos pertenecen a categorías distintas (categorías ontológicas, habría que sobreentender, y que parecen considerarse, en términos de lógica de clases, de clases disjuntas). El texto dice: «Y aún, si aquello de lo que se da el enunciado es de las cosas que existen, mientras que lo incluido en el enunciado no es de las cosas que existen, v.g.: si lo blanco se definió como un color mezclado con fuego: pues es imposible que lo incorpóreo quede mezclado con un cuerpo, de modo que no habrá un color mezclado con fuego; pero sí hay blanco.» (*Top.*, vi 12. 149b 2). Podríamos argumentar que si Aristóteles no encuentra problemas en calificar de incorpóreas a las abstracciones derivadas de la cantidad —continua o discreta—, a las abstracciones matemáticas, por qué iba a poner reparos de hacerlo con otras abstracciones categoriales como las cualidades o las relaciones, que, al fin y al cabo, son afecciones que le ocurren a los cuerpos, y, por tanto, no son en sí mismas cuerpos, es decir, son *incorpóreas* (o, quizá el término no sería apropiado y debería decirse, más bien, *acorpóreas*). Su existencia *autónoma* —el de las cantidades o cualidades— sólo lo es para la mente humana, en la medida en que las separa sensible o intelectualmente de su base física, *tangible*, en el proceso de conocimiento, lo que hace que se consideren formas de realidad derivadas y no substanciales (al fin y al cabo *el ser se dice de muchas maneras*).

6. CONCLUSIÓN

Como conclusión, habría que decir que el uso de las palabras, de los vocablos, nunca es un uso neutro, libre de supuestos, intemporal, pues los términos están más o menos cargados de teorías, presupuestos conceptuales, ideas o, como mínimo, connotaciones diversas. Es verdad que hasta cierto punto se pueden neutralizar, advertir, explicar, o hacer un serio intento por separar el *lenguaje objeto* del *metalinguaje interpretativo*. Pero también cabe hacer una redefinición o reinterpretación de la filosofía objeto de estudio, a través del léxico, para convertirla en otra cosa. No pasa nada si unas ideas filosóficas se basan en otras previas —no existe la originalidad *en el vacío*, por definición—. Nadie va a criticar a santo Tomás por basarse en Aristóteles para construir su sistema, siempre que se entienda que el resultado no pertenece al estagirita sino al aquinate. Otra cosa es pretender que Aristóteles ya es un Santo Tomás del siglo iv a. C. y que incluso usa la terminología y los conceptos



tomistas, sin duda *previando su desarrollo futuro*. Y entonces no habría problema en atribuirle a Aristóteles conceptos como *metafísica* o *teología*, o *formas sustanciales*²³, o *divisiones entre esencias y existencias*. Y esto se puede hacer de forma interesada o de forma inconsciente; o ambas a la vez. Aunque esto no se explicite nunca en contextos académicos porque es de mala educación.

La palabra «metafísica» (del latín «metaphysica»), como hemos dicho desde el principio, no pertenece al lenguaje aristotélico, es una palabra de un metalenguaje filosófico posterior, aunque a fuerza de uso parece que se ha reconvertido en algo propio del léxico aristotélico: «El dominio de investigación de la metafísica de Aristóteles», «los problemas de la metafísica de Aristóteles», «conceptos metafísicos o distinciones metafísicas aristotélicas»; ¿dudaría alguien ante estas expresiones que esta terminología no es propia y genuinamente aristotélica?; es más, ¿que es la base conceptual y léxica de toda la metafísica posterior? Así que cuando oigan a alguien decir que «desde el punto de vista de la metafísica de Aristóteles el motor inmóvil es incorpóreo e inmaterial» plantéense si el que habla es realmente Aristóteles o un intérprete que se está haciendo pasar por el filósofo, y que habla en nombre de éste²⁴.

Recibido: 15 de mayo de 2017

Aceptado: 5 de junio de 2017



²³ No es inusual ver explicada la teoría hilemórfica de Aristóteles con la terminología tomista de las formas sustanciales y accidentales, que si bien tienen su base en el estagirita tienen un sentido muy diferente en un contexto muy distinto. Lo que se complica aún más al hablar del alma humana como forma intelectual del cuerpo creada por Dios en una sustancia única personal, y que, además, es inmortal.

²⁴ Pero no se vaya a creer que esto que hacen los intérpretes con Aristóteles no lo hacía el propio Aristóteles con sus predecesores (así que en esto también éste era un buen maestro). Un botón de muestra será suficiente. Se dice en *Acerca de la Generación y la Corrupción* lo siguiente: «Anaxágoras, sin embargo, malentendió su propio lenguaje: manifiesta, por de pronto, que generación y destrucción consisten en lo mismo que la alteración [...]. En efecto, Anaxágoras coloca como elementos a los homeómeros...» (314a14 y 18). Nuestro estagirita reprocha a Anaxágoras que no entiende su propia terminología y, además, le endosa sin más el vocablo/concepto «homeómeros» que tergiversa la propia teoría del presocrático para adaptarla a las ideas de Aristóteles, el cual se inventa esta palabra para tal propósito. Ante esto los traductores (Ernesto La Croce y Alberto Bernabé) protestan en nota afirmando: «... tenemos derecho a juzgar que Aristóteles está proyectando sobre el filósofo presocrático sus propias concepciones» (ARIST. *Acerca de la Gen. y la Corr.*, Gredos, nota 4, p. 22). Y esto no es un caso aislado sino algo usual en los escritos aristotélicos.



George Segal, 1961.

HEIDEGGER LIMITA CON ARISTÓTELES. NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE ESPACIO

Rafael Moreno Gutiérrez*
Universidad de La Laguna

RESUMEN

Heidegger lee a Aristóteles porque Heidegger lee a Grecia porque Heidegger lee la diferencia ontológica entre las líneas de lo que nos ha dejado leer la historia de la metafísica. La noción de espacio es una de las claves de lectura de esta acción decisiva.

PALABRAS CLAVE: espacio, metafísica, ser, *Dasein*, *physis*, pensar

ABSTRACT

«Heidegger borders Aristotle. About the notion of space». «Heidegger limits with Aristotle. Notes on the notion of space». Heidegger reads Aristotle because Heidegger reads Greece because Heidegger reads the ontological difference between the lines of what has let us read the history of metaphysics. The notion of space is one of the keys to reading this decisive action.

KEYWORDS: space, metaphysics, being, *Dasein*, *physis*, thinking.

Dice Heidegger en *Ser y tiempo*: «... entre los griegos, que fueron los primeros en desarrollar científicamente y en hacer dominante esta inmediata comprensión del ser, estaba viva al par la comprensión original, bien que preontológica, de la verdad, hasta el punto de afirmarse —al menos en Aristóteles— en contra del encubrimiento por su ontología»¹. He aquí la bisagra, el intervalo, el ensamblaje y el punto de fuga, espacios tan propicios para el pensar que Heidegger sabe encontrar como pocos más acá de los contenidos de conocimiento disciplinario. Ontología entonces como arte de situación, como recreación del territorio no sin los mapas que de él resultan, pero antes de que sus coordenadas sean tan explícitas que oculten el territorio.

Y así, Aristóteles en Heidegger es, en un somero acercamiento escolar, una cumbre destacada del mapa, una referencia ineludible en eso de leer toda la historia de la filosofía que hace el alemán, ya se sabe que no por capricho o erudición. Abundan las certezas bibliográficas al respecto de esta referencia, atiborra estantes esta relación: Gadamer, por ejemplo, insiste en la importancia del segundo libro de la *Retórica*





para dar con el significado heideggeriano de los «encontrarse» (*Befindlichkeiten*)²; muchos hablan del Libro VI de *Ética a Nicómaco* y la doctrina de la *phrónesis*³; aún más comentan que la vida fáctica fue descubierta por el joven Heidegger en la citada ética, que el *ethos* del griego está en el ser-en-el-mundo versión *Ser y tiempo* y en el habitar versión *Tiempo y ser* (aunque hay quien aquí se distingue y señala más responsable a Sófocles que a Aristóteles del histórico hallazgo e influencia)⁴; también está por supuesto la *physis*, tal y como es vivificada hasta el detalle —algo veremos— en el difícil texto que Heidegger dedica a la *Física* B.1 del estagirita; y está Teresa Oñate, abriendo brecha hacia los *Metafísicos* o la *Filosofía Primera* (ay, el vicio de seguir diciendo *Metafísica*) como verdadero alumbramiento y engarce y clave de bóveda⁵, y está Franco Volpi, cómo no Franco Volpi, y vaya desde estas páginas un agradecido recuerdo⁶. Y en resumen, está el motivo de Aristóteles como el mismo motivo de Heidegger inicialmente vía Brentano, aunque solo sea porque no hay motivo que no esté ya motivado por aquello de que «el ser-ente (*tò ón*) se dice de muchas maneras». Pero esto es solo el mapa, y apenas una parte pequeña. Entremos en el territorio.

Si damos por bueno que el habitar medita sobre el sentido de lo que en las primeras obras de Heidegger era el ser-en-el-mundo, y con ello traemos una cita de un libro casi nada citado de Reub Guilead donde se dice que «*ethos* encierra originalmente al hombre entero, y significa su descanso, el dominio abierto en que el hombre habita»⁷, tal vez ya vayamos empezando a entrar a descansar en esa habitación, si es que *ethos* es la morada del hombre en la complejidad de su existencia relacional. Así, digámoslo de entrada y de una vez por todas, tal sentido de la ética no versa en primer lugar sobre los problemas morales de la acción humana, ni sobre ningún deber opuesto al ser, sino sobre el sentido de la realización del estar humano sobre la tierra tal y como ya viene siendo tal vez más cantado que contado desde antiguo.

No en vano, es el poeta el que da la medida de ese habitar (el que la recoge, quien la capta), quien otorga el sentido⁸, siendo la noción de naturaleza de Hölderlin

* rafamoregu@gmail.com.

¹ HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (1927), trad. José Gaos, FCE, Madrid, 2000, pp. 246-247.

² GADAMER, «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989), en *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 343-359.

³ Sin ir más lejos, así lo hace el propio Gadamer en el texto recién citado, algo que por lo demás ya se ha convertido en un tópico de la relación entre los dos pensadores aquí vinculados.

⁴ Todo ello según recoge, por ejemplo, Jesús CONILL en su *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 91-141.

⁵ No hay más que ver su antológico *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2001, donde, según el subtítulo de la obra, se acomete la titánica tarea de analizar crítica-hermenéuticamente cada uno de los 14 *lógoi* de la Filosofía Primera del filósofo griego.

⁶ VOLPI, *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Madrid, 2012.

⁷ GUILLEAD, *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, G. del Toro editor, Madrid, 1969, p. 129.

⁸ Véase el texto de HEIDEGGER «... Poéticamente habita el hombre...» (1951), en *Conferencias y artículos*, Ed. Del Serbal, Barcelona, 1994.

una de las voces más cercanas en la historia (y tal vez por eso más lejana) que más se acerca a la *physis* griega, y es sabido que la noción de *physis* es uno de los ángulos más importantes bajo el cual Heidegger mira al Ser, tal vez porque si de poetizar se trata —que no de hacer poesías—, ¿no poetiza la *physis* en su no parar de propiciar naturalezas *ahí* mientras su mero llegar a ser naturalezas nos pasa desapercibido?⁹

Hay un entre en ese *ahí*, en ese venir a presencia, como ha quedado dicho que lo hay entre Aristóteles y Heidegger, como tan bien supo ver Hölderlin al dejar cantado que somos griegos por la vía de ya no serlo y entonces estar obligados a ver cómo es que no lo somos, y por la vía —que en realidad es la misma— de experimentar ese no serlo como modo más genuino de apropiarnos de la modernidad y de su deuda griega y así volver a serlo. El modo de ser humano es entonces el *entre* (*Zwischen*) que regala la diferencia ontológica, según la cual el humano pertenece al ser como lugar de su correspondencia y en esa correspondencia está la esencia de su libertad.

Tal vez cercano aquí a Spinoza, Heidegger afirma que la esencia humana aún no está lograda, constatada o cerrada en la definición humanista que la caracteriza como animal racional¹⁰. Muy al contrario, se exige que el ser humano conquiste su esencia, esto es, su libertad, ganándola en la apertura al Ser. Así, el *Dasein* —aquel que en *Ser y tiempo* pudiera entenderse como trasunto de la subjetividad— se identifica más bien con el lugar de tal apertura, con un ahí del ser, sin que hablemos aquí —digámoslo las veces que haga falta— de una subordinación, pues el ser se refiere necesariamente al ser humano para instalarse en lo ente, esto es, para comparecer (y retirarse) y ser reconocido como ser, de modo que, por seguir con la pregunta anterior, ¿qué naturalezas cabe que haya si no hay ser humano que las nombre como tales y pueda así preguntarse por su de dónde vienen?

El poetizar, decíamos. El arte de producir que señala lugares habitables. Ya dice Heidegger en *Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio* que hoy el arte está al servicio de una planificación del espacio (*Raumplanung*), en controversia con su sentido originario¹¹. Para explicar tal estado de cosas solo la *Dichtung* (esa actividad previa a toda separación poesía-pensar que ha de ser experimentada a partir del agradecimiento)¹² puede actuar ante la incapacidad de las disciplinas (también del arte) para dar cuenta de sí mismas¹³, ante la incapacidad de la planificación del

⁹ Véase sobre todo «La tierra y el cielo de Hölderlin» (1959), en HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

¹⁰ Véase aquí sobre todo HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo* (1947), Alianza Editorial, Madrid, 2001.

¹¹ HEIDEGGER, *Observaciones relativas al arte —la plástica— el espacio. El arte y el espacio*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003.

¹² En nota 41 de «La mirada y la mano», introducción de Félix Duque a la edición citada de *Observaciones relativas al arte —la plástica— el espacio*, se dice lo siguiente al respecto: «Unos apuntes recientemente publicados sitúan a la *Dichtung* [...] más acá de toda divisoria entre poetizar y pensar, 'sino que es previa y ha de ser experimentada a partir del agradecimiento (*Dank*)'».

¹³ «En tan escasa medida puede el escultor decir mediante una imagen lo que sean las artes figurativas como el físico, en cuanto tal, decir gracias a sus investigaciones que sea la física. Lo que



espacio para dar cuenta de lo espacial. Y aquí, en el texto que ahora nos ocupa, hace Heidegger una pequeña historia de la noción de espacio. Veamos.

El espacio, en el sentido griego del capítulo IV de la *Física* de Aristóteles, dice Heidegger que se entiende como *tópos* (espacio que ocupa un cuerpo, dentro de sus límites) y *chôra* (espacio que acoge y reúne los lugares que ocupan los cuerpos). El espacio es, así, lugar y continente, de modo que todo cuerpo tiene su lugar adecuado dentro de ese continente. La física moderna ya habría perdido tal adecuación distintiva, de modo que cada cuerpo puede estar en cualquier puesto del espacio. Con Kant, el espacio se convierte en forma pura de la intuición, algo previo que le sirve al hombre para representarse los objetos. Así, el espacio no existe ya de suyo, sino como útil o presupuesto subjetivo. El espacio solo existe por y para que el hombre se sitúe y sitúe en él. Pero ello, advierte Heidegger, ya estaba contenido en la perspectiva aristotélica recién mentada, pues ya allí encontramos una concepción del espacio a partir del cuerpo físico. Así que la cosa misma pedía su propia consumación, y esta llegó con la categoría cartesiana de *extensio*.

La tarea es, por tanto, pensar el espacio sin su remisión o subordinación a los cuerpos, a la física. Con estas palabras lo expresa Heidegger: «Pero, ¿qué es entonces el espacio mismo, en su propio ser? ¿Qué es lo que da al espacio la posibilidad de ser algo que acoge, abarca y contiene? ¿En qué se basa eso que Aristóteles determina como *τόπος* y *χώρα*, eso que la Edad Moderna determina como *extensio* y *spatium*, y la física moderna como campo de fuerzas?»¹⁴. La respuesta es sencilla y por ello se escapa a un conocer —el nuestro— que solo opera en la remisión (asimilación) de lo desconocido a un patrón conocido distinto a él, donde en este caso, el espacio es reconducido (*zurückgeführt*) al cuerpo físico. En lugar de esto, el pensar que ensaya Heidegger intenta atender a la cosa misma —intención fenomenológica siempre presente— sin remisión a otra cosa distinta¹⁵. Pero todo nuestro conocimiento impide ver la cosa misma, aquí el carácter espaciador del espacio, algo que solo se le revela al pensar a partir de este casi balbuceo infantil (y esta descripción no es demérito, sino todo lo contrario): «El espacio espacia» (*der Raum räumt*). Y espaciar es¹⁶ *roden*, «hacer habitable un lugar talando árboles y drenando ciénagas», que equivale al español rozar: «Limpiar las tierras de las matas y hierbas inútiles antes de labrarlas, bien para que retoñen las plantas, bien para otros fines», dice el DRAE; o bien «raer o quitar una parte de la superficie de una cosa»; todo ello tomado por nuestra lengua de la palabra latina *ruptiare*, que es romper o desgajar, así

la física sea es cosa que no se puede investigar por el camino de la ciencia física y con medios de la misma. La física, en cuanto ciencia, no es objeto posible de un experimento físico». *Ibidem*, p. 69.

¹⁴ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵ «... en el pensar ajustado a la cosa, una cosa viene solamente experimentada *en su ser propio* cuando renunciamos a la explicación y damos de lado la reconducción a otra cosa distinta. En lugar de ello, lo que hay que hacer es tener en vista a la cosa puramente a partir de ella misma, tal como ella se muestra». *Ibidem*.

¹⁶ Según nota xxv de Félix Duque a la edición de *Observaciones relativas al arte —la plástica— el espacio que manejamos*, p. 104.





como en alemán *rieten*, verbo emparentado, significa extirpar de raíz o aniquilar, de modo que basta rascar apenas un poco bajo las palabras rectoras —se diría que basta rozarlas— para acabar encontrando el rastro de la *Destruktion* que el pensar preparatorio de Heidegger considera tarea necesaria justamente para que, tras ella, «retoñen las plantas». Pero «aquí no se trata de refutar, sino de que la mirada penetre en una dificultad fundamental del pensar»¹⁷, de modo que «esta experiencia crece para nosotros, ciertamente, solo a lo largo de una meditación (*Besinnung*) harto laboriosa (*langmütigen*) y de muchas maneras diversas»¹⁸. Así que espaciar es también *freimachen*, hacer libre, abrir libertad, en tanto posibilidad. El espacio, entonces, da o abre la posibilidad de posteriores delimitaciones, cercanías o lejanías, distancias y medidas. Si el pensar atiende a esto, se puede avistar un tenor de cosas (*Sachverhalt*) hasta ahora cerrado. Una perspectiva que necesariamente involucra al ser humano, a partir de su modo de estar en el espacio. El ser humano acuerda espacio, lo avía, deja que haya espacio, habita en él: «El hombre vive en tanto habita corporalmente (*leibt*) y, de esta manera, está introducido en lo abierto del espacio, y por este hecho de [introducirse] de antemano ya se mantiene en relación con los congéneres y con las cosas»¹⁹. Así, el ser humano no está solo delimitado por la medida de su cuerpo, sino que, estando en un sitio, está a la vez en otros, en tanto es en un mundo. Como se ve, solo hemos avanzado para poder llegar a decir lo dicho al comienzo, la disímil continuidad entre el habitar y el ser-en-el-mundo, el modo de estar humano entre los brotares de la *physis*, el doble sentido del verbo alemán *brauchen*, a la vez utilizar y hacer falta, según refleja este casi lema: «... para espaciar *como espacio*, a este le hace falta el hombre [lo utiliza]»²⁰.

¿Y qué hace falta tras todo lo que técnica y físicamente utilizamos? Tal vez solo la *Versagung*, el fracaso en decir o hacer algo, pero también la resistencia por la que algo rehúsa ser dicho o hecho. Esto es, la incapacidad del lenguaje y de la conducta humana para nombrar el ser mismo sin respecto a lo ente, el brotar de la *physis* sin respecto a sus productos, el poetizar del arte —su poner en obra la verdad— sin respecto a sus objetos, lo que convoca a Aristóteles y a Heidegger sin respecto a sus biografías. Nada menos. ¿Qué humano hijo de Descartes podría hacer semejante cosa? Ya Nietzsche supo ver que ninguno de esos hombres atareados y vertiginosos podía hacerlo; solo otro modo de ser humano, acaso un niño pudoroso e inocente que se detenga a jugar y lo haga de verdad, yéndole y ganándose la vida en ello.

A estos efectos, todavía el Kant de la *Crítica del juicio*²¹ era un pensador cartesiano, pues el arte, el ideal de belleza, es aún la representación del hombre, en cuanto configuración individual guiada matemáticamente por cánones. En una palabra, recogida de Félix Duque en su texto «Despachando vacío en verdad. Obra

¹⁷ *Ibidem*, p. 71.

¹⁸ *Ibidem*, p. 73.

¹⁹ *Ibidem*, p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 87.

²¹ Véase §17.



plástica, otra plástica»²², Kant deposita en el hombre el ideal que el griego encontraba en los dioses, «el tener en sí mismo su propia razón de ser». Llegará Hegel para ver justamente en ese ideal divino un fondo de inanidad, una cierta negrura bajo la fachada, pero pese a Hegel, este ideal de autosuficiencia se ha mantenido, de modo que el hombre podía realizar sus propios fines y, aún más, ayudar a las cosas a realizarse, como ocurre también en las *Elegías a Duino* de Rilke²³ e incluso como puede ocurrir en cierto Heidegger del abrigo y el cuidado. Pero estamos con otro Heidegger, aquel que ya conoce el poder omniabarcante de la *Gestell*, capaz incluso de anegar al arte abstracto, cuyo carácter cósmico no pone en obra la verdad, cuyo no pretender representar nada —cosa que iría de la mano con Heidegger— yerra al querer competir en producciones con la naturaleza misma y así sustituirla y opacarla, maximizar el olvido que aquí intentamos recordar. Triunfo absoluto de los hijos de Descartes, ahora en el ámbito de la estética.

Pero no, como dice Heidegger en *Introducción a la metafísica*, el arte no crea entes, y menos entes nuevos, sino que el arte es la creación por la cual se patentiza el ser del ente. El Ser y no el ente. Posteriormente, Heidegger radicalizará esta postura, de modo que el arte de verdad será aquel que prepare la habitación del hombre, abierta al Ser, o mejor ya al *Sein*, sin respecto ya con el ente, tal y como queda ensayado para los restos en *Tiempo y Ser*²⁴. Así lo dice Duque: «... la dilucidación del *lugar* que acontece en la obra plástica, o mejor dicho, en la *otra* plástica —quizá todavía pendiente, quizá avizorada y anunciada en la obra de Chillida— como *localidad* de los lugares, desde donde se irradia la posibilidad de que el hombre habite en medio de las cosas»²⁵. Acción solo posible abriendo huecos, desalojando bultos y pesos de objetos y sujetos para dejar espacios en los que se albergue y demore el tiempo de los hombres.

Es el artista —ya lo decíamos antes con el poeta— quien concede ese hueco, un lugar a la propia divinidad para que esta pueda ser, para que pueda estar —aunque sea tan solo como anuncio, promesa o falta, otra vez el verbo *brauchen*— entre nosotros, donde lo sagrado —digámoslo también las veces que haga falta— no es ente alguno que por fin avistemos sedientos a través del hueco, sino el intervalo mismo, el vacío desvelado al desalojar geoméricamente la masa interior, los espacios tan llenos de objetos y sujetos y cosas bellas y materias y construcciones sin límites, desaforadas, que han olvidado —que hemos olvidado— que el límite no es aquello en que algo termina y acaba, sino aquello a partir de lo cual comienza, aquello por ventura indisponible en virtud de lo cual posee su acabado.

²² DUQUE, VITIELLO, LEYTE, WYSS, FYNK, *Heidegger y el arte de verdad*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 141-191.

²³ «Estamos aquí, quizá, para decir: Casa, / puente, fuente, portón, jarra, árbol frutal, ventana: / a lo sumo, columna, torre... pero para decir, entiéndelo, / oh para decirlo de una manera que las cosas nunca / íntimamente creyeron ser», *ibidem*, p. 156, nota 8.

²⁴ Esta posición se perfila en *La cosa* (1950) y se consolida en *Construir, habitar, pensar* (1951) y en ... *Poéticamente habita el hombre...* (1951) para culminar en los escritos sobre arte y espacio de 1964 y 1969 que aquí estamos leyendo.

²⁵ DUQUE, «Despachando vacío en verdad», p. 165.

Por lo tanto, repitamos alto y claro con Félix Duque: «En Heidegger no se trata de ‘percibir’ neoplatónicamente espacios calmos de redención, sino de pararse a pensar en su ausencia abriendo espacios de *convivencia*»²⁶. Quizá pueda verse esta diferencia entre el artista neoplatónico y el Chillida de Heidegger en esta cita de *El arte y el espacio*, el segundo de los textos que el pensador alemán dedica explícitamente a los asuntos de la plástica: «Los espacios profanos son siempre la privación de espacios sagrados que, a menudo, se remontan largo tiempo atrás»²⁷. Una privación —*stéresis* en la *Física* de Aristóteles— que no pide que rescatemos la forma sagrada original desembarazándonos de las progresivas capas de profanación, no pide redención alguna, sino que nos atrevamos a la complejidad de entrever en todo lo profano la huella de lo sagrado, como en un palimpsesto. En otras palabras —quizás más en jerga heideggeriana—, el claro no sirve para salir del bosque sin más —eso le corresponde a la esforzada metafísica de los hijos de Descartes, al trabajo del cálculo claro y distinto— sino para saber adentrarse en él, abriendo senderos, que hagan territorio común en íntima solidaridad con la retracción de la tierra a ser civilizada.

No otra cosa son las localidades —siendo el *Dasein* una de ellas—. El ser humano no es ya conciencia ni sujeto, si es que alguna vez, vía *Ser y tiempo*, lo fue: «Más bien se da nombre con *Dasein* a eso que ha de ser experimentado y luego, en correspondencia, pensado como sitio [*Stelle*], esto es, como la localidad de la verdad del ser», dice Heidegger en *Introducción a la metafísica*, para ofrecer más tarde, en la quinta edición de 1949, una afirmación aún más taxativa, según la cual *Dasein* nombra «la localidad habitada mortalmente, la comarca mortal de la localidad»²⁸.

Mortalmente, espetado a la cara de la historia de la metafísica, de sus causas y sus efectos. Porque mucho antes de las presencias estables y duraderas, mucho antes de los entes, está su venir a presencia, el punto de partida y comienzo que sigue habitando en los entes. Limitan estos con la *physis*, como nosotros limitamos con Grecia y como Heidegger limita con Aristóteles, por ejemplo en el ya citado *Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B.1*, texto que a su vez limita con Heráclito, aunque esto sea harina de otro costal. Esa *physis* es movilidad, claro, pero no al modo moderno del cambio de lugar o de tiempo, sino como llegada a presencia. Lo que creíamos el punto cero de la historia de las cosas contiene ya toda la historia en su seno, aun recogida cabe sí, esperando a ser pensada y poetizada para desafiar y propiciar ya no más puntos cero, sino cruces de caminos, puentes y enlaces. Incluso los seres fabricados —volvemos aquí a los procederes del arte y la *techné*— «son lo que son y como son en la movilidad de la producción y, por ende, en el reposo de su calidad de seres producidos...»²⁹. Repitamos: «En el reposo». Así, todo despliegue de

²⁶ *Ibidem*, p. 179.

²⁷ HEIDEGGER, *Observaciones relativas al arte —la plástica— el espacio*, p. 127.

²⁸ Véase *Wegmarken*, GA 9, p. 373.

²⁹ HEIDEGGER, «Sobre la esencia y el concepto de la *physis*. ARISTÓTELES, *Física B.1*» (1939), en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 199-249.



obra, toda presencia es también un volver a sí, un confirmar su esencia y sus posibilidades, una realización de lo contenido en sí. Tal es la *physis*, nada concreto, ningún «es», sino una disposición de partida, un desvelarse de acuerdo a lo ya contenido en las cosas, un yacer de antemano (*vorliegen*) que pertenece a la cosa misma y según la cual se realiza, acaso un surgimiento (*Aufgang*) de lo contenido, un despliegue que confirma lo contenido, y que por tanto le concede entidad a la cosa: «Así, *physis* es *ousía*, es decir, entidad: eso que caracteriza a lo ente como tal, esto es, el ser»³⁰. Una entidad que, en sentido griego, está lejos de la idea de objeto, siendo más bien un estar presente por sí misma en tanto ha venido a la presencia, en tanto se ha desocultado en verdad (*alétheia*) para establecerse en lo abierto, como hace el artista con su obra, como hace el *Da* del *sein* en *Tiempo y ser* y demás textos concéntricos.

En la plasmación de las entidades como tales, la *physis* ya está ante los ojos pero lejana a la mirada, oculta, está delante contenida en lo visto, en el modo de no mostrarse de suyo (como el arte en las obras, como la historia en los hechos, como la vida en los seres vivos, como el cantar en el canto). Ver esto —atender a tal distinción, que en Heidegger es una decisión— saca al ser humano de lo concreto y lo coloca en relación con el Ser, esto es, en su propia ex-sistencia. Pero advierte Heidegger de la dificultad de la decisión: «Y si esta referencia al ser es difícil de mantener es porque nuestra permanente y habitual relación con los entes hace que nos parezca tan fácil dicha referencia que nos llega a parecer como si ya estuviéramos eximidos de ella *por* mor de tal relación y como si ella no consistiera en nada más que *en esa* relación»³¹.

¿Estamos dispuestos a esa decisión? El gran sí nietzscheano vuelve a escuchar el spinoziano adagio según el cual el ser humano no se considera terminado y avanza hacia casa, hacia el reposo y el descanso sereno de la acción histórica relacional, literalmente ciudadana, que reúne dispersiones desde esa unidad posibilitante que hemos querido recordar de nuevo, dejando que se muestre —ojalá— en estas pocas páginas, apenas fragmentos de una relación evocadora de ese *lógos* que ya no puede ser —que nunca pudo ser— tan solo la capacidad lingüística, identificadora y evaluadora del ser humano, sino justamente aquello que ya cantaba Heráclito en lo que hemos convenido en llamar su fragmento 50: *Prestando atención no a mí, sino al lógos, tiene lugar acuerdo*, (pertenecer al *lógos*, decir a una con el decir), (esto es) *saber*, (esto es) *uno: todo*³².

Y todo ello aquí con Aristóteles, quien a decir de Vincenzo Vitiello recoge el término *ousía* del lenguaje cotidiano, como también hace Heidegger con buena parte de lo que hoy se ha convertido académicamente en peculiar aparato conceptual: «... las *ousíai* —dice Vitiello— designaban los bienes constitutivos de la riqueza de una persona, las sustancias patrimoniales, como una herencia agrícola

³⁰ *Ibidem*, p. 216.

³¹ *Ibidem.*, p. 220.

³² Traducción tomada de Martínez MARZOA, *Historia de la Filosofía 1*, Istmo, Madrid, 2000, p. 47.



o una casa, más duraderas y menos inciertas que las rentas o los beneficios que de ella se sacaran»³³. ¿Qué mayor facticidad que esta? ¿Qué mayor facticidad que aquella que cita Heidegger recogida ya por Aristóteles, aquella en la que Heráclito, calentándose junto a su horno, anima a entrar a unos forasteros sorprendidos que esperaban tal vez al oscuro pensador imbuido de no sabemos qué pose reflexiva. También aquí, en el calor de los textos de filosofía —y habrá casi que gritarlo en canto colectivo—, están presentes los dioses.

Recibido: 1 de junio de 2017

Aceptado: 5 de junio de 2017



³³ VITIELLO, «Arte y naturaleza. Heidegger, ¿alejandrino?», en *Heidegger y el arte de verdad*, p. 71.

GNOSEOLOGÍA CARTESIANA

Daniel Moreno Moreno*
IES Miguel Servet (Zaragoza)

RESUMEN

El artículo reconstruye la teoría del conocimiento cartesiana respetando su planteamiento original. Aceptando que el conocimiento humano del mundo se basa en la acción de los objetos externos sobre los sentidos, Descartes presenta en la *Dióptrica* su gran descubrimiento: que las impresiones no son isomórficas respecto a los objetos que las producen. En sus *Meditaciones*, Descartes enfoca el mismo asunto desde la heterogeneidad de las ideas y de las cosas. El objetivo es detectar los errores humanos y proponer el modo de evitarlos. En las tres cuestiones tiene como interlocutor polémico a Lucrecio.

PALABRAS CLAVE: cosas, ideas, heterogeneidad, teoría del conocimiento, Lucrecio, Descartes.

ABSTRACT

«Cartesian gnoseology». Cartesian theory of knowledge, in its original terms, is reshaped in this paper. Descartes accepts that the human knowledge of the world roots in the action of the external objects on the senses; his main discovery was published in his *Dioptrique*: the impressions are not isomorphic with the object that produces them. The same topic is presented in his *Meditations* as the heterogeneity of ideas and things. His aim was to detect human mistakes and to try to avoid them. Descartes discussed these questions in relation with Lucretius' views.

KEY WORDS: things, ideas, heterogeneity, theory of knowledge, Lucretius, Descartes.

1. PRELIMINARES

A pesar de sus diferencias, la tradición heideggeriana y la tradición analítica están de acuerdo en remontar los errores de la filosofía moderna contra los que ambas filosofías se levantan al pensamiento de Descartes. Sin embargo, como he mostrado en mi artículo anterior «Antropología cartesiana», publicado en el número 38 de esta misma revista, el personaje al que vencen dialécticamente no es más que un muñeco de paja. De modo que, si vamos a los textos mismos y analizamos la argumentación cartesiana con precisión, se verá que también la interpretación recibida de su gnoseología está cargada de malentendidos y de algunas notorias ausencias. El presente artículo se apoya, por tanto, en el anterior. Evitará del mismo modo utilizar





etiquetas del tipo *dualismo*, *idealismo*, *racionalismo*, etc., dado que en la actualidad generan más confusión y bibliografía secundaria que la supuesta ayuda orientativa que pretendían aportar. Como textos privilegiaré las ediciones originales del propio Descartes, considerando que las traducciones, aun con su visto bueno, no dejan de ser de otra persona¹ y suelen ser precisamente ciertos matices introducidos en esas traducciones el origen de gran parte de los malentendidos sobre Descartes. No es un problema menor el de la terminología, como es sabido. De hecho, tras cien años de interpretación escolástica de Descartes, creo que es un buen momento para procurar leerlo como si fuera la primera vez —y acaso volver a traducirlo, con criterios más historicistas—, teniendo muy en cuenta su lucha con el lenguaje tradicional.

En el caso de la *res cogitans*, por ejemplo, Descartes utiliza *alma*, *pensamiento*, *espíritu* y *mente*, todas válidas siempre y cuando no se olvide el nuevo sentido con que él las utiliza. Una vez comprendido el ser humano tanto en su unidad como en su distinción de pensamiento y extensión, esto es, de mente y cuerpo; una vez captado el modo particular de ser de la *res cogitans* —el gran descubrimiento ontológico cartesiano— y evitado el repetido error de cosificarla al usar un lenguaje que, casi inevitablemente, convierte todo lo que nombra en parte de la *res extensa*, se puede abordar la restitución de la teoría del conocimiento de Descartes. Porque es conocido, aunque pronto olvidado, que, tras la duda inicial, Descartes se lanza a conocer el mundo, la geometría y el cuerpo humano. Merece la pena por ello traer aquí a colación el final de sus *Meditaciones de filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la distinción del alma humana y el cuerpo*: «Pues sabiendo que todos los sentidos me indican con más frecuencia lo verdadero que lo falso, tocante a las cosas que atañen a lo que es útil o dañoso para el cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios para examinar una sola y misma cosa y, además, contando con mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos pasados a los presentes, y con mi entendimiento, que ha descubierto ya las causas de mis errores, no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me presentan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados» (M, 89). El objetivo de la duda era descubrir un ámbito que siempre estaba ahí, pero que a los humanos, volcados hacia el exterior, nos suele pasar inadvertido: es el ámbito del mismo pensamiento, desde el que se propuso la duda y que, al final, es consciente de sí mismo. Pero, una vez establecida la evidencia de la presencia de la mente cuando hay pensamiento, a lo que se dedicó Descartes fue a ordenar y a mejorar el conocimiento del mundo, del cuerpo humano y de la geometría. El resultado lo muestra, orgulloso, en el extenso Discurso quinto de su *Discurso sobre el método*, del mismo modo que el Discurso sexto habla de los experimentos hechos,

* dmoreno@unizar.es.

¹ En su *Discurso sobre el método que guía bien su razón y busca la verdad en las ciencias*, Descartes advirtió que «rogaría a los neófitos no creer nunca que las cosas que otros le digan proceden de mí cuando no sea yo mismo quien las haya dado a conocer» (A/T vi, 70).

y por hacer². De modo que es una pena que las ediciones comunes de su famoso *Discurso* prescindan de los *Ensayos* que le acompañaban en la edición original. En ellos, en *las Pasiones del alma* y en los manuscritos que dejó se recogen las numerosas investigaciones que Descartes llevó a cabo.

Cuando, casi al final de su vida, Descartes escribió, a petición de Isabel de Bohemia, las *Pasiones del alma*, dedicó los artículos 17-26 a describir sistemáticamente el conocimiento³ —al parecer, leídos muy atentamente por el joven David Hume—. Ahí considera que el conocimiento es una actividad del pensamiento, cuya sede es el cerebro. Los pensamientos pueden ser acciones, si nos parece que proceden de nosotros mismos, como amar a Dios o querer caminar —voliciones—, o pasiones —percepciones—, cuando en ellas somos pasivos, como una alegría o ira sin causa próxima —sentimientos—, como la sensación de hambre, sed, dolor o calor que llegan del cuerpo —afecciones—, o como los colores o sonidos que llegan de los objetos que impresionan nuestros sentidos a través de los nervios —sentimientos—. Las percepciones por tanto son de dos clases: las que proceden del alma misma, como las de los objetos deseados o las de las cosas imaginadas voluntariamente pero no existentes y las que proceden del cuerpo, ya a través de los nervios —vivas y nítidas—, ya del movimiento fortuito de los mismos *esprits animaux* (corpúsculos animados⁴), como en las ensoñaciones involuntarias.

Sus estudios anatómicos llevaron a Descartes a situar⁵ la sede de la *res cogitans* en la glándula H —nuestra glándula pineal—, a la que, como observa meticulosamente, un nervio lleva desde el estómago afecciones como el hambre o la sed; otro nervio lleva desde el corazón la alegría, la tristeza, el amor o la cólera; desde la piel, en función de la naturaleza de los cuerpos en movimiento que la afectan, llegan la dureza, el calor, la humedad o el cosquilleo; desde la lengua, los distintos sabores en

² De hecho, los experimentos cartesianos para profundizar en el conocimiento de la naturaleza necesitaban de sus manos y de sus rentas —igual que para su física era preciso contar con artesanos, diseñadores de jardines y constructores de lentes y de fuentes; ese era el *gran libro del mundo* que Descartes prefirió a la enseñanza escolástica—. Véase el *Discurso sobre el método* (A/T VI, 65), los *Principios de filosofía* (A/T VIII-1, 315) y *Sobre el feto* (A/T XI, 138). A esos experimentos, aún sin hacer, se refiere el autor de la carta que abre las *Pasiones del alma* (A/T XI, 302).

³ A/T XI, 342-349. En los *Principia philosophiae* (I, 32), Descartes había clasificado todos los modos de pensamiento que experimentamos en dos grupos: percepciones o actividades del entendimiento, como sentir, imaginar o el puro entendimiento, y voliciones o actividades de la voluntad, como desear, rechazar, afirmar, negar o dudar (Cf. A/T VIII-1, 17).

⁴ Este es uno de los muchos textos donde está clara la naturaleza material de los *esprits* implicados en las funciones mentales: «De modo que no hay ninguna diferencia entre las partes llamadas *fluidos*, como la sangre, los humores y los *Esprits*, y las llamadas *sólidas*, como los huesos, la carne, los nervios y las pieles, salvo que cada partícula de estas últimas se mueve mucho más lentamente que las de las otras» (*Sobre el feto*, A/T XI, 132).

⁵ Para evitar confusiones, he de matizar que esta localización de la *res cogitans* se hace, evidentemente, desde fuera, es decir, cuando Descartes escribe como el anatomista que observa una glándula en el centro del cerebro a la que afluyen todos los nervios. Desde dentro de la mente, es decir, cuando Descartes escribe como ser humano pensando, es evidente que la *res cogitans* no tiene sede, ya que no es extensión. Si la tuviera sería *res extensa*, no *res cogitans*.



función de la figura o el movimiento de las partículas que le llegan; desde la nariz, los distintos olores; desde el oído, los distintos sonidos en función de las vibraciones del aire; y, desde los ojos, los distintos colores y la luz según es afectado el nervio óptico por los movimientos de las partes de los cuerpos que fluyen por los poros de los humores y que atraviesan las pieles transparentes de los ojos. Es sabido que estos descubrimientos fueron dados a conocer esquemáticamente en sus *Principios de filosofía* (IV, arts. 190-195) y que quedaron en manuscrito⁶, pero la mecánica del conocimiento sí que encontró su lugar dentro de la *Dióptrica*, como su teoría del conocimiento encontró su lugar en las *Meditaciones de filosofía primera*.

2. EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO EXPLICADO DISTINTAMENTE

Si el redescubrimiento de los diálogos platónicos conmocionó la vida cultural de Occidente, creo que no fue menor el impacto, si bien *sottovoce*, que produjo la recuperación del *De rerum natura* lucreciano. Considero que uno de los autores que más lo tuvo en cuenta fue precisamente Descartes. Ya he mostrado su influencia en la antropología cartesiana y me parece que es muy visible también el rastro que su lectura dejó en los planteamientos gnoseológicos cartesianos. Veamos cómo explica Descartes el conocimiento de los objetos exteriores y si hay ecos del planteamiento de Lucrecio.

2.1. LA MECÁNICA DEL CONOCIMIENTO

La *Dióptrica* se abre con toda una declaración de intenciones: «Toda la conducta de nuestra vida depende de los sentidos, entre los cuales la vista es el más universal y el más noble; no hay duda alguna de que las invenciones que sirvan para aumentar su poder no hayan de ser las más útiles posibles» (A/T VI, 81). Son las lentes las que motivan ese entusiasmo, y a su perfeccionamiento dedica Descartes el libro, así como a dar a conocer sus invenciones a los artesanos que se animen a construirlas. Todo un enfoque pragmático del saber, perfectamente coherente con sus conocidos elogios de la medicina. Aunque, dada la actual división de ese saber entonces unitario y dados los avances en ese campo, gran parte del contenido de la *Dióptrica* tiene interés especialmente para la historia de la ciencia y la tecnología, más que para la teoría del conocimiento. Minuciosas resultan sus descripciones del ojo y de los nervios, que se completan con las recogidas en su *Tratado del hombre*, o sus explicaciones sobre las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o sobre los distintos tipos de vidrio que se pueden utilizar en las lentes para desviar los rayos y facilitar la visión, incluso sobre la forma de tallar las lentes. Para explicar el movimiento de los rayos de luz y cómo son reflejados o refractados, por ejemplo,

⁶ Fueron publicados como *Tratado del hombre* y *Sobre el feto*.



Descartes recurre al ejemplo de una pelota golpeada por una pala. Me centraré, con todo, en los planteamientos que ilustran la línea argumental del presente artículo.

2.1.1. Descartes y Lucrecio

Seguramente fue el holandés artesano, mecánico y matemático Isaac Beekman (1588-1637) quien puso en contacto al joven Servet con el *De rerum natura*, aunque, sea de ello lo que fuere, lo interesante es rastrear los ecos de obra de Lucrecio que se aprecian en la obra misma cartesiana.

El primer ejemplo que Descartes propuso para explicar la visión, el de un ciego y su bastón, equipara de modo muy lucreciano la visión con el tacto y le permite explicar también, igual que a Lucrecio, la rapidez con que la luz del Sol nos llega⁷. También es lucreciana la conversión de los colores de las cosas en «las distintas maneras en que esos cuerpos que llamamos coloreados reciben la luz y la reflejan hacia nuestros ojos» (A/T VI, 85). Así, en sus *Principios de filosofía* (IV, arts. 197 y 198) establece Descartes que basta el movimiento para provocar toda la clase de sensaciones, que se generan en la mente. No son, por tanto, las cualidades las que pasan por los nervios, sino los movimientos, figuras o dimensión de las partículas. El azul sentido, por ejemplo, no corresponde al azul físico, que no se da en los objetos; del mismo modo, las palabras provocan una emoción que no refleja la forma de las palabras, ya que basta un pequeño cambio en estas para pasar de la alegría al dolor; del mismo modo, un espada provoca un dolor que no refleja la forma de la espada.

Las subterráneas alusiones a Lucrecio son reiterativas en la *Dióptrica*. Salvando la distinta localización de la mente, en el pecho según Lucrecio y en el cerebro según Descartes, ambos coinciden en su mayor importancia⁸ para la sensación respecto al alma «esparcida por todo el cuerpo» (RN III, 143) o «en tanto reside en los miembros que sirven de órganos a los sentidos exteriores» (AT VI, 109). Así, Lucrecio escribe que «ocurre a veces que el espíritu solo se siente lastimado o exulta de gozo, mientras el resto del alma, en los miembros y órganos, no es agitada por sensación nueva alguna» (RN III, 149-151), y Descartes: «Se observa que, cuando el alma está en éxtasis o entregada a una profunda contemplación, el cuerpo permanece sin sentimiento, aunque diversos objetos lo exciten» (A/T VI, 109)⁹. Y, al final del libro, cuando Descartes está defendiendo las ventajas de las lentes que nos acercan

⁷ Cf. A/T VI, 84 y RN IV, 230-233 y 183-184.

⁸ En los *Principios de la filosofía*, IV, art. 196 recoge Descartes varios experimentos que apoyan que es el cerebro el que siente, no los miembros del cuerpo. Destaca entre ellos un vivo ejemplo de miembro fantasma.

⁹ Para evitar confusiones, hay que recordar que el alma que está «esparcida por todo el cuerpo» está constituida, según Descartes, por los *esprits animaux* y que, salvando las distancias, correspondería al alma —*anima*— de la que habla Lucrecio. Mientras que el alma situada en el cerebro sería la mente, la *res cogitans*, la cual corresponde al espíritu lucreciano —*animus, mens*— situado por él en el pecho. Ahora sabemos que Descartes llevaba razón, frente a Lucrecio, respecto a la «localización»





lo pequeño frente a las que nos acercan lo lejano, se lee que aquellas «son mucho más útiles, puesto que nos permitirán observar diversas mezclas y disposiciones de las pequeñas partes de las que están compuestos los animales y las plantas y, quizá, también las de los otros cuerpos que nos rodean, obteniendo de tal observación una gran ventaja para nuestro conocimiento de la naturaleza. Pues, según la opinión de numerosos filósofos, los cuerpos están formados por partes de elementos diversamente combinados y, según mi opinión, su naturaleza y esencia, en lo que se refiere por lo menos a los inanimados, no consiste sino en el grosor, la figura, el orden y los movimientos de sus partes» (*ibid.*, 226-227). Opinión que coincide, incluso en los términos, con la de Lucrecio.

Se objetará a esta rápida equiparación entre los planteamientos cartesianos y lucrecianos el rechazo expreso por parte de Descartes de los átomos en tanto que indivisibles y del vacío, aunque su mecanicismo esté basado en corpúsculos que pueden moverse. Puede argumentarse que, además de no desear verse confundido con un pensador tan crítico de la religión como Lucrecio, Descartes rechazó la idea de átomo pero la divisibilidad de la materia no la consideró nunca como infinita sino como sólo indefinida y rechazó la idea de vacío porque la entendía al modo del no ser absoluto parmenídeo, que, efectivamente, repele, es decir, no puede ni ser pensada; pero el vacío democriteano es un no ser relativo, sólo explica que, por ejemplo, es más difícil atravesar un espacio lleno de gente que cuando no hay gente¹⁰. Y, en este sentido, Descartes lo utiliza constantemente cuando distingue entre una materia más o menos sutil. Véase por ejemplo: «Y concibiendo la naturaleza de la luz tal como la he descrito en la Dióptrica, a saber, como la acción o el movimiento de cierta materia muy sutil cuyas partes han de ser imaginadas como pequeñas bolas que ruedan en los poros de los cuerpos terrestres, he descubierto que estas bolas pueden rodar de distintos modos, según las diversas causas que les influyan» (*ibid.*, 331).

La prudencia de Descartes le hace decir en el art. 202 de sus *Principia* que no por rechazar explícitamente la filosofía vulgar (Aristóteles) se le ha de considerar un seguidor de Demócrito —luego Descartes es perfectamente consciente de la cercanía de sus planteamientos a los de Demócrito—. También fue muy cuidadoso al rechazar las causas finales, al darlas por hecho en la mente de Dios pero al defender que era difícil, incluso pretencioso, saberlas con exactitud, por lo que era suficiente, a su juicio, con encontrar una causa mecánica a todo, sin afirmar por ello que los sucesos han ocurrido exclusivamente por causas mecánicas —cf. *Principia* I, art. 28—. Es muy ilustrativo, por ello, comparar los artículos de los *Principia* con los pasajes paralelos de Lucrecio: RN I, 265-326, 551-564, 951-1051. Y que el lector

de la mente, pero también que era Lucrecio quien llevaba razón cuando negaba que se pueda dar la mente en ausencia de cerebro, algo en lo que sí creía Descartes.

¹⁰ Cf. *Principia philosophiae* II, arts. 20, 21, 22, 34, 35 y IV, arts. 201, 202.

juzgue cuánto difiere la filosofía de Descartes de la Demócrito, si no queda enredado por las frases de Descartes, de gramática nada sencilla a fuerza de equilibrios¹¹.

2.1.2. No isomorfismo entre las ideas y las cosas

No todo son acuerdos, sin embargo, porque, en alusión casi explícita a los simulacros de los que habla Lucrecio en el libro cuarto de RN, Descartes afirma, de nuevo en su *Dióptrica*: «No es necesario suponer que fluya cosa alguna material desde los objetos hasta nuestros ojos para hacernos ver los colores y la luz, ni que haya nada en esos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que de ellos tenemos» (A/T VI, 85)¹². Que no sea necesario suponer que fluya nada material de la superficie de los objetos, que basta con los distintos movimientos de la luz, y que las ideas de nuestra mente no sean semejantes a los objetos son, por tanto, las dos grandes aportaciones cartesianas en este campo. Si bien Lucrecio establece que a la mente no llegan ni los colores ni los sabores, dado que estos no están en las cosas mismas, sí que sostiene que los simulacros son no sólo semejantes a la forma de las cosas de las que emanan sino que son idénticos, al guardar el mismo orden, cantidad y tipo de átomos de la cosa sentida. Descartes lleva la desemejanza un paso más allá.

De hecho, a estas cuestiones les dedica gran parte de su Discurso cuarto, «Sobre los sentidos en general», de la *Dióptrica*, donde se lee: «Es preciso tener la precaución de no suponer que el alma necesite, para sentir, contemplar algunas imágenes que fuesen enviadas por los objetos hasta el cerebro, tal como hacen habitualmente los filósofos; o, al menos, habría que concebir la naturaleza de estas imágenes de forma muy distinta a como hacen ellos. Pues, en tanto no consideren en ellas otra cosa sino que deben parecerse a los objetos a los que representan, les será imposible mostrarnos cómo han podido ser formadas por los objetos, recibidas por los órganos de los sentidos externos y transmitidas por los nervios hasta el cerebro. (...) Y si, para no alejarnos sino lo mínimo de las opiniones recibidas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso al menos remarcar que no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan, pues en tal caso no habría distinción entre el objeto y su imagen» (*ibid.*, 112-113)¹³. Además, argumenta Descartes, las imágenes no siempre se parecen a pequeños cuadros que se formen en nuestra cabeza reproduciendo lo que vemos, porque el pensamiento también se excita con palabras o signos que nada tienen que ver con lo representado. Lo importante entonces es el movimiento —provocado por el movimiento de la luz en función de las caracterís-

¹¹ El caso es similar a la equilibrada posición cartesiana respecto al movimiento de la Tierra, en relación con las propuestas de Ptolomeo, Copérnico y Tycho Brahe —y es muy llamativo que, en ese contexto, no cite a Galileo—. Cf. *Principia* III, art. 19.

¹² Véase también M 437.

¹³ Véase también el comienzo del Discurso quinto (A/T VI, 114) y el comienzo del Discurso sexto (A/T VI, 130), ambos de la *Dióptrica*.



ticas del objeto— producido en los nervios del cuerpo y transmitido por estos hasta el cerebro. Se causa así el sentimiento o sensación de luz, color, situación, distancia, tamaño y figura; así como de los sonidos, los gustos y el dolor. E insiste Descartes: «En todos estos casos no es necesario que deba existir semejanza alguna entre las ideas que el alma concibe y los movimientos que son causa de las mismas» (*ibid.*, 131). En los *Principios de filosofía* (IV, art. 198), utiliza Descartes un ejemplo muy ilustrativo: un fuerte golpe en un ojo provoca «múltiples chispas de luz fulgurantes» (A/T VIII-1, 322), cuando no hay ninguna luz fuera del ojo.

La proverbial prudencia cartesiana le impide, como se ve, desarrollar con más contundencia sus planteamientos, para no alejarse mucho de las «opiniones recibidas». Pero en sus manuscritos fue más claro. En el *Tratado de la luz*, le dedica los dos primeros capítulos, dado que es la piedra angular de su planteamiento: la idea de la luz no es isomórfica con la luz; o, en sus palabras: «Por lo que respecta a la luz, se puede concebir también que el movimiento mismo que hay en la llama baste para hacérsela sentir» (A/T XI, 10). Conclusión a la que se llega tras una sinuosa línea argumental. En primer lugar, Descartes advierte que la idea de la luz que tenemos en la imaginación o en el pensamiento, por mediación de los ojos, puede ser diferente de lo que haya en la luz o en el Sol, a lo que llamamos luz. De hecho, numerosas experiencias muestran que se puede dudar de la semejanza entre las ideas y los objetos de que proceden. Las palabras, por ejemplo, nos permiten concebir las cosas y no se parecen a ellas. Sería posible entonces que la naturaleza hubiera «establecido cierto signo que nos produzca el sentimiento de la luz, a pesar de que este signo no tenga nada en sí que sea parecido a ese sentimiento» (*ibid.*, 4). También las risas y las lágrimas permiten leer la alegría y la tristeza en el rostro de los seres humanos. Si se argumenta que los oídos sólo sienten los sonidos y los ojos la compostura, mientras, a la vez, el pensamiento, al entender las palabras y la compostura, representa la alegría o la tristeza, Descartes matiza: «¿Pensáis —incluso cuando no reparamos en la significación de las palabras y oímos solamente su sonido— que la idea de ese sonido que se forma en nuestro pensamiento es algo parecido al objeto que lo causa?» (*ibid.*, 5). Si así fuera, dado que el objeto que lo causa son temblores del aire, la idea no sería del sonido sino de esos temblores. También el tacto, «nos hace concebir numerosas ideas que no se parecen en nada a los objetos que las producen» (*idem.*): las ideas del cosquilleo o del dolor no se parecen a los objetos que los producen. Un niño dormido siente cosquillas sin saber que las produce una pluma, o un soldado siente dolor sin saber, hasta que no se desnuda, si lo provoca una herida o una hebilla enredada. Igual podría pasar con la luz y el sentimiento de la luz, que —en lugar de parecerse a la Forma fuego, a la Cualidad calor y a la Acción arder— fuera producido simplemente por el movimiento de diversas partículas, en distintas direcciones y con distinta velocidad. Todo un cambio de paradigma *in nuce*, cuyas potencialidades se han desplegado con lentitud.

Como se puede apreciar, en el camino que le lleva a sustituir una explicación cualitativa de la luz por otra cuantitativa, Descartes descubre que ninguna idea refleja las cosas, dado que todas son convencionales. Se pueden así cambiar las explicaciones del funcionamiento de las cosas sin cambiar las cosas mismas. Unas ideas serán más lógicas y más basadas en la experiencia y otras lo serán en menor



grado, pero todas serán invenciones; cuanto más fantásticas menos útiles, desde luego. En definitiva, Descartes descubre la heterogeneidad de las ideas y las cosas, algo que siempre había estado ahí, que siempre está ahí, pero que suele quedar olvidado o pasar desapercibido —como la particular naturaleza de lo mental que él pasa a primer plano en su antropología—.

2.2. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

A pesar de utilizar el término *ideas* con profusión en sus escritos, no es hasta las *Meditaciones* donde Descartes, ante la insistencia de «diversos teólogos y filósofos», incluye el Apéndice a sus segundas respuestas la definición de *idea*, dentro de la presentación «*more geométrico*» que Descartes hizo de su filosofía y que tanto debió de impresionar a Spinoza. He aquí la definición: «Con la palabra *idea* entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya inmediata percepción somos conscientes de esos mismos pensamientos; de suerte que no puedo expresar nada con palabras, cuando entiendo lo que digo, que no sea por eso mismo cierto, dado que en mí está la idea de lo que la palabra significa. Y así, no llamo ideas a las meras imágenes pintadas en la fantasía; es más, a esas de ningún modo las llamo aquí ideas en tanto están en la fantasía corpórea, esto es, pintadas en alguna parte del cerebro, sino en tanto dan forma a la misma mente cuando esta se dirige a esas partes del cerebro» (M, 160-161).

Como puede apreciarse, las ideas pertenecen al ámbito de la mente, en tanto que esta es consciente del significado de lo dicho con la idea; como tal, por tanto, toda idea percibida con claridad es nítida, no hay error posible en ella. Pero lo más interesante de la cita es el cuidado que Descartes muestra al distinguir la idea de la imagen pintada en el cerebro —por los *esprits animaux*, se entiende—, dado que esta pertenece al cuerpo, esto es, a la *res extensa*¹⁴. Ahora bien, como se recoge en la definición tercera del mismo Apéndice, las ideas representan las cosas; es decir, las cosas, en tanto que están en las ideas, son el objeto de la idea. Las ideas no están vacías, son ideas de algo. Pero las cosas interactúan con el cerebro, no con las ideas. Por eso en el Axioma quinto explica Descartes que sabemos que el cielo existe porque lo vemos, pero no es el cielo el que está en la mente, sino la idea: «¿De dónde sabemos, por ejemplo, que el cielo existe?, ¿acaso porque lo vemos? Pero esa visión no toca la mente salvo en tanto que idea: una idea, digo, inherente a la mente misma, no una imagen pintada en la fantasía. Ni podemos juzgar a partir de ella que el cielo existe sino porque toda idea debe tener como causa de su realidad objetiva una realidad existente, la cual juzgamos ser el cielo mismo, y lo mismo con las demás» (M, 165).

¹⁴ Es bueno recordar que Descartes analizó el ser humano en *res cogitans* y *res extensa*, reordenando así la división tradicional del ser humano en cuerpo y alma, y que situó las funciones vitales del alma —ese algo pequeño «como viento, o fuego o éter, infundido en mis partes más gruesas» (M, 26— en la *res extensa*, reservando la *res cogitans* para el pensamiento percibido conscientemente.



Las ideas surgen cuando la mente dirige su atención a los cambios que percibe en sí misma. Estos cambios son percibidos con claridad de modo automático, aunque no son entendidos con distinción, esto es, no se descubre su relación con los cambios que los *esprits animaux* imprimen en la glándula H hasta que no se estudia medicina. En tanto que cambios físicos, pertenecen a la *res extensa*, en tanto que ideas a la *res cogitans*, dos ámbitos distintos por completo, cuando uno medita en filosofía primera, pero no menos completamente fundidos y confundidos cuando se deja de meditar, hasta tal punto que las ideas se toman por las cosas y estas por aquellas¹⁵. La meditación, con todo, puede generar también un, posiblemente falso, problema, al que Descartes fue ajeno: si somos conscientes sólo de nuestras ideas, es problemático el modo en que sabemos que existe algo fuera de esas ideas.

2.2.1. Heterogeneidad de las ideas y las cosas

Si se tiene presente la heterogeneidad de las ideas y las cosas, pierden su tono problemático las afirmaciones sobre las ideas recogidas en el *Tratado del hombre*, donde Descartes escribe como médico. Ahí llama ideas a las figuras que se trazan sobre los *esprits animaux* de la superficie de la glándula H, sede de la imaginación y del sentido común. Pero, en seguida, observa que esas imágenes o formas son las que «el alma racional considerará inmediateamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto» (A/T XI, 177). Ahora bien, como el punto de vista es médico, Descartes puede seguir las huellas de esas ideas por las arterias, incluso imprimirse en el feto, o ensanchar los poros del cerebro, sin poner en peligro el carácter no material ni corpuscular de las ideas en tanto que concebidas por el pensamiento.

En esa misma línea, Descartes intenta corregir el excesivo privilegio que a veces se otorga a los sentidos, no para dudar de ellos por completo, sino para hacerlos más sabios. Tengo en mente el famoso ejemplo de la cera expuesto en la Meditación segunda. Cuando, ingenuamente, el pensamiento «se extravía» (M, 28), cree que los sentidos son el modo más fiable de conocer la cera, creencia que se expresa en el lenguaje cotidiano al decir que «vemos la cera misma, como si esta estuviera presente» (M, 32); sin embargo, al ser calentada y al ofrecer otro aspecto, habría que decir que es otra cosa, dado que los sentidos informan de características distintas, pero nadie sigue entonces a los sentidos sino que todos consideramos que la cera es «un cuerpo que un poco antes se me mostraba con claridad con esos modos y ahora con otros» (M, 30). Esto prueba que la percepción de la cera «no es ni visión, ni tacto, ni imaginación, y que no lo fue tampoco cuando la vimos por vez primera, sino que es una inspección de la mente completa, que puede ser imperfecta y confusa,

¹⁵ El aspecto moral de esta confusión la señala el mismo Descartes: se puede pensar que, dado que las ideas obedecen a nuestra voluntad, también lo hacen las cosas —Cf. A/T II, 37—.



como lo era antes, o clara y distinta como lo es ahora» (M, 31)¹⁶. De modo que el planteamiento de Descartes no va dirigido a suspender escépticamente los sentidos, sino a cultivarlos, a conseguir que las ideas que tenemos de los objetos sean lo más claras y distintas posibles. Quedarse en los sentidos, considera Descartes, es propio del vulgo y de cualquier animal, no de quien, como él, «anhela conocer mejor que el vulgo» (M, 32).

Este contexto aclara el sentido en el que Descartes habla de ideas innatas, es decir, de capacidades propias de la mente que se activan cuando le llegan ideas de los objetos exteriores. En primer lugar, los movimientos de los *esprits animaux* que afectan a la glándula H no son parecidos a las ideas mismas que hay en la mente, de modo que esa naturaleza propia de la mente no procede del exterior, es, por el contrario, la que la caracteriza como *res cogitans*, en tanto que distinta de la *res extensa*; en segundo lugar, la mente aporta de forma natural su propia actividad en forma de principios, axiomas o nociones comunes que tampoco proceden del exterior; en este sentido los principios lógicos —y la idea de Dios— son innatos. Ahora bien, Descartes se dio cuenta de que el término *innato* daba lugar a malentendidos. Por eso se vio obligado a matizar, al final de su vida, cuando su filosofía se discutía ya en las plazas, con peligro para su integridad personal, por cierto. En sus *Observaciones sobre un programa impreso en Bélgica*, firmadas en Egmont en diciembre de 1647, además de reconocer que usar la expresión *mente humana* en lugar de *alma racional* era algo ya característico del cartesianismo¹⁷, entre otros puntos, Descartes explica el innatismo de este modo: «Nunca he escrito ni pensado que la mente necesite ideas innatas que sean algo distinto de su propia capacidad de pensar; sino que, advirtiendo la existencia en mí de algunos pensamientos que no procedían de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad sino de la sola capacidad de pensar que hallo en mí, con el fin de distinguir las ideas o nociones que son las formas de esos pensamientos de las ideas *adventicias* y de las ideas *construidas*, las llamo *innatas*» (A/T VIII-2, 357-8)¹⁸. Pero no son ideas expresas que sean ya conocidas desde el

¹⁶ Al hilo de la demostración de la existencia de Dios, Descartes, en la Meditación tercera, expone otro ejemplo canónico: el Sol, si uno se atiene a los sentidos —como hizo Lucrecio (cf. RN v, 564-565)—, ha de ser muy pequeño, pero, si uno atiende a las razones de los astrónomos, ha de ser varias veces mayor que la Tierra (cf. M, 39).

¹⁷ Cf. A/T VIII-2, p. 347. Una señal de identidad que, paradójicamente, se ha perdido, pero que está recogida puntualmente en mi lectura. Es posible que Descartes siguiera a Lucrecio en el uso de *mens* para referirse al pensamiento.

¹⁸ Como se ve, las ideas adventicias y las construidas o facticias son también innatas en el sentido de ser ideas, no cosas o cuerpos. La diferencia estaría en que las ideas innatas serían producidas al actualizar —muy aristotélicamente— las capacidades de la mente, dando lugar a los principios lógicos que ayudarían a formar las ideas adventicias y facticias. En palabras de Descartes: «En efecto, ser en cualquier facultad no es ser en acto sino en potencia, dado que el mismo nombre de facultad no significa otra cosa que potencia» (A/T VIII-2, 361). Con todo, la división fundamental que Descartes establece entre las ideas en la Meditación tercera es: que puedan proceder de uno mismo —todas salvo la idea de Dios— y la idea de Dios, cuya realidad objetiva muestra que no puede proceder de un ser finito, que duda, sino de un ser del todo *semejante*, ahora sí, a su idea: Dios mismo.



vientre materno, sino que lo innato es «cierta disposición o capacidad para adquirirlas» (*idem*). Si se aprecia con precisión qué llega de los sentidos al pensamiento, se verá que no son las ideas que están en el pensamiento, sino que estas ideas se refieren a las cosas que están fuera del pensamiento. Y vuelve a aparecer el *leitmotiv* de este artículo: «Pero ya he explicado en la *Dióptrica* que tampoco los movimientos corporales que llegan de los órganos de los sentidos ni las figuras resultantes son concebidos por nosotros del mismo modo que se dan ahí. De lo que se sigue que las mismas ideas de los movimientos y las figuras nos son innatas» (*ibid.*, 359). Como han de serlo las ideas de dolor, color o sonido, dado que tampoco son isomórficas ni homogéneas con los movimientos de los cuerpos mismos. Y como han de serlo los principios lógicos, sin relación alguna con los movimientos corporales aludidos.

Teniendo presente la heterogeneidad de las ideas y las cosas, se aclara también el sentido de la conocida frase «El mundo es una fábula» —*Mundus est fabula*— que aparece en el retrato de Descartes que Jan Baptist Weenix hizo en 1647. No estaría relacionada con la calderoniana «La vida es sueño» ni con la hamletiana «El mundo es un teatro», sino que resumiría el descubrimiento gnoseológico cartesiano. El mundo es una fábula porque la *idea* del mundo es una convención, dado que es una idea y por tanto un pensamiento. Pero, precisamente por ello, la idea del mundo ha de ajustarse lo más posible al mundo que nos rodea; de lo contrario, perdería interés y utilidad. Y a eso es a lo que Descartes se dedica durante toda su vida. Si la frase se entiende como referida al mundo, lo que cabría esperar es que Descartes se hubiera dedicado a la mística o al silencio, no al esfuerzo de poner orden en su explicación sobre el mundo.

La importancia de este asunto viene dada porque a él dedica Descartes los artículos finales de sus *Principia* (IV, arts. 204, 205 y 206). Como es habitual en él, intenta sostener dos posturas en principio poco compatibles. Por un lado, admite que su sistema puede ser sólo uno de los sistemas explicativos posibles, de igual modo que un relojero puede construir dos relojes distintos que den la misma hora, o un descifrador de códigos puede sacar un mensaje con sentido sin acertar precisamente con el código verdadero. Su sistema sería así sólo imaginado, aunque bastaría con que fuera útil. Sin embargo, sostiene también que, dada la coherencia de su sistema y el modo en que todo lo que explica se sigue de unos pocos principios bien aplicados, al menos estos principios más generales «difícilmente pueden ser comprendidos de modo distinto al que yo he explicado» (A/T VIII-1, 329). De modo que Descartes aspira a que su planteamiento sea verdadero en sentido fuerte, es decir, algo más que una mera fábula sustituible por otra.

2.2.2. *Los errores*

Que las ideas pertenezcan a su propio ámbito no sólo no impide sino que es lo que posibilita que se refieran a las cosas como sus objetos. De lo contrario, el pensamiento sería un ámbito cerrado autorreferencial y los errores serían imposibles. En palabras de Descartes: «Si considerase las ideas mismas sólo como ciertos modos de mi pensamiento sin referirlas a ninguna otra cosa, difícilmente podrían darme



ocasión alguna para errar» (M, 37). Del mismo modo, si en el mundo no hubiera mentes humanas, tampoco habría errores. Pero los hay.

En la Parte primera de los *Principia*, Descartes sostiene que la causa de los errores no se remonta hasta Dios mismo¹⁹; más bien, considera que el ser humano está dotado de una luz natural que le permite detectar si la facultad de conocer está bien utilizada o mal. Si alguien percibe algo de modo claro y lo conoce de modo distinto, será cierto; de lo contrario, será erróneo. Pero las dos características funcionan de modo bien distinto. La claridad de la percepción en tanto que tal es siempre verdadera, siempre y cuando se limite a tal percepción y no afirme ni niegue nada de ella: «Cuando percibimos algo, en tanto que no afirmemos ni neguemos nada sobre ello, es evidente que no nos equivocaremos» (A/T VIII-1, 17). El ejemplo de Descartes en *Principia* I, art. 46 es claro al respecto: mientras alguien siente un dolor agudo, el conocimiento de tal dolor es claro. Sin embargo, para conocer ese dolor de modo distinto hay que saber qué es el dolor y su causa, es decir, hay que hacer juicios; y ese es el origen del error: el juicio²⁰.

Claras son verdades eternas, e innatas —o nociones comunes o axiomas—, como: *Ex nihilo nihil fit*, *Impossibile est idem simul esse & non esse*, *Quod factum est, infectum esse nequit*, *Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*, y otras muchas²¹. Aunque estas verdades son a veces rechazadas por personas con fuertes prejuicios en su contra, son admitidas por la mayoría. Ahora bien, errores puede haber en las nociones generales de sustancia, duración, orden y número, nociones que se aplican a todos los tipos de cosas; y en las nociones particulares que se aplican a los dos únicos tipos de cosas que Descartes distingue: las mentes o el pensamiento —percepción y voluntad, y todos sus modos— y los cuerpos o la extensión —magnitud, figura, movimiento, lugar y partes—. También hay errores en las cosas que los seres humanos experimentamos en tanto que somos una íntima unión de mente y cuerpo: las pasiones y los sentidos.

Respecto a los sentidos, es muy fácil precipitarse en los juicios: «porque somos pocos los que, desde la primera edad, no juzgábamos que todo lo que sentíamos eran cosas existentes fuera de la mente, y que estas eran del todo semejantes a sus sensaciones, es decir, a las percepciones que de ellas teníamos» (*ibid*, 32). Así que el color era considerado erróneamente como una cosa existente fuera de la mente, no

¹⁹ En su Meditación cuarta de las *Meditaciones de filosofía primera*, no en vano dirigidas «a los sapientísimos y clarísimos varones decano y doctores de la sagrada Facultad de Teología de París», Descartes desarrolla por extenso las premisas que llevan a esta conclusión. Quedan soslayadas aquí dado que pertenecen a la teología cartesiana.

²⁰ También Lucrecio había establecido que el error no estaba en los sentidos sino en el juicio: «Muchos otros fenómenos sorprendentes parecen tender a destruir la fe en los sentidos, pero en vano. Porque, en su mayor parte, el engaño proviene de las opiniones que nuestra mente les añade, admitiendo como visto lo que los sentidos no vieron. Pues nada es más difícil que distinguir los hechos evidentes de los dudosos que la mente les añade por su cuenta precipitadamente» (RN IV, 462-468).

²¹ Advuértase que Descartes sitúa la evidencia del pensamiento en tanto que está pensando al mismo nivel que principios lógicos como el de no contradicción.



como solamente un pensamiento. Respecto al dolor, la causa del error no es tanto afirmar que el dolor sea algo que exista fuera de nosotros como situarlo fuera de la mente, esto es, en alguna parte del cuerpo. Respecto a la luz —que es, como sabemos, uno de los grandes temas cartesianos—, tampoco es cierto que «cuando vemos la luz como si estuviera en el Sol, esa luz exista fuera de nosotros en el Sol» (*ibid.*, 33). Sin embargo, no hay error cuando conocemos propiedades como «las magnitudes, las figuras, el movimiento, etc., las cuales existen no solo en los sentidos sino en las cosas mismas, o en sus modos, fuera del pensamiento» (*ibid.*, 35).

La precipitación en los juicios no procede del entendimiento mismo, sino de la voluntad. Es esta la que, sin desearlo expresamente, da el consentimiento a explicaciones confusas tenidas por claras; es ella la que excede los límites que le pone el entendimiento. Y lo hace porque, como es manifiesto a la experiencia humana común, la voluntad es libre en el sentido de que todos tenemos la conciencia de poder elegir un camino u otro o de dar asentimiento a una explicación u otra. Además, argumenta Descartes, gran parte de las precipitaciones se dan en la infancia, cuando son inevitables dado que la voluntad de vivir en un mundo más o menos entendido abarca un espacio interpretativo mucho más amplio que la esfera de lo que el entendimiento comprende con distinción. Así, los niños proyectan sobre la realidad todo lo que sienten y tal como lo sienten. Precisamente uno de los errores en el que caen es el de confundir las cualidades como el color con las cualidades como la figura y, dado que estas sí pertenecen a las cosas, atribuir también a las cosas las primeras, cuando esas no representan nada fuera del pensamiento. También, fiándose de la mayor o menor viveza de las afecciones que reciben de los objetos les atribuyen a estos mayor o menor realidad; por ejemplo, mayor realidad les imputan a los metales que al agua, o ninguna al aire cuando no se mueve. O a las estrellas les atribuyen el tamaño de un vela, o de la Tierra afirman que es fija y con la superficie plana. Y así nuestra mente está imbuida de «otros mil prejuicios» (*ibid.*, 36) que aceptamos sin examen, como si fuesen «certísimos y evidéntísimos» (*idem*)²².

Cuando, en la edad madura, la mente no está tan sujeta al cuerpo y a lo que le afecta a él e investiga la verdad, no resulta fácil limpiar la memoria de los prejuicios anteriores. De ahí procede la dificultad que se suele tener para aceptar las razones de los astrónomos a favor del tamaño enorme de las estrellas. Pero también en las cuestiones que no tienen que ver con los sentidos ni con la imaginación, hay una causa de error dado que es muy fatigoso y dificultoso concebirlas sin contaminar-

²² Véase la formulación de estos errores —debidos a un «juicio consuetudinario y bastante irreflexivo»— en la Meditación sexta: «Que todo espacio donde no ocurre absolutamente nada que afecte a mis sentidos está vacío; que en el cuerpo hay, por ejemplo, algo caliente que es completamente igual a la idea de calor que hay en mí, o en el cuerpo blanco o negro hay la misma blancura o negrura que siento, en lo amargo o dulce el mismo sabor, e igual en lo demás; que los astros y las torres, y cualquier otro cuerpo lejano, tienen la misma magnitud y figura que muestran a mis sentidos, y así en lo demás» (M, 82).



las de nociones sensibles o imaginadas²³. Así, por ejemplo, es difícil concebir una sustancia que no sea ni imaginable ni corpórea ni sensible²⁴, o fatiga pensar en las múltiples cosas inteligibles que existen —figuras geométricas y números—, o parece imposible que subsista lo que no es cuerpo —*res cogitans*— o que haya cuerpos no sensibles —cuadrados o círculos—. Finalmente, otra fuente de errores consiste en la asociación de los conceptos con las palabras que los expresan, a pesar de no ser semejantes; como ambos quedan guardados juntos en la memoria, al recordarlos es más fácil recuperar las palabras que los conceptos, de modo que quedamos confusos y aceptamos términos que no entendemos²⁵.

El planteamiento cartesiano va dirigido, por tanto, a evitar en lo posible los errores. De ahí su insistencia en evitar prejuicios, precipitaciones y opiniones heredadas, y en sostener únicamente aquello que entendemos con claridad y con distinción, previamente analizado en sus partes más sencillas y vuelto a sintetizar con orden y lógica, desechando todo lo que sea superfluo o ruido. Que son las reglas de su famoso método. Todo un programa de investigación vigente hasta nuestros días.

3. CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS

Resulta curioso que Descartes, que no utilizó en sus obras la palabra *metafísica*, a pesar de que, al parecer, pergeñó en Holanda un *Traité de Métaphysique* (cf. A/T XI, 698), sea conocido más como metafísico que como el ensayista filosófico y científico de amplias y nuevas miras que era. A ello ha contribuido, sin duda, el título francés de sus *Meditaciones de prima philosophia*, traducidas como *Méditations métaphysiques*, y el privilegio concedido a esta obra, y en esa versión, desde hace cien años, en el contexto de la crisis de identidad que la filosofía académica sufrió ante el avance del positivismo. Es por ello necesaria la restitución de Descartes teniendo en cuenta su obra completa, primero, y luego, sí, incluirlo en el relato que cada cual prefiera, pero sin deformarlo en exceso. Sin convertirlo en una caricatura, dado que estas, tras ser repetidas sucesivamente, acaban dando una imagen por completo errónea.

En el ámbito de la gnoseología, como se ha visto, ha quedado casi relegado uno de los grandes descubrimientos de Descartes. Es sabido que él defendía la

²³ En las *Meditaciones*, dado que el orden de exposición va desde lo más abstracto —para lo que, en principio, la mente se basta sola— a lo más concreto —para lo que la mente nota su conjunción con el cuerpo—, presenta Descartes primero la pura intelección, de un quiliógono, por ejemplo, y sólo después las figuras que podemos imaginar, como un pentágono. Su distinción entre imaginar y concebir es: en la pura intelección «la mente, al entender, de algún modo se vuelve hacia sí misma y considera alguna de las ideas que tiene en sí misma; mientras que, al imaginar, se vuelve hacia el cuerpo y examina si algo en él es conforme a las ideas que o bien por sí misma entiende o bien son percibidas por los sentidos» (M, 73).

²⁴ Clara alusión a la concepción cartesiana de la *res cogitans*, concepción que tantos problemas sigue dando a quienes no pueden concebir la mente sin cosificarla.

²⁵ Es fácil detectar en este último ejemplo la experiencia de Descartes con la terminología escolástica; como es fácil reconocer que es un hábito muy arraigado en los estudios filosóficos.



validez de su método en función de los resultados prácticos que aportaba. Reconocidas son sus aportaciones geométricas, ya del acervo común; sus descubrimientos anatómicos son conocidos, aunque ahora sean de escaso valor; sus finos análisis de la fisiología de las emociones solo esperan ser leídos sin las anteojeras de una antropología dualista que no es la cartesiana. Pero, en gnoseología, la naturaleza de las ideas en relación a la naturaleza de los objetos ha quedado fuera de la atención de los intérpretes. No me refiero solo a la naturaleza *mental* de las ideas en relación a la naturaleza *extensa* de los objetos, sino al hecho descubierto por Descartes: que las impresiones no son isomórficas respecto a los objetos dado que en los sentidos, de algún modo, se codifican —ni se reflejan ni se copian— y en la mente aparecen como ideas. Las cosas no viajan a través de los nervios con su aspecto ni cualidades reales sino transformadas en los distintos movimientos que captan esos corpúsculos especiales llamados por Descartes *esprits animaux*, que producen en la glándula H los movimientos correspondientes. Ahí la mente los decodifica y los convierte en ideas.

Por otro lado, espero haber dejado de manifiesto que el pensamiento, tal como lo siente y lo describe Descartes, no se encierra en sí mismo. Que el conocimiento sea un conocimiento de ideas, no de las cosas mismas, como nos parece cuando no filosofamos, no convierte el conocimiento en un problema, sino en un proceso a investigar. Así no sólo percibiremos las ideas con claridad, tal como las percibe todo ser humano cuando es meramente consciente de lo que piensa, sino que serán comprendidas distintamente, es decir, conoceremos cómo se forman y a qué corresponden, sin que los prejuicios adquiridos en la infancia o en la Escuela —los dos lugares donde Descartes sitúa la tradición que él quiere renovar— las vuelvan confusas. Aunque es cierto que, si las *Meditaciones* se leen deprisa, si se obvia el resto de la obra cartesiana y si se toma el orden de su exposición como si fuera el orden de generación de la realidad misma, se puede pensar que Descartes sostiene que del solo espíritu y de sus ideas, sale Dios, salen las cosas materiales, sale el cuerpo, aparece la imaginación y con ella las pasiones y los sentidos, siempre en orden ontológico descendente; así, se puede pensar que la mente ha erigido el mundo exterior objetivo extrayéndolo de su propia sustancia. Pero ¿quién leería a Descartes de ese modo?

Respecto al aspecto metodológico de la gnoseología cartesiana, considero que es suficientemente conocida, ya que ha sido el aspecto que más atención ha captado. Sólo me gustaría puntualizar que a veces se suele obviar la clara distinción cartesiana entre el orden del discurso y el orden de la realidad; así, cuando Descartes propone la matemática como modelo de conocimiento —más exactamente, lo que él propone es lo previo a las matemáticas, esto es, el lógos, el orden, lo claro y distinto— en absoluto defiende la matematización u ordenamiento de la realidad misma, la *res extensa*. Esta tiene su propio orden, que no se ve afectado —que no puede verse afectado— por el orden que el pensamiento humano establezca en su propio ámbito, orden que cambiará con cada pensador. La relevancia de Descartes radica precisamente en reordenar el orden escolástico-tradicional, entendido como confuso por Descartes, de modo que fuera más distinto, esto es, que estuviera mejor explicado.

El otro aspecto relevante de la gnoseología cartesiana, la idea de Dios —indisolublemente unido al asunto de las ideas que no proceden de los objetos—, sí que merece una atención más detallada, que escapa al presente artículo. La idea de Dios,



presente en la mente humana, señala a otro ámbito, heterogéneo por completo respecto a la extensión y respecto al pensamiento, por lo que no puede ni proceder ni depender de ellos. A ese ámbito de la necesidad, que ha de ser necesariamente, Descartes le llama Dios, pero no es el Dios de los teólogos, y menos aún el Dios de los predicadores. Es el fundamento del orden que se descubre en la *res extensa* y del orden que la *res cogitans* establece entre sus ideas, pero excede ambos órdenes como lo infinito a lo finito, o como lo perfecto a lo imperfecto.

Recibido: 5 de marzo de 2017
Aceptado: 10 de mayo de 2017



LOS GÉRMENES DEL CAPITALISMO MUNDIAL INTEGRADO DE FÉLIX GUATTARI: NIETZSCHE Y EL NIHILISMO RUSO

Amanda Núñez García*
UNED. Facultad de Filosofía

RESUMEN

El presente artículo se acerca a la noción de «Capitalismo Mundial Integrado» como descripción de la situación actual (desde los años 90) que el filósofo francés Félix Guattari formula. Pero, para poder llegar a dicho término, y obedeciendo al espíritu procesual del pensamiento de Guattari, habremos de dar un rodeo por los gérmenes de dicho diagrama. Por ello, habrá que revisar la lectura que Gilles Deleuze lleva a cabo acerca del pensamiento de Nietzsche y su relación con las políticas y las situaciones concretas espaciotemporales que co-generan dichas teorías.

PALABRAS CLAVE: política, estética, nihilismo, capitalismo, Guattari, Deleuze, Nietzsche.

ABSTRACT:

«The germs of Integrated World Capitalism of Félix Guattari: Nietzsche and the Russian nihilism». This article approaches the notion of «Integrated World Capitalism» (IWC) as a description of the current situation (since the 1990s) that the French philosopher Félix Guattari formulates. But obeying the processual spirit of Guattari's thought, to arrive at that term we must take a detour through the germs of that diagram. For this reason, the reading of Gilles Deleuze's work on Nietzsche's thinking and its relation to the concrete politics and context that co-generated by these theories must be reviewed in order to arrives to Guattari IWC.

KEY WORDS: Politics, Aesthetic, Nihilism, Capitalism, Guattari, Deleuze, Nietzsche.

INTRODUCCIÓN

Una de las expresiones que consideramos más acertadas a la hora de pensar nuestro presente es «Capitalismo Mundial Integrado», de Félix Guattari¹; por ello, en este artículo nos acercaremos tanto a los gérmenes de esta expresión en el plano teórico como en el plano empírico. En efecto, para llegar a dicha expresión o concepto político que Guattari crea en orden a nominar el estado de cosas en el que nos encontramos, hay que unir, en cierto modo, el término nihilismo con el



pensamiento de K. Marx y con la política enfocada de este modo². Así pues, este escrito va a llevar a cabo la tentativa, vía G. Deleuze y F. Guattari de articular estos dos aparentes extremos políticos, intentando echar luz a uno de los conceptos más productivos en la actualidad, a saber, CMI³ y localizando si esta cuestión posee refrendo empírico o no. Hemos estructurado el trabajo en forma de viaje, las paradas del mismo serán Alemania-Rusia-Francia, un mapa para localizar un Capitalismo Mundial Integrado (CMI) y posibles formas de resistir al mismo.

PRIMERA PARADA. EL NIETZSCHE DE DELEUZE Y LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO

Como sabemos, la cuestión del nihilismo en F. Nietzsche es muy compleja. Como poco, en su pensamiento se dan dos nihilismos, uno *reactivo* y otro *activo*, y muchas de las divergencias entre las diversas lecturas de Nietzsche se deben a cómo se lee el nihilismo en sus obras. Deleuze se introduce de lleno en esta cuestión en su texto *Nietzsche y la filosofía*⁴ y obtiene una lectura muy interesante y que, pensamos, como veremos en la segunda parada de nuestro viaje, bastante ajustada a los referentes nietzscheanos. Para Deleuze, en Nietzsche no hay dos nihilismos sino tres o cuatro. Pues ¿cómo se podría conjugar si no el nihilismo de los grandes ideales, el del dios que ha muerto y el del último hombre si no fueran al menos tres distintos? Así pues, Deleuze, agarrando la cantinela falseada que se podría hacer de las tres transformaciones, expone que hay tres nihilismos en Nietzsche y, no sólo eso, sino que, además, tienen referente en la situación espaciotemporal empírica en la cual se formulan, así como un cierto tipo de secuencia entre ellos⁵. En los tres nihilismos, en efecto, se da una relación con la nada, pero varía en el modo dependiendo de su formulación. La nada, entonces, *se diría de muchas maneras*, todas ellas abstractas.

* amanda@fsof.uned.es.

¹ «El capitalismo contemporáneo puede ser definido como un capitalismo mundial integrado: 1. Porque sus interacciones son constantes con países que, históricamente, parecían haberse destapado —los países del bloque soviético, China, los países del tercer mundo. 2. Porque tiende a que ninguna actividad humana, que todo el planeta, escape a su control». «El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular» en GUATTARI, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficantes de sueños, Madrid, 2004, p. 57.

² Sabemos que una de las cuestiones más interesantes que se proponen G. DELEUZE y F. GUATTARI desde sus dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* es articular cuestiones psicoanalíticas con filosóficas y políticas al modo como ya lo realizaron, aunque de diversos modos, L. Althusser o H. Marcuse. Así pues, podemos ver cómo en el pensamiento de los dos filósofos conviven K. Marx con F. Nietzsche y ambos con S. Freud o J. Lacan. Todavía no se ha llegado al fondo de todo el potencial que poseen estas relaciones. Para un acercamiento a ello en el caso concreto de GUATTARI vid. Martínez, Francisco José. *Hacia una era postmediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. Montesinos, Barcelona, 2008, p. 147.

³ Acrónimo de «Capitalismo Mundial Integrado».

⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1998.

⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 53.



El primero de los nihilismos queda descrito por Deleuze del siguiente modo en *Nietzsche y la Filosofía*:

En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se falsea y se deprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo. Y si no se separan de este efecto es porque tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar⁶.

Así pues, el primer nihilismo, el equivalente al camello si establecemos el paralelismo entre los nihilismos y las tres transformaciones⁷, podríamos decir, da un «valor de nada» a la vida porque ha decidido juzgarla ya que la vida y el mundo tienen dolor, enfermedad, corrupción, etc., y la ha condenado⁸. Para no sufrir, ficcionalmente, nos han quitado la vida en aras de grandes valores ideales (y decimos «ideales» porque, si nos acordamos, la primera denuncia de «nihilismo» es la que F. Jacobi hace a los postkantianos porque estima que su idealismo podría conducir, de algún modo, a «nadar» algo⁹... como ocurre después y como Nietzsche denuncia). Pero este no es el único modo y declinación del nihilismo. Hay un segundo que también se da en Nietzsche y podríamos emparentar con el león de las transformaciones. Si el primero es una mera negación, este segundo es una reacción, lo cual tiene que ver con las fuerzas reactivas y ellas nunca fueron buenas compañeras. Dice Deleuze al respecto:

Nihilismo tiene un segundo sentido, más corriente. Ya no significa una voluntad sino una reacción. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no desvalorización de la vida en nombre de valores superiores, sino desvalorización de los propios valores superiores. Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores. La gran noticia se propaga: no hay nada que ver detrás del telón, «los signos distintivos que han sido dados de la verdadera esencia de las cosas son los signos característicos del no-ser, de la nada». De esta forma, el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo supra-sensible. Nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto [...]. Aquí, al contrario, se permanece solo con la vida, pero se trata todavía de la vida depreciada, que se desliza ahora

⁶ *Op. cit.*, p. 207.

⁷ *Op. cit.*, p. 246 y ss. Y NIETZSCHE, Friedrich. «De las tres transformaciones» en *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 2003, p. 53-55.

⁸ Cf. *Op. cit.*, p. 53 y ss.

⁹ VOLPI, Franco. *El nihilismo*. Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 26.



en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y de finalidad, rodando cada vez más lejos hacia su propia nada¹⁰.

Entonces, tenemos un segundo nihilismo, este parecería el combativo, incluso, según muchas lecturas de Nietzsche, un nihilismo activo pues, entre otras cosas, defiende la vida y afirma que «Dios ha muerto». Pero ¿qué vida defiende? Una vida que no vale, que no puede valorar; una vida sin criterio, es decir, sin principio vital que es justo el criterio inmanente, el límite entre vida y muerte. Como dice Deleuze, «una vida entre la vida y la muerte»¹¹. Si en el primer nihilismo encontrábamos un «valor de nada», se valoraba trascendentemente una nada; ahora tenemos «la nada de los valores». Y es que una *reacción* respecto de algo nunca será lo mismo que una *acción*. Y confundirlas o disolver sus límites (entre acción y reacción) es algo un poco peligroso, por una parte, por lo que veremos en nuestra segunda parada, la rusa, pues se nos pueden introducir subrepticamente otros valores que se presentan a sí mismos como desvalorizados pero que son igualmente trascendentes (desvalorizados o sin saber que son prejuicios en lugar de atreverse a la inmanencia), cito a Deleuze en este punto: «El hombre reactivo ocupa el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el hombre-dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social»¹². O bien, por otra parte, porque esta es la noción de nihilismo que le sienta muy bien al neoliberalismo (de hecho, por aquí va la lectura neoliberal de Nietzsche): se trata del ansia de rebeldía y novedad, revolución constante de los medios de producción, el humanismo abstracto contra la vida en concreto.

Por ello, incluso en Nietzsche y en las transformaciones, hay que pasar al niño. Pero cuidado con el niño porque, en una lectura que confunda nihilismo y las tres transformaciones, este niño puede ser la infantilización en la cual habitamos. Otro ente sin criterio, perdido y hasta hastiado delante de un ordenador. Según Deleuze, aquí, en Nietzsche hay otro nihilismo: el denominado *nihilismo budista o el de la piedad*. Y es otra de las formas de nihilismo que se dan en nuestra actualidad: el *relativista* y que se emparenta también con una recepción neoliberal de Nietzsche, esta vez más *new age o multiculturalista*, sin roce. En un niño también idealizado o idiotizado, el tedio de la reacción. Antes de seguir exponiendo, veamos cómo lo describe Deleuze:

La vida reactiva rompe su alianza con la voluntad negativa, quiere reinar sola. He aquí que las fuerzas reactivas proyectan su imagen, pero esta vez para ocupar el lugar de la voluntad que las conducía. ¿Hasta dónde llegarán por este camino? Mejor una no «voluntad» de todo, que esta voluntad demasiado poderosa [...]. ¿Hasta dónde llegarán las fuerzas reactivas? ¡Mejor apagarse pasivamente! [...] el «nihilismo pasivo»

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, p. 208.

¹¹ Vid. DELEUZE, Gilles: «La inmanencia... una vida» en Deleuze, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos. Valencia, 2008, pp. 347-352.

¹² DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*, p. 212.



es la última conclusión del nihilismo reactivo: apagarse pasivamente antes que ser conducido desde fuera. Piedad momento budista¹³.

Así pues, el tercer estadio del nihilismo reclama una «no voluntad de todo» en lugar de la voluntad de poder o la voluntad de nada, que antes había establecido como «valor de nada» y la «nada de los valores». Sería una *voluntad de todo de la nada de los valores*. Como vemos, y como sabemos, *todo y nada* suelen ser dos caras de lo mismo, dos abstractos que, como constatamos en este caso, sólo pueden jugar juntos dando lugar a esta historia de las fuerzas reactivas que sería una suerte de Historia Universal para Nietzsche.

SEGUNDA PARADA: LOS NIHILISTAS RUSOS O BAZÁROV COMO ADÁN NIHILISTA

¿Por qué viajamos a Rusia? Pues porque es la cuna del término *nihilismo* en su complejidad inicial, porque nos dice mucho de nuestras cartografías organizativas y políticas; y porque nos hace ver que Nietzsche está tomándose muy en serio esto de «historia universal»: «Soy todos los nombres de la historia»¹⁴, dice Nietzsche al final de sus días casi como un programa delirante pero real. En efecto, Nietzsche usa por primera vez el término «nihilismo» más o menos en 1881 o 1882. Aparece por primera vez en el libro quinto de la *Gaya ciencia*, en el párrafo 346 llamado «nuestro interrogante». Dice así:

En cuanto a esta actitud, «el hombre contra el mundo», el hombre como principio «negador del mundo», el hombre como medida de valor de las cosas, como juez del universo que llega a poner la vida misma en el platillo de su balanza y la calcula demasiado liviana; pues bien, hemos tomado conciencia del prodigioso mal gusto que supone toda esta actitud y nos repugna. Por eso nos reímos en cuanto vemos al «hombre y al mundo», puestos uno al lado del otro, separados por la sublime pretensión de la partícula «y». Pero, ¿qué sucede? Al reírnos, ¿no habremos dado un paso de más en el desprecio del hombre y, por consiguiente, también en el pesimismo, en el desprecio de la existencia que nos es cognoscible? ¿No habríamos caído por ello mismo en la sospecha de una contradicción, de la contradicción entre este mundo donde hasta ahora teníamos la sensación de estar en casa con nuestras veneraciones —veneraciones en virtud de las cuales tal vez soportábamos la vida—, y un mundo que no es otro que nosotros mismos? Habríamos caído, así, en la sospecha inexorable, extrema, definitiva respecto a nosotros mismos; sospecha

¹³ *Op. cit.*, pp. 209-210.

¹⁴ Frase que Nietzsche escribe al final de su cordura a Jacob Burckhardt y que Deleuze y Guattari recogen en múltiples escritos, desde aquellos dedicados a Nietzsche como aquellos más cercanos al esquizoanálisis que podemos encontrar en *op. cit.* DELEUZE, G. *Dos regímenes de locos* o ya en DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia 1*. Paidós, Barcelona, 1985 o DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. Pre-textos, Valencia, 3.ª ed. 1997.



que ejerce de forma cada vez más cruel su dominio sobre los europeos y que podría fácilmente poner a las generaciones futuras ante esta espantosa alternativa: *¡O suprimen sus veneraciones, o se suprimen ustedes mismos!*» El último término sería el *nihilismo*; ¿pero no sería nihilismo también el primero? Este es nuestro interrogante¹⁵.

Nihilismo, por tanto y según el texto, es, en primer lugar, ir contra las veneraciones, contra el mundo habitable que nos hace; lo cual corresponde al segundo nihilismo que hemos localizado en el pensador alemán a partir de la lectura de Deleuze. Pero también son esas veneraciones mismas, es decir, el primer nihilismo o su primera modulación. Y, finalmente, también, *reírnos de aquellos que van contra el mundo, despreciarlos*, es ahondar en el nihilismo. Buen interrogante el propuesto por Nietzsche porque hay tres cuestiones y la última no termina de encajar en las lecturas que se han hecho al uso de su pensamiento a este respecto. Se trata de una cuestión que es candente en la época en la cual Nietzsche vive y ahora mismo también. Una pregunta interesante que deja a Nietzsche bastante fuera de ser un reaccionario.

Vayamos acercándonos a Rusia. También, además del año 1882, que es cuando usa el término Nietzsche, sabemos que leyó con fervor a Dostoievski, como dice en una carta a Gast de 13 de febrero de 1887¹⁶. Y sabemos que Dostoievski está bastante unido a las cuestiones de un movimiento ruso que se da en los años 60 llamado *Nihilismo*. Conocemos que militó en algo cercano y que posteriormente todos sus escritos rondan estas cuestiones: si es afirmativo el nihilismo, si no, etc. De hecho, hacia el final de su vida, en *Los demonios*, intenta describir la sociedad secreta *Venganza del Pueblo*, que se autoproclama anarquista-nihilista. Pero antes, pues *Los demonios* parece ser póstuma, publica *Crimen y Castigo* o, en su nombre de la edición francesa: *Raskolnikov*¹⁷; donde ya se teoriza el asunto y esa sí es leída por Nietzsche. Entonces, frente a las comprensiones del pensamiento de Nietzsche que lo alejan de su presente, encontramos que, por el contrario, ya conoce el término de *nihilismo* vía Dostoyevski, y en una de sus acepciones al menos, aquella que establece como interrogante, quizá refiera a ella. Si hacemos un poco de recuento historiográfico, encontramos que la primera aparición del término se encuentra en *Padres e hijos* de Iván Turgenev en 1862:

—¡Hum! —Pável Petróvich movió sus bigotes—. Bueno, y este señor Bazárov ¿qué es?
—¿Qué es Bazarov? —sonrió Arcadi—. ¿Desea, tío, que le diga qué es exactamente Bazárov?
—Hazme ese favor, querido sobrino.
—Pues es un nihilista.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*, Libro V, § 346. Akal, Madrid, 1988.

¹⁶ Vid. STELLINO, Paolo. El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII (2008), pp. 79-99.

¹⁷ Vid. DOSTOYEVSKI, Fiódor. *Crimen y castigo*. Madrid: Cátedra, 1996 y DOSTOYEVSKI, F. *Los demonios*. Alianza, Madrid, 2011.



—¿Cómo? —preguntó Nikolái Petróvich, mientras que su hermano se quedaba inmóvil dejando suspendido en el aire el cuchillo con un trozo de mantequilla pendiendo sobre su filo.

—Es un nihilista —repitió Arcadi.

—Nihilista —pronunció Nicolái Petróvich—. ¿Término, que según tengo entendido, procede del latín *nihil*, *nada*; palabra que se refiere a la persona que... no reconoce nada?

—Dirás, la persona que no respeta nada —continuó Pável Petróvich y se dispuso nuevamente a untar el pan de mantequilla.

—El que siempre tiene un punto de vista crítico para todo —señaló Arcadi.

—¿Y no es lo mismo? —preguntó Pável Petróvich.

—No, no es lo mismo. Un nihilista es la persona que no se inclina ante ningún tipo de autoridad, el que no acepta ningún principio de fe, por mucho respeto que este le infunda¹⁸.

Esta aparición de Barzarov como nihilista en Turgenev se debe a una descripción creativa de lo que estaba pasando en la Rusia zarista del momento. Ocurría una gran tensión (no olvidemos que Marx en 1878 escribe la carta a Nikolai Danielson diciendo que en Rusia no puede haber revolución porque es agraria aún¹⁹). En el 1861 se comenzó la liberación de los siervos por parte del zar, lo cual fue un desastre de gran calado, pues no se sabía cuánto terreno dar a cada cual, cómo repartir, qué hacer y, por supuesto, la categoría «siervo» desaparecía, aunque quedaba, en cierto modo, intocada. En esa gran tensión y a partir de *Padres e hijos* de Turgenev, se comienza a emplear el término «nihilismo» generalizadamente en Rusia (padres e hijos, «siervos» y «libres»)²⁰. Bazarov, protagonista de la novela, se enfrenta a sus generaciones anteriores, pero él no cree activamente en nada. Esta es la primera acepción de nihilismo que encontramos en Rusia. Mera reacción. Con este paso descriptivo de Turgenev, vemos las situaciones primera y segunda del nihilismo descritas por Nietzsche. La primera, aquella de los valores suprasensibles que matan la vida porque la han condenado de antemano, es la de los padres de la novela: déspotas, nobles y campesinos pasivos y siervos de toda la Rusia zarista. Y vemos, en segundo lugar, el comienzo de este segundo nihilismo, en su versión más cruda y más reactiva: aquella que reacciona, pero no encuentra nada donde apoyarse. Pura vida reactiva como se nota en la hipocresía misma de la escena que hemos citado. Con esta descripción y creación de un concepto para la época, *Padres e hijos* se convierte en un escándalo y todo el mundo comienza a hablar de *nihilismo* y de la crisis de los valores²¹. Rápidamente, en 1863, N. Chernyshevski, gran conocido y admirado por Marx y

¹⁸ TURGUENEV, Iván. *Padres e hijos*. Cátedra, Madrid, 2004, p. 96.

¹⁹ MARX, Karl; DANIELSON, Nikolai & ENGELS, Friedrich. *Correspondencia* (1868-1895). S. XXI, México, Buenos Aires, Bogotá, Madrid, 1981, pp. 92-94.

²⁰ Cf. ALAIN S. H. *Sin fósforo no hay pensamiento. El nihilismo ruso: Bazarov y el Russkoe slovo*. El grillo libertario, Barcelona, 2015, p. 12.

²¹ *Vid.* Los apuntes sobre las quejas de Turgenev porque el término ha devenido un sistema delator en VOLPI, Franco. *El nihilismo*, p. 21.



por Lenin, escribe otra novela en la cárcel llamada *¿Qué hacer?*, donde da cuerpo ya a un nihilismo consciente que podríamos llamar revolucionario, utópico²², de la ofrenda y la *pars destruens* o, según lecturas, otras vías más afirmativo; a la vez que una nueva vanguardia realista²³.

El nihilismo de los *años 60*, tras y en medio de la liberación (falsa) de los siervos, dieron lugar a todos los movimientos rebeldes rusos y a muchos de sus teóricos. Por un lado, encontramos a aquellos que defienden unos valores suprasensibles; por otro, a los nihilistas sólo reactivos, con voluntad de nada; de otra parte, a los revolucionarios de la ofrenda de sí, los primeros, admiradores del positivismo más feroz, queriendo delegar todo a las ciencias y al realismo. Se suele identificar nihilismo y anarquismo, pero parece ser que el «nihilismo» fue más general y se aplicó a muchos ámbitos desde la estética a las ciencias. Tal era su expansión que pensadores alemanes como Feuerbach se hicieron eco de él. Por ello, no nos parece descabellado que Nietzsche tuviera a buena cuenta todo este movimiento con sus claroscuros. En poco tiempo Nikolai Chernishevski comenzará a ser denominado «populista», junto a M. Bakunin y su máximo exponente, P. Kropotkin; frente a los nihilistas más nihilistas e individualistas como D. Pisarev, quienes bebían directamente de Alemania a partir de Karl Vogt o Ludwig Büchner²⁴. Y ya en el 1901, Lenin, cuyo hermano fue juzgado por nihilista²⁵, intenta de nuevo un *¿Qué hacer?*, como continuación de un *¿Cómo empezar?* Continuando entonces la senda nominal de un libertario, nihilista y populista.

Este mapa de nihilistas, filonihilistas, antinihilistas, anarquistas, populistas y comunistas, etc., tiene visos, en sus constantes intercambios, además, con el pensamiento alemán, de haber sido muy extendido y conocido por Nietzsche. Por ello, confirmamos nuestra hipótesis, cerrando la cesura abierta por las filosofías que separan el pensamiento de las situaciones concretas. En efecto, pareciera que al menos dos de los nihilismos que nuestro pensador alemán expone y analiza son contemporáneos suyos política y fácticamente. Luego, pensar el nihilismo en Nietzsche no parece sólo ser elucubraciones abstractas o meramente cruzadas con un análisis de la cultura independiente de las políticas y las situaciones de otros países, sino de movimientos muy reales y apegados a las circunstancias.

²² *Op. cit.*, p. 42.

²³ ALAIN, S. H. *Sin fósforo no hay pensamiento*, p. 29.

²⁴ Cf. *Op. cit.*, pp. 44-45.

²⁵ DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Lenin. Una biografía*, Ediciones Folio, Barcelona, 2003.



TERCERA PARADA: CAPITALISMO MUNDIAL INTEGRADO O TERCERA FORMA DE NIHILISMO

Félix Guattari en *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*²⁶ hace notar que los gérmenes del capitalismo podemos encontrarlos en una *acumulación primigenia u originaria* anterior (teórica e históricamente) tanto a la apuntada levemente de modo ideológico por M. Weber en el protestantismo²⁷ como a la del mismo K. Marx con el comienzo de los latifundios y los cercamientos²⁸, o incluso a la de Silvia Federici, quien la sitúa en el s. xv²⁹. Guattari la encuentra en el siglo x, curiosamente, como Nietzsche encuentra el nihilismo en el comienzo del cristianismo universalista (en el Cristo crucificado)³⁰. Si apreciamos la definición de capitalismo que da Guattari, es el de una desterritorialización constante de todas las fuerzas, equipamientos colectivos, agenciamientos y semióticas en todos los ámbitos. Es decir, fuga continuada hacia una mera *pared blanca*³¹. Una Nada iluminada.

Guattari propone tres estadios de la *revolución capitalística* (como la llama)³². El primer estar o estadio de dicha «revolución» se da en los siglos x u xi con la *máquina religiosa* llamada *Paz de Dios*. Esta paz de Dios *miniaturiza* el aparato sacerdotal y acentúa la interiorización y la individuación del sentimiento religioso —que no es lo mismo que la inmanencia—, además de *desterritorializarlo*, es decir, de llevarlo a cruzadas, etc.³³ Dice Guattari al respecto:

La *encarnación* se opone aquí a las «seducciones» dualistas de la herejía [—ya tenemos el cristo sacrificado de Nietzsche—] el lugar del Dios de la burguesía está sobre la tierra: la paz de dios debe garantizar el trabajo, el comercio, la urbanización y la centralidad del poder³⁴.

Ello suena ineludiblemente al primer nihilismo que habíamos localizado con Deleuze-Nietzsche, el de las veneraciones universalizadas y totalizantes (no las *partes* griegas e incluso de los plurales imperios o herjías anteriores). El segundo estadio de la revolución capitalística sería la máquina burguesa. Como podemos

²⁶ GUATTARI, Félix. *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus. Buenos Aires, 2013.

²⁷ Vid. WEBER, Max, *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (1904), Alianza editorial, Madrid, 2001.

²⁸ Vid. MARX, Karl. *El Capital, Crítica de la economía política*. Siglo XXI. México D.F.-Madrid (1.ª Ed. En alemán, 1867), 2010. Cap xxiv.

²⁹ Vid. FEDERICI, Silvia *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños, Madrid, 2000.

³⁰ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, p. 25 y ss.

³¹ GUATTARI, F. *Líneas de fuga*, p. 29. Vid. GUATTARI, Félix. *Las tres ecologías*. Pre-textos, Valencia, 2000, p. 42 y *passim*. Para ver los peligros de la «pared blanca» sin agujeros negros Vid. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil mesetas*, p. 189, o también el curso DELEUZE, G. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus, Buenos Aires, 2005, p. 97 y ss.

³² GUATTARI, F. *Líneas de fuga*, p. 33.

³³ *Op. cit.*, p. 37.

³⁴ *Op. cit.*, p. 36.





comprobar al hilo de este momento, para Guattari capitalismo y burguesía no son lo mismo; como vimos, el capitalismo para el filósofo francés comienza con el cristianismo. Esta máquina primero aísla a la nobleza en Versalles y después le corta la cabeza (a pesar de recuperarlos para dar distinción a la burguesía misma con un arcaísmo desterritorializado). Y esta máquina es aquella que reterritorializa la paz de dios en el «espíritu de las leyes» o en la moral kantiana³⁵. Debido a la extensión de este escrito, este apartado no puede ser comentado más detenidamente pero, como sabemos y también nos cuenta Silvia Federici en *Calibán y la Bruja*, ya tenemos la plena expansión colonial y el auge de las ciencias y las industrias³⁶. Entonces, frente a las pluralidades anteriores, vemos el surgimiento de unas veneraciones totales (*Khatlou*) y un pasar estas veneraciones al hombre-dios colono. Y, como se trata de equipamientos colectivos y semióticas del deseo, el discurso, etc., Guattari expone que no debería sorprendernos si no encontramos movimientos revolucionarios que tengan estos mismos equipamientos y semióticas. Así pues, según Guattari, no hay progreso, se superponen las capas, luego los dos primeros nihilismos conviven y ahora mismo también podríamos localizarlos en un análisis del presente.

Mas, si bien hemos localizado múltiples veces ya en este escrito los dos primeros nihilismos, el tercero parece que tan sólo lo han vislumbrado en sus gérmenes Nietzsche, Deleuze y Guattari mismos porque, salvo la cuestión budista a la cual apunta Nietzsche, no parece que, fácticamente o en un análisis siempre hermenéutico y parcial de lo que hay de hecho, haya aparecido. Este es el, entonces, el tercer estadio que comenta Guattari y que, consideramos, coincide con el tercer nihilismo de Nietzsche: *El capitalismo mundial integrado o plan sobre el planeta*³⁷. Como ya hemos notado al comienzo de este artículo, este CMI se caracteriza, brevemente, por *integrar* en el sentido de totalizar, una vez que se ha derivado; de cuantificar todo, de mundializar y de lanzar un *plan* sobre el planeta entero (culmen de la totalidad y la desterritorialización)³⁸. De este modo, a lo que se acerca es a esa *pared blanca* cuyos *agujeros negros* sólo son *reterritorializaciones* fascistas aceptadas y absolutizadas. Es decir, ya no hay partes, parcialidades³⁹. Si en otros momentos, aunque el nihilismo fuera totalizante o nadeante, había márgenes y afueras, ahora, cada vez hay menos, al menos ideológicamente, aunque geopolíticamente tampoco; y, como advertía Nietzsche, su función parece ya meramente pasiva⁴⁰. Dice Guattari en «capitalismo mundial integrado y revolución molecular»:

³⁵ *Op. cit.*, p. 43 y ss.

³⁶ FEDERICI, S. *Calibán y la bruja. Passim* y p. 25.

³⁷ Otro modo de denominarlo, bajo otra perspectiva analítica del propio Guattari. *Vid.* GUATTARI, F. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Cf., pp. 43-56.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cf. MARTÍNEZ, F. J. *Hacia una era postmediática*. p. 62.

⁴⁰ Por ello consideramos que la apuesta de Donna Haraway por un conocimiento parcial y situado coincide enteramente con el planteamiento de resistencia de Deleuze y Guattari. *Vid.* HARAWAY, Donna. Cap. «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio

... (axiomática en contraposición, en este caso, a programática). En otras palabras, no hay programa definido de una vez por todas: siempre es posible, en el contexto de una crisis o de una dificultad imprevista, agregar axiomas funcionales suplementarios o sustraer otros⁴¹

Otros filósofos en la misma estela lo llaman *subsunción real* acercándose más a las formulaciones de K. Marx⁴². Lo que se experimenta y se analiza, en todo caso, es que la historia pareciera haber terminado o que ya no hay proyecto. Todo estaría inundado, salvo los modos de resistencia, de pasividad e inercia. Así pues, nos encontraríamos, si este experimento que hemos planteado con nuestras hipótesis más o menos funciona, en el tercer nihilismo de Nietzsche, lugar en el que el sistema integral parece haberse ubicado en la actualidad del precariado exigiendo utilidades «desinteresadas» en todos los ámbitos de lo vivo y del planeta.

La «pasividad». En el resentimiento «la felicidad aparece primordialmente bajo forma de estupefaciente, de entorpecimiento, de reposo, de paz, de aquellarre, de relajación para el espíritu y el cuerpo, en resumen, bajo forma pasiva»⁴³. Pasivo, para Nietzsche, no quiere decir no-activo; no-activo es reactivo; pero pasivo quiere decir no activado. Pasivo es únicamente la reacción en tanto que no es activada. Pasivo designa el triunfo de la reacción, el momento en que, dejando de ser activada, se convierte precisamente en un resentimiento. El hombre del resentimiento no sabe y no quiere amar, pero quiere ser amado. Quiere: ser amado, alimentado, abrevado, acariciado, adormecido. Él, el impotente, el dispéptico, el frígido, el insomne, el esclavo. El hombre del resentimiento también da muestras de una gran susceptibilidad: frente a todos los ejercicios que es incapaz de realizar, considera que la menor compensación que se le debe es precisamente el obtener un beneficio. Así, considera una prueba de notoria maldad que no se le ame, que no se le alimente. El hombre del resentimiento es el hombre del beneficio y del provecho. Más aún, si el resentimiento ha podido imponerse en el mundo ha sido haciendo triunfar el beneficio, haciendo del provecho no solo un deseo y un pensamiento, sino también un sistema económico, social, teológico, un sistema completo, un mecanismo divino. [...] Preguntamos: ¿Quién considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o de su nocividad? Y también, ¿quién considera la acción desde el punto de vista del bien y del mal, de lo loable y de lo censurable? Que se pase revista a todas las cualidades que la moral llama «loables» en sí, «buenas» en sí, por ejemplo, la increíble noción del desinterés. Nos daremos cuenta de que ocultan las exigencias y las recriminaciones de un tercero pasivo: él es quien reclama un interés

de la perspectiva parcial» en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1995, pp. 313-346.

⁴¹ GUATTARI, F. *Plan sobre el planeta*, pp. 57-58.

⁴² Vid. ARAGÜÉS, Juan Manuel. *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma postmoderno*. Eclipsados, Zaragoza, 2012, p. 237 y ss.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la Moral*, I, 10. Alianza, Madrid. 1996.



de las acciones que no lleva a cabo, él es quien pondera precisamente el carácter desinteresado de las acciones de las que obtiene un beneficio⁴⁴.

Recibido: 20 de mayo de 2017

Aceptado: 5 de junio de 2017



⁴⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, p. 166.



George Segal, 1971.

PALABRAS HURTADAS AL OLVIDO

P. OLALLA, *Grecia en el aire. Herencias y desafíos de la antigua democracia ateniense vistos desde la Atenas actual*, Barcelona, Acantilado, 2014, 192 pp.

Dime ora, ¿qué fue de Atenas?...

HÖLDERLIN

Pocos libros aúnan tanta erudición, hacen un diagnóstico tan certero de la actual coyuntura política y al mismo tiempo resultan tan atractivos de leer como este: *Grecia en el aire*, de Pedro Olalla (Oviedo, 1966), multifacético autor (es escritor, profesor, cineasta y un largo etcétera) afincado en Grecia desde 1994. Su obra combina elementos literarios, plásticos y científicos dotándola de gran originalidad y personalidad, lo cual, unido a su gran labor de promoción de la cultura griega, le ha valido la estima del público y el título de Embajador del Helenismo. Anteriormente ha publicado *Historia menor de Grecia* (2012) y recientemente *Cervantes y Grecia* (2016), ambos en Acantilado.

Grecia en el aire ofrece una magnífica visión sintética de la antigua democracia ateniense. Para ello hace un recorrido por las palabras fundamentales que nacieron a la vez que el nuevo sistema político y lleva a cabo un oportuno análisis del significado de las mismas. Se trata de palabras hurtadas al olvido que se conservaron en una cerámica, en un torso sin cabeza ni brazos, en un bloque de mármol o en un papiro, y gracias a cuya existencia guardamos memoria de una época y de un sistema político que una vez existió. Los lugares que vieron nacer la democracia, los personajes y las anécdotas históricas también ocupan un lugar destacado aquí.

Entre las palabras que cabría destacar se cuentan:

Ágora (*ἀγορά*): es el espacio político por excelencia. La explanada donde se encontraba era un lugar de encuentro en el que los ciudadanos podían discutir e intercambiar opiniones. Es el antecedente de los foros romanos y de las plazas porticadas del Medioevo y del Renacimiento, y era considerado un lugar sagrado.

Areté (*ἀρετή*): es una sabiduría íntima que nos permite conocer el bien y, en un segundo momento, actuar conforme a él.

Aristeia (*ἀριστεία*): es una conoción interior ante lo bueno y la aspiración individual a ser mejor persona.

Democracia (*δημοκρατία*): formada por la palabra *δῆμος* (*dēmos*) y por *κράτος* (*krátos*). Fue un término polémico en su época contra el que se rebelaron numerosos líderes políticos e intelectuales (como Aristóteles), ya que por *dēmos* había que entender el estrato más pobre del pueblo y no a este en su conjunto: *democracia* era el poder de tomar decisiones colectivas por parte de los más pobres. La palabra *democracia* cobra significado pleno en la época de Efilates (?-461 a. C.) y Pericles (495-429 a. C.), es decir, en la que se ha dado en llamar «democracia radical».

Eunomía (*εὐνομία*) o buen gobierno, buenas leyes: concepto indisoluble de las leyes de Solón (638-558 a. C.), que trajeron un mayor equilibrio entre las clases sociales atenienses y contribuyeron a impedir la *hybris* o desmesura.

Isegoría (*ισηγορία*): formada por las palabras *ἴσος* (*isos* = igual) y *ἀγορά* (Ágora). Significa el igual derecho de todos los ciudadanos al uso de la palabra en la Asamblea y tiene una relación intrínseca con la *parrhesia*, que significa la honestidad y el valor en el uso de la palabra, una virtud realmente escasa en nuestros días. Sin *parrhesia*, la *isegoría* no sería más que un cascarón vacío.

Isonomía (*ισονομία*): formada por las palabras *ἴσος* y *νόμος* (*nomos* = uso, ley, norma, costumbre). Significa igualdad ante la ley. Su origen se remonta a las reformas audaces que propuso Clístenes (570-507 a. C.) en la Asamblea en la Pnyx y que consiguieron reforzar la frágil democracia hasta entonces existente.

Isopoliteia (*ισοπολιτεία*): es una conquista posterior a la *isegoría* y significa igualdad de derechos políticos.

Paideia (*παιδεία*): deriva de *παῖς* (país, paidós, niño). El término *paideia*, puesto en boga por el alemán Jäger con su obra homónima, hace referencia al ideal educativo griego y su



praxis, encaminados al logro del ciudadano ideal. La *paideia* comporta el cultivo continuo de la virtud política y una profunda formación y cultivo de la personalidad y de las facultades humanas para distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Era valorada como fundamental para el sostenimiento de la democracia.

Piedad (ἔλεος): es un sentimiento profundamente humano que nos permite identificarnos con el que sufre, ponernos en el lugar del otro y pensar que algún día no muy lejano podemos encontrarnos nosotros mismos en una situación similar. Comprende el deseo de aliviar la desgracia del otro y es la base de la *isonomía*.

Vergüenza (αἰδώς) y Justicia (δίκη): son dos caras de la misma moneda. Su origen se narra en el *Protágoras* de Platón. Constituyen dos virtudes políticas fundamentales para la viabilidad del proyecto democrático. *Vergüenza (aidós)* viene de *aitho (αἶθω)* que significa «arder». Es un fuego interno que se manifiesta por el rubor, una virtud interna que comporta el compromiso individual con el bien y lo verdadero. *Justicia (dikē)*, que es una virtud interna y externa al mismo tiempo, ya que se ejerce sobre sí mismo y sobre los demás para evitar los abusos y la desigualdad y para actuar de acuerdo con el bien, es la otra cara de *aidós*, la exteriorización de esta, y supone la existencia de leyes que la preserven.

También resulta del mayor interés la comparación que ofrece el libro entre la Atenas actual y la antigua democracia ateniense. Grecia en el espejo de su pasado. Una diferencia que salta inmediatamente a la vista en esa mirada retrospectiva concierne a la relación entre Ellos y Nosotros. Actualmente la política está cada vez más en manos de Ellos (quienes nos gobiernan) y tiene menos que ver con la voluntad popular (Nosotros). Sin embargo, se sigue usurpando el término *democracia* por una razón de prestigio, cuando en realidad tendríamos que hablar de oligarquía encubierta para referirnos al sistema actual. Mención aparte merece el título del libro. Se inspira en la frase de Tucídides: «... toda Grecia estaba en el aire» («... Ἑλλάς ἅπαντα

μετέωρος ἦν»), que describía el estado de incertidumbre previo al enfrentamiento entre los ejércitos de Esparta y Atenas. Se podía sentir la parálisis del tiempo en el aire, pues el desenlace de la contienda iba a determinar el futuro de toda Grecia. Pero en realidad el título «Grecia en el aire» alude a otro desafío pendiente, el que constituye el antiguo modelo democrático ateniense, radical y revolucionario, para nuestras sociedades actuales, deficitarias en lo democrático y con tantos enemigos de la democracia en su seno que la tienen secuestrada.

En el capítulo «Saliedo del Ágora» se saca a colación un muy debatido punto caliente: el de la esclavitud en la Atenas clásica, en relación con el cual Olalla aporta bastante claridad desmintiendo la crítica tantas veces repetida de que haya sido su existencia el soporte necesario que permitió a los ciudadanos libres dedicarse a la política. Hubo esclavos, sí, dice Olalla, con los que tuvo que coexistir la democracia ateniense, pero no puede decirse que estos fueran la base de la misma ni del sistema productivo, como lo prueban numerosos documentos y testimonios de la época (p. 101).

En el capítulo final, «Ya en Sintagma», después de la incursión hecha por las entrañas de la democracia, el autor del libro toma contacto con el presente y se desata el vendaval contenido en las páginas precedentes. La escritura se suelta e impulsa a una lectura más rápida, todo ello en correspondencia con la velocidad que adquieren los hechos en el presente y orientado a producir en el lector una reacción. Olalla llama a reescribir la POLÍTICA con mayúsculas, a levantarse del asiento de la televisión porque no basta con haber resuelto los problemas mentalmente ni con elegir a los representantes políticos cada cierto tiempo, sino que es necesario rebelarse y protestar en la calle de forma consciente y aguerrida, buscar consensos e impulsar la acción colectiva. En definitiva, hay que radicalizarse y plantar cara a los enemigos de la democracia, luchar por ella. En la lucha que viene es de la máxima importancia recuperar la herencia democrática y hacerle justicia. Eso también pasa por no alterar el significado de las palabras de la antigua democracia ateniense.

Luis Aarón GONZÁLEZ HERNÁNDEZ



ARTE Y MULTITUDO O LA CRÍTICA EPISTOLAR DE UN INTELECTUAL ANÓMALO

NEGRI, A., *Arte y multitud. Nueve cartas, seguidas de Metamorfosis*, Madrid, Trotta, 2016, 108 pp.

Encarar la lectura de *Arte y multitud* como si de un ensayo de estética se tratase podría representar una forma errónea de asumir el objetivo que Antonio Negri trata de plasmar en esta obra. Explicitadas a lo largo de nueve misivas, las principales ideas diseminadas en esta colección epistolar remiten en todo momento, y casi de manera inevitable, a obras de una mayor envergadura del pensador italiano, pero ello no representa ningún obstáculo para el lector que trata de aproximarse a los razonamientos condensados en este breve ensayo. La claridad del lenguaje empleado no es más que el reflejo de la brillantez del pensamiento de Negri; una sintaxis fluida, acompañada de agradecidas matizaciones, liberan al texto, en cierta medida, de la profunda complejidad que detentan los conceptos manejados, conceptos que, como ya se indicó anteriormente, podrían engrosar el catálogo de terminología empleado por otras disciplinas en lugar de la estética.

El pensamiento crítico sociopolítico característico de Negri determina el punto de partida desde el cual poder replantear ciertos conceptos, determinadas nociones que, aunque puedan estar comúnmente asociadas al pensamiento estético, aquí aparecen subordinadas al criticismo analítico, político y social, negriano. Construir una realidad conlleva construir una verdad; un artefacto inserto en la materialidad que lo soporta y que, en tanto que objeto, obedece a un acto creador impulsado por fuerzas cambiantes que intervienen en función de la necesidad de cada situación. Es, sin duda, el modelo socioeconómico impuesto el que controla dichas fuerzas, quedando la experiencia artística, en primer lugar, como reducto capacitado para permitir otear el sofocante panorama social y, en segundo término, como ínfima parte de la realidad que nos permitiría construir otra verdad. Aquí, la materialización de *eso* que Negri entiende como *abstracto*, eso

inaprensible y que está más allá de lo extenso, acontece a través del acto creador, de la acción que puede efectuar todo individuo que pudiera considerarse, en sí, un acto revolucionario en vista del desafío que pudiese suponer para la realidad/verdad instaurada por fuerzas de orden político y económico. Sin lugar a dudas, el anhelo de incertidumbre, la anulación del deseo en el individuo y la neutralización de toda pulsión hacia la singularidad bosquejan un árido paisaje social en el que el individuo que deviene *multitudo* debe poner a su servicio *su* imaginación para poder *construir*. Constatado en «Carta a Giorgio, sobre lo sublime», la imaginación se hace corpórea en el reconocimiento y aceptación del trabajo colectivo, deconstructivo en primera instancia y constructivo en una segunda. En ese instante «estamos dentro de una realidad que nos ofrece sentidos, un horizonte de sentidos, que llegan tras la destrucción del mercado que lo sublime nos ha permitido» (p. 49).

La metodología puesta en práctica por el modelo de organización de la realidad capitalista llevada hasta sus límites ha doblegado la potencialidad del acto creativo, reduciendo toda expresión artística a mera manifestación material mercantilizada. Encauzada a través del mercado, la intencionalidad y funcionalidad de dicho acto parece quedar enclaustrada en un ámbito en el que la posibilidad de liberación del individuo queda anulada; posibilidad que, fundada en la abstracción, puede darse desde/en un sujeto crítico consciente de su capacidad para (re)construir una nueva verdad, confeccionada mediante un materialismo creativo que envuelve a la *multitudo*, compuesta por individualidades que aspiran a la emancipación del dominio capitalista.

La latencia del inmenso bagaje cultural del filósofo italiano se revela en el instante en el que se percibe el recorrido intelectual que efectúa para traer a sus misivas sus tesis, destacando especialmente la influencia que la filosofía spinozista tiene sobre su discurso. «Somos espinosianos hasta el fondo: vemos el ser construirse a través del hacer del deseo, como continuación del *appetitus*, del *conatus*, del placer de vivir. Como voluntad de potencia» (pp. 50-51). Una potencia que se recrea en una imaginación verdadera, en un espacio que tolera y facilita la perseverancia



en la conservación del ser y que, por lo tanto, permite la aparición de un sujeto crítico que, desde la estética, replantea su realidad. Aquí la *metamorfosis* de lo abstracto queda patente; la inmaterialidad de lo trascendente toma cuerpo a través del acto creativo, haciendo de *aquella* inmanencia spinozista una virtud, en tanto que disposición existencial que se abre a la experiencia fáctica de dicho acto.

Como se advirtió anteriormente, intentar abordar la totalidad del pensamiento de Negri con la lectura de este ensayo epistolar resultaría una tarea absurda, sobre todo si tenemos en cuenta la profundidad conceptual que posee la terminología que el pensador italiano em-

plea. Las reflexiones sobre el modernismo, la perspectiva sobre lo bello, la funcionalidad del acto creativo entendido como acto revolucionario elaborador de una nueva verdad, todo ello, concentrado bajo la forma epistolar, solo puede significar un logro, una consecución de la claridad expositiva que Negri despliega en *Arte y multitud*. Cortesía lingüística que el lector debería interpretar como invitación para acompañar a Antonio Negri en sus incursiones hermenéuticas y en su crítica disertación acerca de la realidad del mundo contemporáneo.

Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN
Universidad de La Laguna



LA «VIDA DIGNA» COMO PRINCIPIO Y VALOR MORAL. HACIA UNA BIO-ÉTICA COMO ÉTICA GENERAL DE LA VIDA

G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, *Bioética: un nuevo paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna*, Madrid, Editorial Tecnos, 2016, 244 pp.

En el ensayo de Graciano González R. Arnaiz *Bioética: un nuevo paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna*, recientemente publicado, resalta de antemano una composición especialmente atractiva si se la visualizara tal que si fuera puzle. Desde la introducción, al lector se le muestran las distintas piezas que componen su escrito, piezas que a medida que avanza en el desarrollo de su escrito van encajando hasta lograr su composición final. Con esta consideración inicial lo que pretendo ilustrar es la complejidad, la riqueza y la amplitud temática de un volumen que encuentra un encaje armonioso entre las distintas ideas que desarrolla. Lejos de ser un nuevo libro o manual de Bioética que transita por caminos acostumbrados, el autor se esfuerza en adentrarse en la corta historia de la Bioética clásica o de Primera generación y con ella de la Ética Aplicada, para denunciar una falta de principios y proponer una superación de la misma que dé paso a una Bio-Ética como Ética General de la vida.

Graciano González es catedrático de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, además de director del Grupo de Investigación «Ética, Política y Derechos Humanos en la Sociedad Tecnológica». Así mismo, cuenta con una serie de obras destacadas: por citar algunas de la más actuales, *Interculturalidad y Convivencia* (2008), *Derechos humanos. Nuevos espacios de representación* (2013) o *Razones para (con) vivir* (2014), y con una gran cantidad de artículos en revistas nacionales e internacionales.

Bioética: un nuevo paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna se encuentra dividida en cinco apartados, a su vez fragmentados en capítulos y subcapítulos. Detenernos en cada uno de ellos no sería lo idóneo para hacernos una idea general de volumen sino, por el contrario, detenernos en los dos momentos fundamentales con los que cruza su obra. Un momento inicial

expositivo en donde nos sumerge en el nacimiento de la «ética institucional» como ámbito de referencia de la Bioética clásica o de Primera generación —la bioética tradicional norteamericana—. Esta Bioética clásica es la primera versión lograda de la ética en el terreno de las aplicaciones tecnológicas, pues, dado el enorme desarrollo de las tecnologías y la incidencia de las mismas en la vida humana, surge como primera respuesta institucional para solventar los problemas morales derivados de las mismas. Y es esta Bioética clásica la que ha sido acogida por una serie de discursos morales agrupados bajo la Ética Aplicada (bioética, ética de la empresa, ética del medio ambiente, ética de la investigación...) que se consideran en la actualidad una de las fuentes más fructífera para hacer Filosofía Moral o Ética.

Graciano González es consciente de la segmentación de la Ética en esa diversidad de discursos morales que caracteriza hoy la Ética Aplicada. De ahí, que explore la posibilidad de una caracterización de la Ética Aplicada, en sus distintas versiones, que pueda servir como referente para ubicarla en el interior de la Ética o Filosofía Moral. Tal posibilidad le lleva a indagar en una nueva forma de relación entre el saber teórico y el saber práctico y a realizar todo un análisis muy meticuloso del término de «aplicación» derivado de las nuevas tecnologías. Se trataría en este aspecto, no de reducir el saber práctico a puro saber aplicado, sino más bien ver cómo la aplicación se integra en un saber práctico, tomando como núcleo los cuatro saberes: «saber qué», «saber cómo», «saber por qué y para qué» y «saber de oportunidades o pericial (*metis*)» —este último, concepto que rescata de los griegos y que le permite hablar de un saber de experiencia— (pág. 77). La aplicación se aparta así de ser un mero saber técnico e instrumental, pues al transitar por estas cuatro dimensiones *comporta un saber que es sabiduría práctica a la que entendemos como posibilidad de llevar a cabo un juicio moral <en> situación como sostiene Ricoeur* (pág. 78). Acudir a Ricoeur le permite entrar en la consideración de una sabiduría práctica ligada al juicio moral *en* situación, y aquí la prudencia —reconstruida en términos aristotélicos— es la vía para hablar de un saber práctico que delibera sobre los fines.





Se trataría, por tanto, de un «volver la vista» a la ética como tal, sin apellidos ni etiquetas que la acompañen, reclamando con ello una Ética General que nos sirva como referente de sentido del discurso moral llevado a cabo por las distintas versiones de la Ética Aplicada. En este sentido, Graciano González logra apartarse de una perspectiva deontológica, para abrirse paso y dar prioridad a una visión de fines generales, a una perspectiva teleológica. Y aquí se halla la categoría de responsabilidad entendida como algo propio del ser humano para «hacerse cargo de» las consecuencias, en la medida en que desempeña un papel crucial como marco de referencia que culmina el significado moral de la Ética Aplicada. A su juicio, todas las versiones de la Ética Aplicada son, en su mayor medida, éticas de la responsabilidad, por lo que pone el foco de atención en lo que denomina *cultura de la responsabilidad* (pág.110), pues le permite hablar de un ámbito moral de referencia para lidiar con las cuestiones y consecuencias morales que las aplicaciones tecnológicas sacan a relucir y que inciden en la vida humana. Esta *cultura de la responsabilidad* habla de fines como concepto clave para incorporar un discurso moral. Además, algo importante a destacar, y que manifiesta de manera reiterada el autor, es una concepción de la responsabilidad que no naufraga en el anonimato, pues incorpora como lugar privilegiado el espacio de lo humano, es decir, al hablar de fines acoge a nuevos protagonistas, no sólo los expertos o profesionales, sino también a los ciudadanos.

Vistas así las cosas, el autor nos ha proporcionado las pistas necesarias de la que será su propuesta, entrando así en el segundo momento significativo de su obra: el momento propositivo. Esta segunda parte es el núcleo fuerte y más dinámico de su ensayo; en él, aborda el paso de la Bioética como saber institucional al de la Bio-Ética como Ética General de la vida. Una propuesta en la que no navega solo, pues ya Gómez-Heras reúne una serie de patologías o «desequilibrios» que agotan el sentido de la Bioética Clásica, o Diego García realiza un diagnóstico actual de la Bioética reclamando este paso a una Ética General que tome como centro el fenómeno de la vida. El porqué de su

propuesta de un nuevo paradigma surge, por tanto, de la necesidad de superar la visión tradicional de la Bioética Clásica que ampara las versiones de la Ética Aplicada, ante las múltiples críticas de visiones deontológicas, instrumentales y técnicas de abandono de los fines. Esto es algo que ya demandan los propios tecnólogos y que, para Graciano González, marca la necesidad de directrices de corte humanista (pág. 143). A su vez esto implica una perspectiva teleológica que considera los fines desde una visión general del humanismo, que el autor considera determinante para la convalidación de la aplicación como saber práctico. Conviene aclarar, además, que dicha categoría de «humanismo» será reconstruida por el autor —atendiendo inclusive a las críticas posthumanistas—, para entrar en sus matizaciones y considerarla en términos de «humanismo positivo» o «humanismo ético» que ha de estar continuamente construido.

En resumidas cuentas, para Graciano González la Bio-Ética como Ética General se encargará de recuperar este referente de los fines y de la sabiduría práctica para que los interrogantes y las problemáticas que surgen de la aplicación descansen en una significación moral. Este es el inicio de un nuevo paradigma de saber práctico, cuya clave es la categoría de vida digna entendiéndola como principio y como valor moral de referencia. De nuevo, los conceptos son reformulados, reconstruidos desde sus propias «huellas» históricas y repensados desde un presente complejo, plural y de incertidumbre, para así lograr una aproximación lo más fáctica posible. Y es esta *cultura de la responsabilidad* ya mencionada la que le permite a Graciano sacar a relucir la categoría de *responsabilidad* como condición antropológica del propio ser humano, y entrar de lleno en la cuestión de la dignidad como principio ideal y referente filosófico —traduciéndola en términos morales del imperativo categórico kantiano—. La categoría de una vida digna se entiende entonces *como parámetro de realización personal, como objetivo de unas actividades humanas significativas y como alternativa general de todo lo puede ser relacionado o entendido con la moral* (pág. 225). Este es su principal interés: situar en el centro de la reflexión moral la idea de una vida digna más humana y humanizadora, una vida digna de ser vivida.

Bioética: un nuevo paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna no ignora y reconoce la gran incidencia de las tecnologías en el mundo, en las actividades y las prácticas humanas, en donde la reflexión moral es ineludible, y acogen en su seno a una pluralidad de perspectivas y pensadores entrelazados, que permiten —tal y como expone Graciano González en su obra— transitar *por* la tradición, sin tener que detenerse en ella, y trae a escena en la actualidad visiones generales. Finalmente, una de las contribuciones más significativas de esta obra es que su autor nos aproxima a su temática de estudio a través de preguntas y cuestiones teóricas e interrogaciones —que en ocasiones

incluso encabezan los apartados— que no sólo permiten al lectorado situarse sino, también, ubicarse en un espacio de reflexión. Conmino, por tanto, a las personas interesadas en este ámbito de estudio que se introduce de pleno en la lectura de este volumen sugerente, cuyo fin no es dar grandes fórmulas o soluciones definitivas. No obstante, no debe considerarse su cometido como modesto, sino como potencialmente generador de debates y reflexiones morales y ética sobre un ámbito tan cercano e íntimo como lo es la vida de cada ser humano.

Natividad GARRIDO RODRÍGUEZ
Universidad de La Laguna



NIETZSCHE: UN BREVE ACERCAMIENTO HACIA SU FACETA MUSICAL.

MATAMORO, B., *Nietzsche y la música*, Madrid, Fórcola, 2015, 158 pp.

Se hace necesario un mayor acercamiento a cómo Nietzsche entendió y pensó sobre el plano musical, pues es una temática que no dejó huérfana. De hecho el propio Friedrich llegó a decir de sí mismo, no sin un desmesurado y exacerbado ego, posiblemente contagiado por la figura de Wagner, que «quizá no haya habido otro filósofo más musical que yo, con tal grado y tal fundamento»¹. A pesar de que estas palabras puedan resultar un tanto fruto de la improvisación y sin peso objetivo, ya que si uno se fija en el pasado cuasireciente al alemán, puede encontrar la figura de Rousseau, filósofo que tiene en su haber varias obras de temática musical (*Lettre sur la musique française, Ensayo sobre el origen del lenguaje...*), además de firmar los artículos musicales incluidos en la Enciclopedia, también fue enarbolado como estandarte de uno de los bandos en la Querelle des Bouffons, inventor de un tipo de notación musical (el cual no tuvo éxito) y compositor de varias óperas, entre las cuales la de mayor fama fue *Las muses galantes*. Pero, sin embargo, y a pesar de lo poco cercana a la realidad que pudiera llegar a ser la anterior afirmación de Nietzsche, sí que es cierto que, tal y como afirma Matamoro, la música se convirtió en un foco de vital atención para su pensamiento, y, por lo tanto, debería representar el sostén para una lectura «responsable» de su obra.

No es la primera vez que el veterano autor argentino Blas Matamoro intenta desentrañar la relación de un escritor con el mundo musical; de hecho, entre sus últimos ensayos destacan *Marcel Proust y la música* (2008) y *Thomas Mann y la música* (2009). Pero también es cierto que ninguno de ellos vivió ni pensó sobre ese mundo tan profundamente como Nietzsche, a

pesar de que no le dedicara expresamente una monografía sistemática al hecho musical, sino que sus sentencias se hallan regadas a lo largo y ancho de su obra, resultando una tarea ardua el trabajo de recopilación y de lectura entre líneas que ha debido realizar el escritor argentino en este breve y ameno ensayo, en el que no desglosa el pensamiento estético del filósofo, pues, como él mismo dice, el pensador de Röcken no planteó una estética propia, sino que fue dando indicios judicativos sobre las ajenas. Blas Matamoro, con este ensayo de 158 páginas, nos presenta la peculiar, e incluso a veces contradictoria, relación que Nietzsche mantuvo con la música, y la posible huella que esta hubiera podido imprimir en su pensamiento y vida. Y es que no fue poca la importancia que el alemán le otorgó a la esfera musical, tal y como dejó constancia para la posteridad en su celeberrima y manida frase, que, obviamente, abre la presente obra: «La vida sin la música sería un error, una fatiga, un exilio»². Matamoro constata esta importancia de la música en el impulso vital de Nietzsche, y la califica como el hilo rojo con el que el pensador logró aunar el cúmulo de inquietudes que profesó a lo largo de su carrera intelectual: la filología, la poesía, la filosofía y la composición. Rüdiger Safranski, uno de los más agudos lectores del alemán, también hace hincapié en ese peso de la música sobre el pensamiento nietzscheano, al observar que esta fue para Friedrich el verdadero mundo y lo abismal. Esa definición como *das Ungeheuer*, lo monstruoso, lo informe, lo inmenso, lo imponente, lo que desborda cualquier límite y no puede acotarse con formas definidas, lo abismal, condensa, para Safranski, toda la filosofía de Nietzsche. Se trata de una noción imprecisa, pero, precisamente por ello, es la que mejor se ajusta a la naturaleza del ser: una marea desbordante cuyo flujo y reflujo dibuja un movimiento interminable. La esencia de esta corriente, que solo retrocede para volver con más fuerza, se identifica con el espíritu de la música,

¹ Extracto de una carta de 1887 a Herman Levi. Citado por MATAMORO, B., *Nietzsche y la música*, Madrid, Fórcola, 2015, p. 147.

² Extracto de una carta del 15 de enero de 1888 a Heinrich Köselitz, alias Peter Gast. Citado por MATAMORO, B. *op. cit.*, p. 7.



tratándose entonces, no de una manifestación estética, sino de un programa filosófico, en el que se componga música por medio del lenguaje, pues entiende que una visión del mundo que no se exprese como un canto, solo nos proporcionará una imagen momificada de lo real. El hombre que conoce la ley del devenir ya no construye teorías, sino que danza enloquecido.

Matamoro también se hace eco de esta relación entre la música y el lenguaje que busca Nietzsche, y le dedica un capítulo a tal acontecimiento: «La música y la palabra», en el que nos presenta dos diferencias que se necesitan y complementan para llegar a ser. Con la finalidad de hacer visible esta tesis, el autor argentino se remite a un texto de Nietzsche de 1873: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En él ve cómo Friedrich expone que las palabras no simbolizan las cosas sino sus representaciones, y no lo hacen cosa a cosa sino generalizando, porque hay menos palabras que cosas. Se pregunta entonces si existe concordancia entre las palabras y las cosas y si es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades; a lo que llega a responder que las palabras nos allegan analogías entre objetos semejantes y diferentes, parecidos y distintos. La música, en cambio, sí tiene acceso al noúmeno porque es una cosa en sí, representación y realidad de sí misma, pero ese fundido la hace irracional. Las palabras no conceden acceso a la Verdad absoluta, inequívoca; pero por medio del cuerpo que baila y canta puede imitar su capacidad conformadora en la obra de arte. Por ello, tanto quien escriba como quien lea debe bailar. A Nietzsche hay que solfearlo, afirma Matamoro, y en esta aseveración reside una de sus intuiciones más originales: a Nietzsche hay que leerlo como si fuera música, degustar sus ritmos, modulaciones y disonancias sin necesidad de resolverlas.

Hay que recordar cómo su Zarathustra caminaba como bailando. Desde que bajó de su retiro de la montaña, danzó trasladándose de un lugar a otro propagando la palabra, y cuando no lo hacía, cantaba de noche. Este énfasis en el baile y el canto no es más que aquella potenciación de lo corporal y vital que existe en su teoría; y es que, para él, todo pasaba por el cuerpo: el sentimiento, el saber, el placer, el dolor, la muerte. Todo se

in-corpora, marcando así su desigualdad. Este modo de actuar nietzscheano a través de una filosofía musical entendida como gaja ciencia, como saber alegre, nos cura de aquella ciencia triste que clásicamente ha sido la filosofía. Friedrich, a través de una alegría trágica, trata de curar al filósofo aquejado de ese mal: el malentendido del cuerpo, para que pueda bailar y repensarlo todo. Pues, para él, lo característico humano, más que la ciencia, la religión, la moral o la filosofía, era el arte, la facultad de conformar, de dar forma al hermoso engaño del mundo. Un modo de pensar como ese marca el retorno a la infancia, a la emoción de los descubrimientos y las primicias, el juego del niño frente al trabajo de los adultos. Un ludismo hermoso e inocente. No entendió entonces la labor del filósofo como la del sabio clásico, sino como la de todo artista, como la de un tentador [*Versuchung* (tentación), que proviene de *suchen* (buscar) y de *versuchen* (intentar, ensayar)], que es depositario tanto de un saber, como de la capacidad para enseñarlo.

Además de un breve repaso sobre el pensamiento del alemán, y siempre con la música como escenario, Matamoro nos introduce en algunas peculiaridades de la agitada vida del pensador. Para ello, trae a escena a un gran número de personalidades con las que Nietzsche mantuvo ciertas relaciones, de las cuales la edición añade cuadros y fotografías. En el núcleo de dicha pasarela histórica sobresalen dos grandes personajes, a cuál más polémico: en primer lugar, por todo lo que implicó en Friedrich a nivel personal, vital, intelectual y musical, la figura de Wagner, y, en segundo, la de Schopenhauer, eso sí, recomendada inicialmente a instancias del primero, pues su obra *Mundo como voluntad y representación* se había convertido, tal y como dejó indicado Richard, en su libro de cabecera. Ambos, Wagner y Schopenhauer, constituyeron los dos pilares sobre los que Nietzsche edificó su «filosofía de la música». Matamoro fue consciente de esto y, no en vano, les reservó, tras un prefacio y una introducción biográfica, los primeros capítulos de su ensayo. Sin embargo, sus vivencias con Wagner, marcadas por una relación de amor-odio, dejaron una huella más profundamente en las impresiones de Nietzsche sobre la música. Razón por la que, seguramente,





Matamoro le concedió dos de los capítulos del libro. Aunque, sin embargo, su amenazante sombra no se deja sentir únicamente en sendas partes del libro, sino que se hace notar entre las líneas de cada una de las páginas que conforman esta obra, y así lo resalta el índice onomástico con que se cierra el escrito. En el primero de los capítulos dedicados al compositor: «¡Viva Wagner!», se estudia la relación de idolatría, la faceta de Richard como «mentor» de nuestro protagonista, y de su música como el revivir de ese impulso vital y físico que trasciende la dimensión verbal y temporal. Sin embargo, ese fervor mudó pronto en desilusión. Si el Tristán le había entusiasmado, sus siguientes dramas musicales determinaron una progresiva inversión de esa tendencia que, primero, llevó a una ruptura, para pasar a convertirse, más tarde, en un odio visceral. De este cambio de faceta en la relación Nietzsche-Wagner se hace eco el segundo de los capítulos dedicados al compositor: «¡Muera Wagner!». En él, y tal como se puede intuir por su beligerante título, se muestra cómo y por qué la situación entre el músico y el filósofo cambió drásticamente. En él se puede observar la contraposición que estableció Nietzsche entre la imagen de Wagner y la de Bizet, sobre todo con su ópera *Carmen*, que tanta huella había dejado en él, y en cuya música vio la encarnación de la ligereza, la sensualidad, la fisicidad y la inmediatez. La luz del Mediterráneo contra las brumas del Norte, lo corpóreo contra lo razonable. Wagner se había convertido en una enfermedad que contaminaba

todo cuanto tocaba, cuyo antídoto lo encontró en *Carmen* de Bizet. Respecto a Schopenhauer, su pensamiento musical fue retomado y llevado un escalón más allá en *El nacimiento de la tragedia*, donde vincula la música con el origen de lo trágico y la expresión de lo dionisiaco, el impulso vital y físico que trasciende la dimensión verbal y temporal, además del pensamiento analítico, para fomentar la regresión del individuo al Uno primordial y su disolución en el devenir cíclico de la Naturaleza.

El estilo de Matamoro es ágil y cercano, y aunque peque en algunos momentos de parquedad, en otros se muestra revelador, lo que dota a este trabajo de un gran interés tanto para primeros exploradores como para conocedores avezados de la obra del alemán. Este ensayo, aun siendo sencillo y estando abierto a cualquier nuevo lector en la figura de Nietzsche y profano musical, sí que podría llegar a ser disfrutado, en mayor medida, por una persona conocedora de algunos detalles centrales del pensamiento del filósofo, pues de ese modo podría rellenar algunas de las lagunas que, obviamente, han quedado en un trabajo que requería una mayor magnitud y número de páginas. De este modo, la obra adquiere una mayor relevancia, cuanto más pudiera implicarse el lector en el propio desarrollo del texto, ya fuera tanto para contrastar opiniones, como para ampliarlas.

Saturnino EXPÓSITO REYES
Universidad de la Laguna

REVISORES

José M. DE CÓZAR ESCALANTE (ULL)
Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)
Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)
Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)
Chaxiraxi M.^a ESCUELA CRUZ (ULL)

ULL | Universidad
de La Laguna

