

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

32

2013



Revista
LAGUNA

Revista
LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

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

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, María del Rosario Hernández Borges y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Iñaki Marieta Hernández (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), 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.)

SECRETARÍA

Roberto Rodríguez Guerra

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), J. Francisco Álvarez (UNED).

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel.: 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
32

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2013

LAGUNA : Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. — N° 1 (1992)-.- La Laguna : Universidad,
Servicio de Publicaciones, 1992-
Semestral. Hasta N° 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 recensiones 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 recensiones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la recensión.

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.

La CORRESPONDENCIA relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a:

Laguna. Revista de Filosofía. e-mail: svpubl@ull.es. Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna. Campus Central. 38071. Tenerife. España.

El precio del número suelto es de 14 euros para los particulares y de 10 euros para los miembros de la comunidad universitaria.

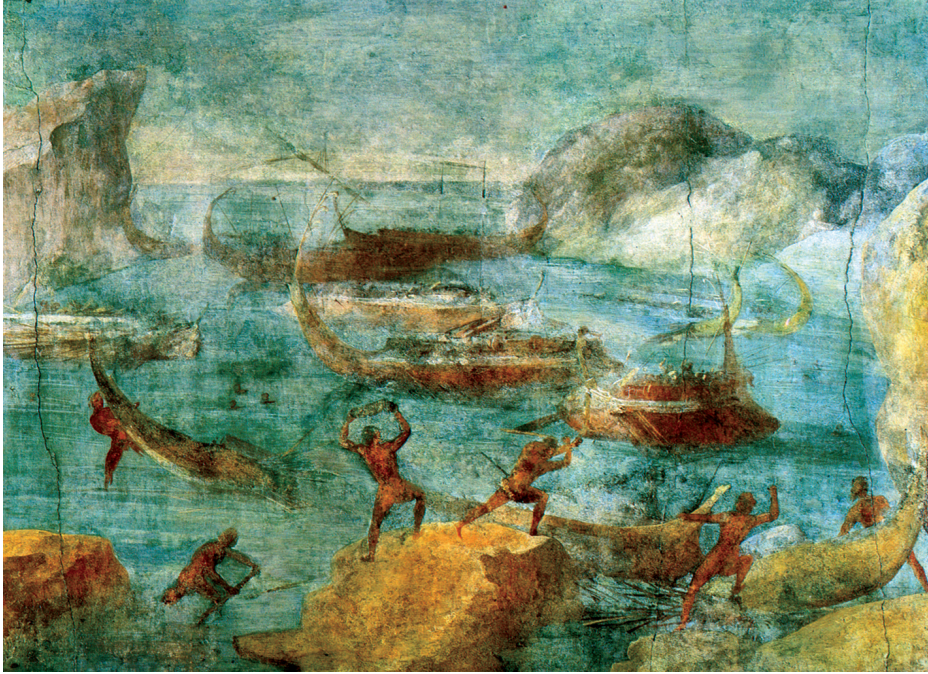
SUMARIO/CONTENS

Hacia una interpretación de la Odisea (1)/Toward an interpretation of the Odyssey (1) <i>Aida Miguez Barciela</i>	9
La dimensión estética y antropológica del juego en Friedrich Schiller y José Ortega y Gasset/The aesthetic and anthropological dimension of play in Friedrich Schiller and José Ortega y Gasset <i>Inmaculada Murcia Serrano</i>	27
Dos meditaciones sobre la técnica: <i>El hombre y la técnica</i> de Oswald Spengler y <i>Meditación de la técnica</i> de Ortega y Gasset/Two meditations on technologic: <i>Man and Technics</i> by Oswald Spengler and <i>A Meditation on Technique</i> by Ortega y Gasset <i>Pietro Piro</i>	43
La intencionalidad colectiva en la antología social de John R. Searle/The collective intentionality in social anthology of John R. Searle <i>Irene Boragno Gil</i>	61
Economía y nanotecnología, una relación problemática/Economy and nanotechnology, a troubled relationship <i>Domingo Fernández Agis</i>	79
La melancolía como método filosófico/The melancholy as a philosophical method <i>Cristina Pérez Rodríguez</i>	89
Leo Lowenthal y la destrucción del individuo. Notas sobre una traducción/Leo Lowenthal and destruction of the individual. Notes on a traslations <i>Carlos Marzán y Chaxiraxi Escuela Cruz</i>	103
RECENSIONES/REVIEWS	
LA UTOPIA EUROPEA/THE EUROPEAN UTOPIA. Francisco Javier Espinosa Antón, <i>Inventores de la paz, soñadores de Europa. Siglo de la Ilustración</i> <i>Daniel Álvarez Montero</i>	119



TEORÍA CRÍTICA DE LA CRISIS/CRITICAL THEORY OF CRISIS. M. Hawel, M. Blanke (eds.), <i>Kritische Theorie des Krise</i> <i>Chaxiraxi Escuela Cruz</i>	124
UN ACONTECIMIENTO FELIZ/A HAPPY EVENT. R. Safranski, <i>Goethe y Schiller. Historia de una amistad</i> <i>Luis Aarón González Hernández</i>	126
AUTOCONOCIMIENTO Y ESTADOS MENTALES/SELF-KNOWLEDGE AND MENTAL STATES. David H. Finkelstein, <i>La expresión y lo interno</i> <i>María G. Navarro</i>	128





Paisaje de la *Odisea*. Pintura mural. siglo I d.C.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LA ODISEA (I)

Aida Míguez Barciela¹
aidamiguezbarciela@gmail.com
Freie Universität Berlin

RESUMEN

Entender la venganza de los pretendientes de Penélope constituye una prueba de nuestras capacidades hermenéuticas, pues vemos que su insolencia es presentada no tanto como un problema moral sino más bien cognoscitivo (o el problema cognoscitivo es asimismo un problema moral). Esta constatación inicial es ocasión para emprender una problematización de ciertas categorías que, siendo obvias para nosotros, no funcionan en el ámbito al que pertenece el texto cuya interpretación aquí se intenta. Por otro lado, la pregunta por la figura capacitada para efectuar la venganza nos conduce a una reconsideración de la atipicidad del héroe Odiseo, cuyas capacidades y destrezas fundamentan su aproximación tanto al «poeta» como al «actor».

PALABRAS CLAVE: escena típica, ontología, dioses, destrezas, distancia.

ABSTRACT

«Towards an Interpretation of the Odyssey (I)». Understand the grounds for the condemnation of Penelope's suitors is a testing of our hermeneutical skills, for their insolence is not so much a moral as a cognitive problem. This fact casts doubts on some labels we usually take for granted, labels that fail to work in the historical realm the text we try to read belongs to. The question of why is Odysseus the only character able to correct that insolence will lead us to a reconsideration of his many abilities, which are not but aspects of a problematic kind of knowledge without any thematic adscription. This notion would express itself in Odysseus' condition as a poet and a false beggar (actor).

KEY WORDS: type-scene, ontology, gods, skills, distance.

1. EL PLAN DE ATENA

La situación de la que arranca la Odisea se aclara y determina en tres tramos consecutivos. En primer lugar, un proemio (1.1-10²) indica cuál es el tema del decir («di el hombre...»), situándolo en una constelación bastante amplia contra la que se concretiza un cierto punto de partida (el hombre ha perdido todos sus compañeros en el proceso de retorno: 6-10). A continuación (11-21) una especie de apéndice del proemio introduce más precisiones acerca de la situación de arranque («aquí los



otros... solo él...»), a la vez que señala dónde aproximadamente terminará el decir (regreso a casa, pruebas entre los suyos propios). Unos versos de transición (22-26) introducen luego una primera escena de diálogo en el Olimpo (26-95), donde los elementos anteriormente indicados se recuperan con algo más de detalle, esbozándose a la vez un programa narrativo conforme a lo anunciado en 18s. A partir de la escena olímpica arranca la acción en la tierra, aunque sin implicar todavía al «hombre» en cuestión, Odiseo (21), quien no actúa hasta el canto 5 y no llega a Ítaca hasta el canto 13. Durante esta larga etapa preparatoria se descubrirán de manera progresiva los presupuestos necesarios para entender quién es y qué obra ese «hombre» del cual el canto va a ocuparse.

Recordando lo sucedido en el retorno de Agamenón, el padre de los dioses reconduce el problema general de las desgracias sin límite de los mortales a la propia conducta equivocada de éstos (1.32-43). No en el Olimpo, sino en el obrar *ὑπὲρ μόρον* es donde, según Zeus, hay que situar el origen de las muchas desgracias que tienen los mortales, cuyo sufrimiento *ὑπὲρ μόρον* no es sino el reflejo del *ὑπὲρ μόρον* de su obrar y conducirse. Se introduce así la que podemos considerar la divisa de la Odisea: el transgresor es infeliz; a quien yerra —sobrepasa una frontera, un límite— le van las cosas mal.

Atena, que de entrada acepta esta divisa (46s.), no deja sin embargo de aprovechar el momento para desviar la atención de Zeus hacia un mortal cuyo caso plantea ciertas dificultades al Olimpo. Atena dice: «pero el corazón se me rasga a causa del sabio Odiseo, infeliz» (48s.). Si Odiseo se opone a Egisto es ante todo por su saber sobresaliente (*ὄς περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν*: 66, *πολύφρονα*: 83), dato que no casa con que ahora le vaya todo tan mal. Que la figura sabia sea infeliz, que el «bueno» (sabio, apto, capaz) fracase, plantea, en efecto, un desajuste: si la transgresión es desconocimiento y por ende ruina, el reconocimiento adecuado de la medida (parte, proporción, límite) debe, por el contrario, comportar un cierto éxito y felicidad, cosa que, según Atena, no se cumple en estos momentos para Odiseo.

Queda así localizado el desajuste que impulsa la trama: el sabio (incluyendo esto el reconocimiento de los dioses, cf. 65-67) se encuentra en una situación muy penosa, es infeliz. La propuesta de intervención de Atena (81-95) resolverá este desajuste, y por partida doble, pues resulta que la penuria de Odiseo es al mismo tiempo el bienestar de unas figuras que son precisamente lo contrario de Odiseo. En este doble aspecto del problema consiste por de pronto la «doble estructura» de la Odisea («Poética», 1453^a 30-34).

En casa de Odiseo Atena encuentra a los «arrogantes pretendientes» (106-112). Telémaco, que es el primero en detectar su —disfrazada— presencia en el umbral, se levanta de inmediato para recibir al huésped, cosa que el decir fundamenta

¹ El presente estudio se produce en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya.

² Citamos por la edición de T.W. ALLEN, Oxford Classical Texts, 1917. Cuando no se especifica el número del canto al que pertenecen los versos se mantiene la referencia inmediatamente anterior.



diciendo de él que *νεμεσσήθη* (119), forma verbal correspondiente al nombre de acción de *némein* (repartir, adjudicar), *némesis*; la *némesis* es la actitud que se atiene al correcto estar en su sitio cada cosa, la reacción que se aparta de todo aquello que va en detrimento del *nómos* (reparto, adjudicación). Conviene subrayar aquí la componente de distancia que opera en este apartamiento: quien actúa teniendo en cuenta el enjuiciamiento —de sí mismo o de otros— en términos de *némesis* se adelanta o se anticipa, es capaz de ver sus propias acciones desde fuera, introduciendo así un correctivo que, inhibiendo, previene la *hýbris*, la conducta que va más allá de *nómos*.

Telémaco desaprueba un demorarse mucho en la recepción del extranjero que aguarda en el umbral de la propia casa, por eso emprende enseguida las acciones que corresponde realizar para hospedar correctamente a un recién llegado que, por otra parte, es un dios. Por el contrario, quien ha cometido una acción que suscita en otros *némesis* no ha sido capaz de ver con distancia sus propias acciones, de ahí la acusación retrospectiva en términos de desconocimiento y de ceguera.

Ocurre además que la hospitalidad (conjunto de acciones que dan morada al extranjero que no tiene aquí morada) opera en la Odisea como prueba decisiva de lo que llamaríamos las capacidades intelectuales y morales de alguien, lo cual, además de decirnos de Telémaco que se destaca desde el principio como un joven «bueno» (apto, sagaz), nos confronta con el carácter inadecuado de nuestras categorías en tanto que lectores tardíos (modernos o tardomodernos), pues desde los primeros versos todo parece indicar que la cuestión «moral» incluye en este contexto tanto el elemento «religioso» como el «cognoscitivo». Veamos.

En la presentación de la *hýbris* de los pretendientes que ocupan la casa de Odiseo no solo las palabras del campo semántico de la desmesura se acumulan, sino también las imágenes de la desproporción y el exceso: el estruendo molestaría al *xéinos* si Telémaco no se cuidase de apartarlo del lugar; el pan rebosa en las cestas; se desborda la bebida en las copas; hay danza y canción, pero anormales. Observando esta desordenada fiesta Atena dice (227-229):

ὥς τέ μοι ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως δοκέουσι
 δαίνυσθαι κατὰ δῶμα. νεμεσσήσαιτό κεν ἀνήρ
 αἴσχεα πῶλλ' ὀρόων, ὅς τις πινυτός γε μετέλθοι

La diosa resume así lo que ve: «muchas cosas vergonzosas».

Es sabido que la palabra *aískhos* tiene que ver tanto con «vergüenza» como con «fealdad», siendo la escisión de significados un problema exclusivamente nuestro. Tanto *aískhos* como *aískhrós* se relacionan con el verbo *aískhýnein*: desfigurar, mutilar, maltratar, pero también: avergonzar, afrentar; *aeikés* y *aeikízein* plantean el mismo problema, conectando asimismo con *eoikós*, el adjetivo que Atena usó para subrayar el carácter conveniente o apropiado de la ruina de Egisto (46); algo es una vergüenza en tanto que carece de figura, es feo o deforme o desproporcionado.

Por otro lado, quien en su conducta es capaz de anticiparse a una desaprobación en términos de *aískhos* demuestra *aidós*: vergüenza (*sham*, *Scheu*) ante la posibilidad de cometer una vergüenza (*disgrace*, *Schande*) que suscitaría *némesis* en sí mismo y/o en otros; uno demuestra, pues, *aidós* cuando no olvida la distancia que





aparta de la conducta vergonzosa³, de modo que puede decirse que hay en efecto distancia en la actitud de quien en cada caso es capaz de temer *némesis* y demostrar *aidós*. Vemos además que lo que nosotros llamaríamos «evaluación moral» se produce recurriendo a términos que para nosotros se refieren no tanto a la moral como más bien a la estética. Para nosotros no hay continuidad entre términos estéticos y términos morales, por eso unas veces tenemos que traducir *aiskhrós* por «feo» y otras por «vergonzoso». En el mismo orden de cosas ocurre que un adjetivo como *kakós* se refiere al «malo» inseparablemente como débil y como malvado y como inepto, siendo al mismo tiempo una palabra de estatus «social»⁴. Conviene insistir en que no nos hallamos ante una mera cuestión de palabras y traducciones, sino de distancia y abismo entre mundos.

El hecho de que la conducta de los pretendientes sea enjuiciada negativamente por la diosa sabia nos confronta con una especie de vuelta de tuerca en el desajuste inicial, pues los pretendientes son reiteradamente presentados como *áristoi* y *agathoi* (buenos, capaces, aptos), lo cual, dado lo manifiestamente vergonzoso de su conducta, introduce otro aspecto de la contradicción: los excelentes no son excelentes, los buenos son malos, los mejores cometen actos que desmienten la excelencia, actos vergonzosos.

Los pretendientes de Penélope son un grupo de jóvenes varones que conforman una multitud a ciertos efectos indiferenciada, rasgos estos —carácter de masa y juventud— que contribuyen a subrayar su desvergüenza y desenfreno (254, 13.376, etc.), chocando a la vez (y esto resulta evidente para un griego, aunque no para nosotros) con referencias a lo que llamaríamos su «belleza» (15.331-333, etc.), todo lo cual refuerza el desajuste inicialmente planteado (recordemos: el muy sabio era muy infeliz). Ajustado era que Tersites —cristalización de la multitud en el canto segundo de la *Ilíada*— fuese feo, desvergonzado e inepto a un tiempo, teniendo precisamente a Odiseo como oponente, si bien Tersites —todo el mundo lo sabía— era un cero a la izquierda, un *kakós* que no contaba ni en la asamblea ni en el combate⁵, mientras que Antínoo, Eurímaco y los demás son la flor y nata de Ítaca y las islas de los alrededores (1.245, etc.). Con Tersites no había desajuste; aquí sí, pues son precisamente los hijos de los *áristoi* (2.56) quienes planean y cometen *kakà érga* (3.213, etc.), y ya antes nos hemos referido de pasada a las dificultades que plantea la traducción del adjetivo griego *kakós*. La *hýbris* de los pretendientes desmiente por lo tanto su aceptada condición de *agathoi*, es decir, contradice su *areté* precisamente porque *areté* es discernimiento, aptitud, conocimiento, mientras que *hýbris* es traspaso, ceguera y equívocación.

³ Recordemos que *aidós* es ese freno que impide al guerrero darse a la fuga, la reluctancia que le detiene y mantiene pese a todo en el campo de batalla, cf. C.E. ERFFA, *Aidós und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Philologus, Supplementband 30.2, Leipzig, 1997.

⁴ Cf. R. HANKEY, «'Evil' in the Odyssey», en *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, ed. By E.M. CRAIK, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 87-95.

⁵ Cf. mi estudio *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Ilíada* [en línea], Universitat de Barcelona, 2008, <<http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0714108-123748/>>, pp. 135-137.



La posterior acusación pública de los pretendientes por parte de Telémaco⁶ se basa sobre todo en el hecho de que su presencia en calidad de incontrolados huéspedes arruina el *oikos* de Odiseo (2.55-58), hecho grave no solo desde el punto de vista económico, sino también a nivel de presencia o prestigio. Comerse el ganado y beberse desmedidamente el vino comporta en efecto una pérdida de substancia, de consistencia y de sustento (*biótos*: 49, etc.), lo cual ciertamente redundaba —por eso de la «economía de prestigio» antigua— en pérdida de *timé* (1.117, etc.). Comiendo y bebiendo cada día su substancia, los pretendientes anulan el ser de Odiseo; su *hýbris* produce *atimía*, lo cual, teniendo en cuenta que de Odiseo se subraya desde el principio su excelencia (en los términos indicados: sabiduría, reconocimiento de lo divino), incide todavía más en la desgracia que desde hace tiempo sufre⁷, así como en el desajuste que es preciso subsanar por las mismas razones que la equivocación de Egisto hubo de descubrirse finalmente como desgracia, fracaso y ruina.

En la devastación del *oikos* se contiene en cierto modo el problema de la destrucción de la consistencia de las cosas: la *hýbris* sobrepasa el límite en el que consiste que haya en general cosas, de modo que la conducta de los pretendientes, siendo destrucción de la substancia de Odiseo, insinúa al mismo tiempo una pérdida de la consistencia de las cosas, junto con todo aquello que depende de ella: la solidez, el arraigo, la confianza, los vínculos, el sustrato, todo lo cual se resume en la acusación de insultar o no tener en cuenta a la «mujer», figura que preserva y garantiza la continuidad del *oikos*. En este sentido debemos leer quizá las posteriores acusaciones de los pretendientes (especialmente en los cantos 17-21) en base a cosas que sugieren desatención de lo divino y nivelación del ser: la ruina del ámbito de consistencia y solidez que es la casa comporta pérdida del dios, el elemento de indisponibilidad y misterio que hace que la cosa sea cosa; teniendo en cuenta esto se comprende mejor el hecho de que la prosperidad de las «obras violentas» de los pretendientes (2.236 etc.) aparezca en reiterada continuidad con la pérdida del criterio que asoma en su manifiesto descuido de los dioses; las constantes referencias a su lascivia, embriaguez, estado de sueño, insultos, avaricia, preocupación por comprar y vender, ser ajenos a la muerte, etc., inciden en lo mismo: la *hýbris* de los pretendientes es ineptitud y maltrato, es estar por encima de la cosa y rebasarla, por eso la constante condena en términos de desvergüenza y desenfreno⁸. No casualmente es Atena, diosa de la

⁶ Atena mueve a Telémaco a convocar una *agoré* por lo mismo que le proporciona una primera visión profunda tanto de su situación como de sí mismo. Que la reunión es el espacio apto para articular una visión especialmente lúcida del estado de cosas se nota en el hecho de que ahí se oiga la voz de una figura especialista nada más y nada menos que en «ver», el *mántis*, cf. mi artículo «Acerca del comienzo de la *Odisea*», *Myrtia*, N. 26, 2011, pp. 12-15.

⁷ Debemos recordar que las palabras griegas con significado de «felicidad» pertenecen al campo semántico de la «riqueza», o sea, la substancia o el sustento que se comen los pretendientes, cf. C. de HEER, *Makar, Eudaimon, Olbios, Eutychia: A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B.C.*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1969.

⁸ Cf. E.A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, pp. 139-192.

lucidez y el discernimiento, quien desde el comienzo mismo del poema empuja una venganza sin paliativos de todos y cada uno de los pretendientes⁹.

La trama ha quedado planteada: la situación en la casa de Odiseo es una situación crítica: exige una *krísis*, un acto de discernimiento que ponga de nuevo cada cosa en su lugar. Ahora bien, ¿qué mortal está en condiciones de discernir nada más y nada menos que el ámbito en el que siempre ya estamos (la casa, la morada)?; ¿puede un mortal determinar, como Atena determina (282-284), quiénes son los pretendientes y qué final les espera?; ¿quién decide exactamente «ser...»?; ¿quién podrá dar *dike* a partir de la *adikía*, *timé* desde la *atimía*? En este estudio nos proponemos dar alguna orientación en el desarrollo de estas cuestiones.

2. CONSIDERACIONES EN TORNO A DOS «ESCENAS TÍPICAS»

La constitución fundamental de Pilo se anuncia en el hecho de que Telémaco y su tripulación se encuentren a su llegada con una comunidad que reunida celebra en la playa un sacrificio en honor de Posidón; concretamente los encuentran en el momento en que están probando las entrañas y quemando los muslos para el dios (3.9). Su reacción ante la llegada de visitantes añade otro dato relevante a la pintura: juntos se acercan los pilios nada más notar la presencia de los recién llegados, e inmediatamente les proporcionan debido acogimiento, dándoles las manos y ofreciéndoles asiento tal y como corresponde hacer (34s.). A partir de este fondo de corrección se destacan luego Néstor y los suyos, especialmente Pisístrato, que desde el principio toma a su cargo el cuidado tanto de Telémaco como de su acompañante y mentor. Esta conducta correcta es caracterizada internamente en términos de *dike*. Así, cuando en consideración a su mayor edad el hijo de Néstor le ofrece primero a ella la copa la diosa se alegró a causa del hombre sabio y justo (χαίρει δ' Ἀθηναίη πεπνυμένω ἀνδρὶ δίκαιω: 52). El hombre *dikaíos* no descuida sino que reconoce el específico carácter de aquel con quien en cada caso trata; percibe y se hace cargo en cada caso de las demandas de la situación en la que se encuentra; el *dikaíos* es *pepnyménos*, la figura perspicaz que sabe cómo actuar de acuerdo con el carácter de cada individuo y cada situación que se le presenta.

Vimos que la ausencia de delimitación de una esfera específica de lo estético problematizaba nuestras capacidades como lectores modernos; en esta misma línea vemos ahora que las primeras palabras que pronuncia el hombre destacadamente *dikaíos* que es Néstor son precisamente las siguientes (69s.):

νῦν δὴ κάλλιον ἔστι μεταλλῆσαι καὶ ἐρέσθαι
ξείνους, οἱ τινές εἰσιν, ἐπεὶ τάρπησαν ἐδωδῆς

⁹ Dejamos anotado que las figuras sin dios (por de pronto los pretendientes) son en Homero los tontos, mientras que en el siglo V quizá sean los intelectuales.

No tenemos más remedio que probar distintas traducciones, posibles todas ellas: «ahora ya sería más bello indagar y preguntar a los extranjeros quiénes son, pues han gozado de la comida», «ahora sería más apropiado...», «ahora procede que...», «ahora ya es mejor...», «ya es el momento más adecuado para...».

Néstor observa escrupulosamente el orden en la secuencia de acciones destinadas a ofrecer hospitalidad al recién llegado, pues solo cuando los extranjeros han sido bienvenidos, se han sentado y han comido convenientemente resulta adecuado (o «más adecuado»: *kállion*, comparativo de *kalós*) interrogarles, no antes ni después.

La secuencia de acciones que aseguran hospitalidad constituye una de esas «escenas típicas», frecuentísimas en Homero¹⁰, que conforman el reconocible sello poético del género *épos*. Es necesario proporcionar aquí algún rasgo elemental en la formulación de este problema, pues nos permitirá comprender un poco mejor en qué sentido la visita a Néstor constituye un claro modelo de observancia de *dike*.

Empezamos recordando uno de los más relevantes resultados de la investigación homérica del pasado siglo¹¹: considerar las repeticiones que una y otra vez encontramos en Homero como pasajes superficiales o síntomas de negligencia poética constituye una muestra evidente de incompetencia lectora; por lo mismo, tomar las características escenas típicas como meramente un recurso para aligerar la composición oral no es sino un síntoma de fracaso hermenéutico. Las repeticiones homéricas constituyen ciertamente un desafío para el hermeneuta, que, si es en verdad hermeneuta, no se ahorrará esfuerzos a la hora de intentar comprender —y no excusar— dichas repeticiones en tanto que marcas características de género. Nos hallamos aquí ante un problema de fondo que no puede esquivarse, tampoco resolverse, sino solamente exhibirse y delimitarse como tal.

En primer lugar tenemos que apuntar que nos encontramos frente a una noción de «decir» que no se corresponde con nuestra noción de lo lingüístico, lo cual da razón del hecho de que en griego decir bien la cosa no es nada más que pura y simplemente decir la cosa: si no dices bien, no dices; por otra parte, si hay una manera de decir la cosa bien es porque hay un ser propio de la cosa, un irreductiblemente «ser...», de ahí que la cosa sea dicha solamente en la medida que no se descuida ni aplanan su individualidad irreductible: al ser irreductible le corresponde un decir excelente porque solamente si dices excelentemente A aparece en verdad A¹².

Algo de este tipo asoma en la repetición homérica de nombre más epíteto: si se trata de reconocer la presencia irreductible del león, uno o más epítetos se repe-

¹⁰ «Homero» quiere aquí decir el aedo (o grupo de aedos) al que tradicionalmente se atribuye la fijación en dos grandes poemas unitarios de materiales procedentes de una larga tradición de composición oral, aceptándose generalmente la posterioridad de la composición de la Odisea respecto a la Ilíada. Indispensable para un uso consistente de esta designación es el examen de 1. la historia de la transmisión del texto que poseemos, 2. la consistencia del género poético (el hexámetro dactílico en la construcción métrica, cierta selección de un habla de género, un sello poético caracterizado por epítetos, escenas típicas, símiles...).

¹¹ W. AREND, *Die typischen Scenen bei Homer*, Berlin, Problemata, Heft 7, 1933.

¹² F. MARTÍNEZ MARZO, *El decir griego*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006, pp. 17-21.





tirán cada vez que se pretenda reconocer esa determinada presencia, pues el epíteto no es sino uno de los recursos de los que el dicente excelente se sirve para descubrir en cada caso irreductibilidad. La repetición de epítetos no es pues un fenómeno ni meramente técnico ni meramente estético, sino que tiene fundamento en la cosa misma. De este modo, si para captar este problema nos referimos a Homero como el paradigma de «poeta *naïf*» o hablamos de una cierta «objetividad épica», estas expresiones deben ser tomadas como lo que son: una estrategia nuestra para llamar la atención sobre una capacidad que una y otra vez se nos escapa, precisamente la capacidad para que reluzca en el decir la irreductible presencia del león, el río, el ciervo, la llanura, la montaña, el fuego o la tormenta¹³. Si del decir excelente homérico forman parte fenómenos que realzan la presencia irreductible de cada cosa es porque, en su ámbito, el presupuesto es que nada se subordina a nada, ninguna cosa explica otra, sino que cada una cuenta con un espacio y un peso propio, tiene una consistencia específica y está ahí por mor de sí misma y no en función de otra cosa. Entre estos fenómenos se cuentan, además de los epítetos, las descripciones detalladas tanto de personas y de objetos (bien de su origen —genealogías y digresiones—, bien de su apariencia —écfrasis—) como de acciones y secuencias de acciones («escenas típicas»). La tipicidad de estas últimas escenas es tal que nos obliga a reconocer que el cuidado en el decir no es sino cuidado en el reconocimiento de la cosa; si en el poema homérico se describe detalladamente el armarse de un héroe que parte a la batalla siguiendo un cierto esquema susceptible de ser siempre de nuevo repetido, el repetir ahí unos ciertos versos no debe tomarse como meramente un medio para aligerar la composición oral del aedo; nunca se trata de una cuestión técnica o de meras palabras, sino más bien de la llamativa capacidad homérica de *dejar aparecer la cosa respetando en cada caso su aparecer específico*, lo cual exige ciertamente un exponer sin saltarse nada, un decir que resalte una y otra vez las partes esenciales de la cosa. Porque la cosa tiene de suyo una constitución, el decir se atiene a una secuencia tipificada de elementos, de ahí que se repitan las mismas palabras siempre que irrumpe la misma cosa. Las escenas típicas homéricas son tanto menos inocentes cuanto mayor es nuestra dificultad para leerlas, por eso la potencia de la interpretación se medirá en las capacidades del hermeneuta para hacer justicia a estas escenas, pues es aquí donde máximamente nos vemos compelidos a reconocer la distancia de lo griego.

Pues bien, Néstor y los suyos no se saltan paso alguno en la secuencia de acciones que forman una «escena típica» de hospitalidad, ni subvierten el orden que regula la secuencia, sino que se atienen a eso que en cada caso resulta «más bello» hacer. Primero se detecta la presencia de los recién llegados, después los miembros de la comunidad se acercan, les reciben, les ofrecen asiento, comida y bebida (3.34-41). Una vez que han tenido lugar estas cosas se procede ya a interrogar a los extranjeros.

La escrupulosa observancia del orden que Telémaco se encuentra en la comunidad de los pilios opera como un fondo contra el que evaluar las muchas y

¹³ Cf. mi artículo «La *Iliada*. Una lectura hermenéutica», *Ex Novo. Revista d'història i humanitats*, N. VII, 2011, Universitat de Barcelona, pp. 28-30.

diversas situaciones de la Odisea en las que se trata del recibimiento de extranjeros: en tanto que secuencia regulada de acciones, la hospitalidad será la piedra de toque en la que se confirme o se desmienta la observancia de *dike* (la regla que opera en la secuencia) de unos y otros huéspedes, siendo el problema de la conducta continuo con el problema del conocimiento. Esto último lo encontramos por ejemplo cuando Néstor —interrogado por Telémaco— explica el *lygròs nóstos* de los aqueos diciendo: οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι | πάντες ἔσαν (133s.). Merece la pena que nos detengamos brevemente en esto.

Néstor recuerda que los aqueos se reunieron μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον (138), y anota su descuido de la hora apropiada para convocar reunión, así como su llegada en un inconveniente estado de embriaguez (139). Comentaremos varias cosas. En el *kósmos* está implicado tanto el «orden» como la «belleza» y el «embellecimiento», siendo nosotros los que introducimos dos cosas ahí donde el griego ve solamente una; la palabra estética es palabra ontológica, de ahí que la expresión «no según *kósmos*» equivalga a la expresión «no según *moíra*», siendo *moíra* (parte, límite, porción) una noción de ser¹⁴. El apartamiento del orden y la medida gobierna la conducta de los aqueos en la hora del retorno (por eso la embriaguez), y no debe ya extrañarnos que esto incluya una evaluación en clave de conocimiento. Néstor niega a los aqueos la capacidad de ver, percibir y darse cuenta (*noein*), pues el incapaz de *noein* se descubre como tal en tanto que pasa por alto la cosa, en tanto que no observa su *dike* específica (su *kósmos*), de ahí que los personajes *ou noémones* sean también *ou dikairoi*, continuidad que encontramos también en la evaluación negativa de la conducta de los pretendientes y otros personajes (2.282, etc.).

A la vez, la obcecación desenfrenada del ejército que ha tomado Troya tiene como reverso la ira de un dios (cf. 3.132, 135, cf. 1.326s., 5.108s.), figura en la que se dice el ser irreductible de la cosa. No deja de ser interesante apuntar aquí que cierto personaje del poema está ahí representando de algún modo el nihilismo al que se encamina tendencialmente la *hýbris* en tanto que maltrato/desconocimiento de la cosa. Es ciertamente esencial que el padre de Odiseo no muera, como sí muere su madre, pues en su supervivencia comparece la otra cara del desajuste que colapsa Ítaca: como reverso de la devastación de la casa aparece la devastación física y espiritual del anciano Laertes; su apartamiento (se va al campo) y su indiferencia (no se cuida en cuanto a aspecto y bienestar en general: 1.189-193, 11.187-196, etc.) solamente se superan (si se superan, puesto que la duda ya está dentro) una vez que el tomarse pago (la *tísis* de Odiseo) ha tenido ya lugar; solo entonces se acuerda Laertes de los dioses, que aplastando la *hýbris* de los *ádikoi* demuestran que no han huido aún (cf. 24.351s.). Los dioses se manifiestan reajustando el desajuste, garantizando que Egisto tenga que temer siempre la llegada de Orestes, impidiendo que prospere la obra desmesurada (3.261), que ni es figurable 275 ni posee figura (265, 275). Contra este telón de fondo se entiende que Néstor, anciano famoso por su capacidad para

¹⁴ Junto a las expresiones *thémis*, *kósmos* y *moíra* aparece también *khré* (y, correspondientemente, *ou khré*): «es preciso», o sea, es lo dictado por *khrádomai*, el correcto trato o uso.



reconocer la presencia divina¹⁵, fundamente la posibilidad de castigar los crímenes de los pretendientes en la predilección que siempre Atena solía manifestar por Odiseo (211-224), proporcionando asimismo una ocasión para que el escepticismo de Telémaco (del cual el abandono de Laertes constituye una variante) sea corregido por la propia divinidad (230-238). Que todavía hay dioses es en cierto modo la última palabra de la Odisea, si bien la interrogación ha quedado entretanto planteada.

Al anochecer Atena aconseja poner fin a las conversaciones para dedicarse a lo que procede hacer antes de acostarse, «pues ya es la hora de eso» (334). Diremos solamente que: discernir —hacer lo correcto— supone no pasar por alto la ὥρη de la cosa, su tiempo, donde «tiempo» es tiempo cualificado y momento preciso, y cualificación y precisión no otra cosa que consistencia, irreductibilidad. Para comprender un poco esto —la consistencia como cualificación en términos de tiempo— quizás resulte instructivo recuperar la ya tratada cuestión de las repeticiones homéricas.

Es sabido que en los poemas homéricos ciertos versos se repiten siempre de nuevo cada vez que una figura comienza o termina de hablar, un día empieza o concluye, se empieza y se termina de comer, etcétera; es aquí donde comparece de manera especialmente clara el realce de la especificidad de la cosa característico del sello poético de la *Ilíada* y —con matices a exponer en otro lugar— de la *Odisea*, que no dejan de señalar siempre de nuevo aurora y ocaso, inicio y cierre de discursos, de modo que no haya entradas sin salidas, partidas sin llegadas, ni órdenes/súplicas sin respuestas/reacciones. No hace falta insistir en que no estamos simplemente ante un rasgo de estilo, sino ante una actitud de respeto hacia la cosa, cuyo reconocimiento en lo que anacrónicamente llamamos «el poema» exige capacidad de resaltar lo máximamente posible cada uno de los aspectos constitutivos de su aparecer específico, pues saltarse algún aspecto (tanto más el comienzo o el final) comporta fracaso, ausencia de cuidado y, por tanto, no excelencia y no decir. La preocupación homérica por el momento que corresponde a cada cosa es consecuente con el reconocimiento (no nivelación ni indiferencia) en el que se funda la excelencia en el decir. Un examen de la secuencia de acciones que ocupan al día siguiente a Néstor y los suyos reforzará lo visto a propósito de la excelencia en el decir como descubrir y dejar ser. Se trata de una escena típica de sacrificio, el sacrificio homérico descrito con un mayor lujo de detalles.

Con «sacrificio» y «banquete sacrificial» nos referimos al cuidadísimo «hacer» con relación a cierto animal que Néstor promete en respuesta a su reciente visión de Atena (371-373). No debe extrañarnos que este reconocimiento consista primariamente en una ofrenda «material» en cuyo valor se medirá la intensidad «espiritual» del reconocimiento ofrecido. Néstor comenzaba así la formulación de su promesa: σοὶ δ' αὖ ἐγὼ βέξω βοῦν (382). Aquí nuestras traducciones a lenguas modernas dicen cosas del tipo «y te sacrificaré una vaca», con lo cual pasamos de largo ante un problema grave, pues el verbo *bézein* significa nada más y nada menos que «hacer» en un sentido

¹⁵ Es Néstor quien detiene a los aterrorizados aqueos explicándoles que ese grito que surge del mar no es sino el lamento de las nereidas que acuden a ver a Aquiles muerto (24.48-56).



muy amplio, de modo que donde nosotros decimos «sacrificar» un animal el griego dice simplemente «hacer» en relación con un animal. ¿Qué nos descubre esto?, nos descubre que precisamente el hacer en sentido propio, el hacer que en verdad hace, no es otro que ese hacer cuidadísimo que aparece de manera especialmente clara en la secuencia regulada de acciones que llamamos «escena típica de sacrificio»; *rézein* no significa «sacrificar» además de «hacer», sino «hacer» sin más determinaciones, indicando el contexto en cada caso a qué conjunto de operaciones específicas nos estamos refiriendo.

Que el sacrificio no es una operación entre otras comparece pues en el hecho mismo de que se le llame sencillamente «hacer» a todo eso que en él tiene lugar. No se trata por tanto de un hacer específico o un hacer entre otros; incluso cuando aparecen los complementos *hierá* y/o *kalá*, no hay especificación sino más bien énfasis. Profundizaremos en esta cuestión viendo la secuencia de acciones que anuncia y prepara el *rézein* que Néstor promete aquí a la diosa Atena.

El cuidado empieza en la selección del animal al que el hacer va a referirse: Néstor no le promete a Atena un animal cualquiera, sino una vaca, animal especialmente valioso; tampoco se trata una vaca cualquiera, sino de una muy joven, que no conoce el yugo, sobreañadiéndose a esto un cuidadoso (no lo hace cualquiera, sino un experto *khrysókhos*: 425) adornar sus cuernos con oro (382-384). El cuidado en la selección y la presentación del animal es indispensable para que haya efectivo reconocimiento de la diosa, cuya asistencia al conjunto de operaciones no es sino la confirmación de que el hacer es excelente, el *rézein* es en verdad *rézein*: *hierá rézein*. Un operar descuidado, por el contrario, no solo implicaría ausencia de reconocimiento del dios, sino maltrato y ofensa.

El cuidado sigue notándose en cada acto realizado y en cada utensilio empleado: nada puede omitirse; no vale cualquier cosa. El hacer excelente se rige justo por lo contrario al «cualquier cosa, cualquier momento, cualquier persona»; aquí cada cosa y cada persona tienen su función específica, su momento específico; nada es intercambiable; nada es trivial; todo importa. Y si debemos resaltar con tanta insistencia el respeto por la diferencia y la ausencia de nivelación que rige el operar de Néstor y los suyos (al animal no lo mata cualquiera ni de cualquier manera ni con cualquier cosa, cada utensilio tiene su finalidad, cada acto su modo y su momento) es precisamente porque para nosotros, lo obvio, lo natural, es ese *cualquier, cualquiera*. Veamos un poco más de cerca dónde para nosotros se nota especialmente esta excelencia.

Llega el animal, llegan los asistentes, llega el experto con sus herramientas específicas: yunque, martillo y tenazas; llega Atena (430-436). Se menciona el cuidadoso trabajo del experto con el oro que Néstor proporciona (436-438), así como la conducción de la vaca por dos varones cuyos nombres no se omiten (439). A continuación se nombra el agua seleccionada para ejecutar el lavado de manos (*χέρων*: 440), el cesto para la cebada, el hacha para golpear al animal y el cuenco especial para recoger la primera sangre vertida (*ἀμνιον*: 444). No deja de subrayarse la relevancia y especificidad de cada uno de los objetos implicados, y cada cosa recibe homenaje mediante aclaraciones que demoran su mención: la vaca llega «desde el llano» (431), los compañeros estaban «junto a las naves» (431), el cuenco del agua



es «florido» (440), «aguda» el hacha que cortará el cuello (443). A cada utensilio le corresponde la intervención de una figura cuyo nombre se especifica, no siendo en absoluto irrelevante si es hombre o si es mujer, si es joven o si es viejo.

Una vez hecho esto se dice que ya Néstor «dio comienzo» (en sentido enfático: *katárkheto*: 445, *aparkhómenos*: 446), manipulando el agua y la cebada, y declarando a la diosa (en sentido enfático, «suplicando»: *eúkheto*: 446) mientras arroja las crines al fuego (446), lo cual marca el inicio de la matanza. El hacha no corta por cierto de cualquier manera, sino que corta «los tendones del cuello»; el animal muere, por eso el grito de las mujeres (*olólhyan*: 450; se especifica quiénes son estas mujeres); luego se alza al animal desplomado, se lo degüella, sangre negra fluye (453-455). «Al punto» lo «despedazaron», es decir, lo desmiembran y cortan todo, donde «cortar todo» es precisamente *τάμνον* | *πάντα κατὰ μοῖραν* (456s.): cortar es reconocer partes, piezas, miembros (*mería*). Las piezas así cortadas (los muslos) se envuelven con grasa; Néstor las quema (sc. para el dios, cf. 3.9) mientras va vertiendo el vino encima (459s.). A su lado los muchachos sostienen determinado tipo de tenedores («de cinco puntas»: 460). Se prueban las entrañas; se desmenuza el resto (*místyllon*: 462) antes de ensartarlo y asarlo con utensilios específicos. Mientras esto ocurre los huéspedes se bañan y se visten (464-469); se sientan luego todos para el banquete (471), se finaliza la comida (473) y solo entonces empiezan las conversaciones (474).

La detallada descripción del sacrificio de Néstor y los suyos constituye una dificultad hermenéutica en la medida que nos obliga a pensar un «cortar por donde de suyo hay que cortar», cuando para nosotros lo obvio es que no haya un «de suyo» y se pueda cortar por cualquier parte. Es decir: la escena nos obliga a reconocer la todavía vigencia de una consistencia, de un ser irreductible. La propia intervención del saber cualificado en el proceso de reconocimiento de lo divino (la *tékhne* del *khrysókhos*), incluso el oro vertido sobre los cuernos de la vaca (su visión dará *kháris* a la diosa: 438), son aspectos que realzan el cuidado en el hacer en virtud del cual el operar de Néstor es excelente operar, es reconocimiento de la presencia de la diosa, que, por lo mismo, está presente y asiste al conjunto de las operaciones realizadas. El trato extraordinariamente diferenciado es, pues, la respuesta apropiada a la extraordinaria presencia de la diosa: el dios aparece en tanto que se hace con criterio, discriminando en cada caso parte y porción¹⁶; en un hacer descuidado el dios no está presente; es más, puede incluso que se ofenda y se enfade por su causa.

Que la diosa aparezca en la casa de Néstor constituye asimismo una confirmación de que las cosas en Pilo marchan bien, hay concordia, orden, equilibrio, felicidad, lo cual contribuye a enjuiciar tanto más decididamente la situación de

¹⁶ Los traductores emplean aquí expresiones del tipo «según ritual». La secuencia reglada de acciones que llamamos «ritual» no es sino el operar excelente (según criterio operativo) en el que el hermeneuta descubre que en Grecia todavía se trata de ser irreductible, ser que implica pauta de conducta. Un operar es excelente en la medida que en todos sus momentos y en todas sus opciones de trato descubre y no aplanar la cosa.



desquiciamiento en Ítaca. Su sacrificio también proporciona una pauta para entender por qué lo ocurrido en Trinacia no puede ser sino perversión y sacrilegio¹⁷, cosa que, por cierto, lleva a sus ejecutores a la ruina. Ya vimos que *hýbris* es superación de la cosa, por tanto: fallo, fracaso, ruina, lo cual, teniendo en cuenta lo paradigmático del caso de Egisto, crea una razonable expectativa de un próximo aplastamiento de los pretendientes, que morirán —como los compañeros que erraron en Trinacia— por «sus obras violentas» y «sus insensateces» (1.6-9, 33-34, 22.413-416). Frente a estas figuras está Néstor, quien sobresale tanto por *dike* como por *phrónin* (3.244), siendo precisamente él quien lleva a cabo el operar excelente que descubre la consistencia de la cosa, consistencia que no es sino su dios. Un dios tiene que empujar el acto de discernimiento en Ítaca, pues de no ser así empezaba a cuajar algo que quizá en nuestro contexto llamaríamos «nihilismo».

Habíamos dicho también que la acción de dar morada a un *xéinos* sin morada demuestra una correcta observancia de *dike*. No obstante, no puede pasarnos desapercibido que la buena forma intelectual del huésped correcto presupone que uno es capaz de ver en el *xéinos* que tiene delante no a este *xéinos* particular, sino a cualquier *xéinos* que pueda presentarse, cosa que en cierto modo va en detrimento de la individualidad de cada *xéinos*, pues eso de *cualquier...* es precisamente el comienzo del camino cuyo final es la obiedad (condición de supuesto) de la reductibilidad. En el *épos* homérico las cosas están ahí de manera que se nota su consistencia específica: el velo de Andrómaca no es cualquier velo, sino precisamente el velo que recibió como regalo el día de su boda; el nudo con que Odiseo asegura su cofre de regalos no es un nudo cualquiera, sino el nudo que le enseñó Circe, las piedras donde se sienta Néstor no son piedras cualesquiera, sino las piedras en que su padre Neleo solía sentarse, el canasto de Helena es un regalo traído de Egipto, etcétera. La irreductibilidad es el presupuesto, y sin embargo, en el hecho mismo de que el decir sea excelente —y por eso notamos la irreductibilidad— se sugiere un amago de pérdida o abstracción equiparable a la que vemos en el reconocimiento del *xéinos*. Nada es reductible, todo tiene peso, historia, significación; sin embargo, precisamente estos *nada...*, *todo...* insinúan reductibilidad. Eumeo no ofrece hospitalidad al mendigo que tiene delante porque sea particularmente *este* mendigo, sino más bien porque *los mendigos* están *todos* vinculados con Zeus (6.207s., 14.56-59, 387-389). Este es el problema que la Odisea deja planteado en tanto que decir excelente, el problema de lo griego en su conjunto, el problema que comparece al observar el acontecer de la *pólis*, las figuras de los dioses, etcétera.

¹⁷ La perversión se debe no solo a que los rebaños son inmortales y propiedad divina, sino también a la supresión del cuidado que exige el reconocimiento del dios: los compañeros esparcen hojas de roble en lugar de granos de cebada y hacen las libaciones con agua en lugar de hacerlas con vino (12.352-365).



3. PRIMER DESPLIEGUE DE SABER

Cuando Atena lleva por segunda vez ante los dioses reunidos la situación desajustada de Odiseo (5.5-17), Zeus descubre —en el espíritu de sus grandes predicciones de la *Ilíada*— la primera etapa en el proceso de corrección de este desajuste¹⁸. Recordemos que uno de los presupuestos de los que depende la inteligibilidad del poema es que Odiseo tiene que volver a Ítaca, si bien no directamente, sino «tarde y mal», después de haber sufrido muchas desgracias y habiendo perdido a todos sus compañeros; precisamente esto es lo que vio de antemano Haliterses, el *mántis*, cuando Odiseo partió hacia Troya (2.171-176); precisamente este es el contenido de la maldición de Polifemo (9.530-535), el dictamen de *aísa, moíra* (5.41 y otros), etc. En conformidad con esta cuestión de fondo Zeus descubre el plan para los próximos cantos: sin compañía alguna y pasando muchas penurias, Odiseo navegará sobre una simple balsa hasta alcanzar la tierra de los feacios, que le proporcionarán indecible estima y le acompañarán a casa (31-36), de modo que así obtenga no solo el retorno, sino más riquezas de las que habría obtenido de haber vuelto directamente de Troya sin retraso alguno (39-40). El descubrimiento del dios corresponde de esta manera a la cuestión siempre ya presupuesta del retorno tardío y desgraciado de Odiseo, si bien no la somete a escrutinio ni llega a explicarla; los acontecimientos que siguen darán relevancia a esta cuestión no-explicada en el poema.

Hasta aquí diversos personajes han hecho hincapié en el desajuste que entraña que a un hombre sabio le vayan mal las cosas, siendo el saber no otra cosa que la bondad entendida como aptitud, habilidad y destreza, lo cual ha de traducirse por principio en acierto y bienandanza. Puesto que la sagacidad enorme de Odiseo fundamenta la intervención de Atena, la cuestión siempre ya supuesta del retorno seguro, aunque tardío y penoso, se une con la siempre ya supuesta protección de la diosa Atena. Ahora bien, esta relación entre el dios y el hombre puede prestarse a malentendidos si se la piensa en los términos corrientes de la religión, que es como de entrada la pensamos en base a las traducciones convencionales de ciertas palabras griegas que tienen que ver con el reconocimiento de lo divino. Estamos obligados, pues, a subrayar tanto más el hecho de que Odiseo no es el protegido de Atena porque sea especialmente devoto de ella o crea especialmente en ella; todo lo contrario, Atena favorece a Odiseo porque es incrédulo y no obedece a nadie ni obedece a ciegos, porque conserva su independencia intelectual incluso en situaciones de manifiesta desventaja, porque nunca permite que las circunstancias le absorban por completo, ni se abandona nunca por completo a ellas, sino que mantiene siempre un pie más allá, en una cierta distancia. Atena le ayuda —como Circe— porque su *nóos* es *akéleto* (10.329): no se deja embaucar ni hechizar como los otros. En este sentido, el escepticismo de Odiseo, su tendencia a no dar nada por sentado, su inclinación a

¹⁸ Es un rasgo característico del modo de organizar los contenidos en el *épos* que los dioses arrojen cierta luz sobre los supuestos no-dichos del relato, descubriendo ocasionalmente el plan del poema.



anticiparse a todo y poner en cuestión cada cosa le unen íntimamente con la diosa de los ojos brillantes y claros: Atena¹⁹. Pensemos que cuando disfrazada de Mentos la diosa anunció a Telémaco que su padre proyectaría una manera de salir de la difícil situación en la que probablemente se encontrase, pues no era un hombre cualquiera, sino uno de muchos recursos (*polymékhanos*: 1.205), Atena no estaba haciendo otra cosa que fundamentar su propia presencia en Ítaca.

La excepcionalidad de Odiseo (la *sképsis* que le separa del común de los mortales) conduce a su lado lo excepcional, pone a los dioses en su camino. En esta línea deberíamos tratar de comprender el amor y el odio de los inmortales por los mortales: no es casual que Hermes no se muestre en el camino que recorre un mortal como Euríloco, quien ante la primera amenaza de desastre solo piensa en salvar su propia vida; no es casual que Ino-Leucotea aparezca en la balsa que peligra en la tormenta, pues incluso en esta terrible situación demuestra Odiseo sus capacidades²⁰. ¿Y por qué dice Atena que «no es capaz» de abandonar a Odiseo a su suerte? Porque el presupuesto es que los dioses abandonen al hombre desgraciado, confirmando la desgracia el hecho mismo de que los dioses no están de su parte (cf. episodio de Eolo). Atena no ayuda a Odiseo por lástima sino por admiración; ella acude en su búsqueda no porque sea un desgraciado, sino porque aun en la desgracia Odiseo nunca se reduce a ser simplemente un desgraciado, en cuyo caso Atena no movería un dedo por él. Con Odiseo incluso la desgracia (o mayormente la desgracia) es ocasión para desplegar habilidad e inteligencia, de manera que a la mirada de los dioses se le presenta no un hombre desgraciado, sino un hombre capaz de aguantar gracias a sus habilidades y recursos propios una situación adversa. Esta inteligencia y capacidad de resistencia conecta a Odiseo con Atena más allá del querer de esta última, que por eso mismo dice: τῷ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἔόντα (13.331). Es «mediante Atena» que a pesar de todas las dificultades Odiseo retorna finalmente a Ítaca (121), pues su relación de proximidad con Odiseo pone límites al persistente odio de Posidón, ese dios más viejo y serio que a partir de cierto momento asume el compromiso de entorpecer y llenar de pesares su retorno, si bien nunca habría podido arrebatárselo aunque lo deseara (cf. 341), por lo mismo que tampoco Atena pudo inmiscuirse en su ámbito de acción cuando le correspondía intervenir en detrimento de Odiseo, obrando, también él, en conformidad con *moira*. Quizá añadamos algo sobre el problema de las competencias divinas más adelante; de momento nos interesa poner de relieve los presupuestos que operan en el poema en tanto que fundamento para la caracterización de Odiseo como maestro en guardar una cierta distancia escéptica frente a la situación en la que en cada caso se encuentra, capacidad que, como veremos, se vincula o es lo mismo que la duplicidad que su papel en la trama requiere.

¹⁹ Una de las cuestiones que la Odisea da por supuesto es que el heredero de las armas de Aquiles no es Áyax sino Odiseo, que si las ganó tal vez fue porque no dio por supuesto que las ganaría.

²⁰ En este contexto debe quizá interpretarse la componente de soledad del retorno: por un lado, su perspicacia aísla progresivamente a Odiseo de los compañeros, que en su relato aparecen con las marcas de una creciente ceguera; por otro lado, el aislamiento no deja de ser pérdida, desvinculación y, por lo tanto, miseria y desarraigo.



Recordemos que Zeus remitía tanto a la extrema perspicacia como al reconocimiento de los dioses a la hora de explicar por qué él no podía en ningún caso olvidarse de Odiseo: su excelencia en cuanto a *noein* aparecía indisolublemente ligada a su excelencia en cuanto a *rézein* (1.61, cf. 65s.). Su aparición directa (canto 5) mostrará con imágenes en qué consiste la excelencia de Odiseo, o sea, cómo opera en concreto esa abundancia de recursos en la que Atena fundamentaba su confianza en el retorno, la inteligencia que Menelao, Helena y Néstor hicieron presente en sus relatos ante el hijo, etc. Comentaremos a continuación algunas cosas sobre esta aparición.

Hermes, dios versado en guiar caminos muy difíciles, especialista en abrirse paso en ámbitos oscuros y cruzar extrañas fronteras, debe viajar a través de «muchas olas» e «indecible agua salada» antes de dar con «la isla que está lejos», «apartada», «en absoluto cerca de asentamientos mortales» (5.54s., 80, 100-102, 7.244-247, 9.18); en esta isla yace Odiseo inactivo (5.13). Ya en el primer consejo divino Atena había incidido en lo penoso de su situación aduciendo como argumento su retención en la lejanía, también su nostalgia (1.50-59), cosa que nos descubría al menos dos cosas: en tanto que distancia frente a la tierra, el mar es desarraigo, ausencia de morada, pérdida de espacio y de lugar; estar lejos es en cierto modo es no-estar, de ahí que cuando se quiere retirar a los dioses de la escena se los lleve de visita con los etíopes, habitantes de los extremos²¹. Y sin embargo, la cuestión no se reduce simplemente a que Odiseo no quiera estar en la distancia —quedarse con la ninfa—; lo que se dice es que eso *ya no le complace* (5.154), precisamente el *ya-no* que funda su situación fundamental (cf. los iterativos en 149-158, 82-84) de apartamiento en los bordes de la isla. El deseo de percibir el humo de su tierra señalado por Atena (1.58s.) sugería asimismo el peligro de sucumbir a la indiferencia (alienación, seducción, retención²²) que la distancia esencialmente genera. Este deseo se actualiza ahora mediante el definitivo rechazo de Calipso (5.215-224), un rechazo que señala tanto la superación del peligro como la predisposición de Odiseo a arrancarse a la distancia *haciendo* algo con ella, predisposición que tal vez se anuncie ya en el marcado escepticismo con que acoge la noticia que, sin embargo, tanto desea oír (Calipso ya no ocultará, dará indicaciones: 143), siendo indudable en las capacidades y aptitudes que despliega luego.

En efecto: Odiseo es capaz de hacer de los aspectos despistados de la isla (*hyle* es bosque, espesura, substracción, cierre, impenetrabilidad) los elementos para abandonarla: los árboles que pueblan el bosque son para él la madera que cortar, pulir, enderezar, taladrar y ensamblar con habilidad y destreza; así es como Odiseo hace del elemento substrayente de la isla el material de construcción para dejarla atrás, girando de este modo la distancia en saber. Este giro contiene por su parte una cierta ambigüedad, que no es sino la ambigüedad que recorre la Odisea: el bosque no es un lugar donde el mortal pueda establecer su morada, sino un ámbito apto

²¹ Posidón en 1.22-26, Zeus y los demás dioses en la Il. 1.423-425.

²² La substracción que supone la permanencia con Calipso se expresa en algunos momentos en términos de olvido (ya Atena en 1.57), lo cual asemeja el no-estar de Odiseo al no-estar de los muertos, que lo han olvidado todo y se han vuelto ajenos a todo.



solamente para dioses o para bestias; sin embargo, del bosque depende la posibilidad general de que haya asentamientos humanos, no solo porque proporciona los materiales de construcción necesarios para el establecimiento del hombre en la tierra, sino precisamente por ser sombra, profundidad, espesura, el elemento oscuro y frío en el cual, paradójicamente, no pueden establecerse hombres sino solo dioses o bestias.

Examinando el sacrificio que ofrecen Néstor y los suyos vimos que la irreducibilidad (la cosa tiene consistencia, tiene dios) porta consigo una noción de saber que no supera sino que descubre; conocer significa ser capaz de percibir partes y momentos esenciales en la cosa, precisamente eso que acontece en el operar del especialista: de *tékhnē* se habla a propósito de quien hace bien determinada operación, por ejemplo derramar oro sobre unos cuernos (3.433). A la vez, el cuidado explica que el operar sea efectivo reconocimiento de lo divino: la figura que ejecuta un hacer cuidado es la figura «piadosa» por lo mismo que un «sacrificio» es un hacer que propiamente hace, esto es, que no aplana ni nivela la presencia de la cosa sino que la descubre y reconoce. Hemos visto que la excelencia de Odiseo lo era en cuanto a *nóos* y en cuanto a *rézein* (1.65-67 y otros); ahora vemos que una de las primeras cosas que Odiseo *hace* en el poema es demostrar su destreza en el manejo de las herramientas propias de la construcción de barcos y las operaciones asociadas con esta actividad, operaciones que él realiza con tal pericia y cuidado que en determinado momento se le compara con un hombre experto en estas cosas (ἐν εἰδῶς τεκτοσυνῶων: 5.250). Versado en el uso correcto de las herramientas de la construcción (Calipso se las proporciona, también le indica el camino hacia el lugar donde crecen los árboles cuya madera es la más apropiada, lo cual no deja de ser otro síntoma de profundidad y desorientación: 234-241), Odiseo no desconoce en absoluto la manera como hay que cortar correctamente los árboles con el hacha de doble filo; demuestra que sabe pulirlos con destreza con la azuela (ἐπισταμένως: 245), y luego enderezarlos con la plomada; también sabe atravesar con el taladro los troncos así trabajados, y ensamblarlos bien unos con otros, remachando el conjunto con los instrumentos de unión pertinentes. Precisamente por esta destreza se habla aquí insistentemente de un «hacer»: Odiseo «hacía» (*poiei*) la cubierta, «hacía» el mástil, «hizo» (*poiésato*) el timón; «hizo» las velas con la ropa que le dio Calipso, y «también éstas las hizo con destreza» (*tekhnésato*: 259). En el *poieîn* está ya contenida la destreza: un hacer chapucero no «hace» por lo mismo que una silla en la que no te puedes sentar no es silla sino chapuza; propiamente solo hace quien hace bien, y ése es aquí nada más y nada menos que Odiseo. Es relevante que Odiseo deponga la inactividad de la isla de Calipso haciendo con o mediante *tékhnē* y *epistéme* el instrumento que le saque de ella. Odiseo, que no es constructor de barcos, posee sin embargo la destreza propia del constructor de barcos; no siendo por oficio un navegante, demuestra ser experto en las cosas de la navegación (endereza con *tékhnē* el timón, se guía por las estrellas: 270-277). Es importante que retengamos esta confluencia de saberes distintos en la figura de Odiseo, pues veremos que Odiseo, no siendo por oficio un cantor, dice con la destreza propia del cantor, siendo el cantor alguien que ha tenido que pagar un alto precio por su canto. Adelantemos algo sobre esto.

Acabamos de ver que Odiseo —su presentación ocurrió hasta el momento por vías indirectas, sobre todo retrospectivas— *aparece* en el poema demostrando su



competencia en asuntos tales que carpintería y navegación; sin embargo, no siempre un carpintero es un buen navegante, ni un navegante es siempre un buen carpintero. Que el saber es por de pronto saber en relación con una determinada esfera, que de entrada hay una diversidad de ámbitos particulares a los que corresponden diversas competencias particulares, lo vemos en el hecho de que el ejercicio de destrezas distintas sean reconducidas a las enseñanzas de dioses distintos. No es lo mismo lo que enseña Ártemis que lo que enseña Apolo o Atena; coexisten diversas destrezas, vinculadas cada una con un dios particular; y sin embargo, en cada saber particular está supuesto el saber a secas, del mismo modo que cada olímpico da por supuesto a Zeus. Ahora bien, del mismo modo que es esencial que la figura de Zeus se escorra siempre, pues con ella entra en juego una referencia especialmente difícil, ahí cuando un saber es tan completo que rebasa la particularidad de los saberes irrumpe en efecto un elemento resbaladizo y problemático, cosa que aquí vemos en el hecho de que la destreza de Odiseo sea referida —tras una serie de etapas— nada más y nada menos que al ámbito del «decir» (*légein*), el cual no es —y en esto justamente consiste la dificultad— ámbito particular alguno, sino eso que se da por supuesto en cada ámbito particular. La segunda parte de este artículo contiene nuestro punto de vista acerca de cómo habría que desarrollar esta última cuestión.

Barcelona, diciembre 2011

Recibido: enero de 2012

Aceptado: mayo de 2012.



LA DIMENSIÓN ESTÉTICA Y ANTROPOLÓGICA DEL JUEGO EN FRIEDRICH SCHILLER Y JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Inmaculada Murcia Serrano

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

Universidad de Sevilla

imurcia@us.es

«Lo que yo quiero decir es lo siguiente:
que el hombre es como un juguete en la mano de Dios
y que eso, poder ser juego, es precisamente y en verdad lo mejor en él.
Por tanto, todo el mundo, hombre o mujer, debe aspirar a ese fin
y hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida
—contrariamente a la opinión que ahora domina.
Juego, broma, cultura, afirmamos,
son lo más serio para nosotros los hombres.»
(PLATÓN, *Leyes*, Libro, VII, 803c).

RESUMEN

La insistencia de Ortega Gasset en la dimensión lúdica de la vida, tan opuesta a la trágica de Unamuno, ha sido analizada desde diferentes puntos de vista. Sin embargo, apenas se ha tenido en consideración la influencia que pudo tener la reflexión filosófica de Friedrich Schiller, quien hizo del juego la clave de la educación ilustrada del hombre y del logro de una vida plena. Con este presupuesto, se someten a examen dos textos fundamentales de Ortega, *El tema de nuestro tiempo* y *Qué es filosofía*, poniendo énfasis en las semejanzas de planeamiento con respecto a las tesis del famoso dramaturgo alemán.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, Friedrich Schiller, juego, arte, cultura, culturalismo.

ABSTRACT

«The aesthetic and anthropological dimension of play in Friedrich Schiller and Jose Ortega y Gasset». The Ortega y Gasset's emphasis on the ludic dimension of life has been analyzed from different points of view. However, the influence that might have had the philosophical reflection of Friedrich Schiller, who made of «playing» the key of enlightened education and of achievement of full life, has hardly been taken into account. With this budget, we examine two fundamental texts, *El tema de nuestro tiempo* and *Qué es filosofía*, emphasizing the similarities with regard to the thesis of the famous German playwright.

KEYWORDS: Ortega y Gasset, Friedrich Schiller, play, art, culture, culturalism.



INTRODUCCIÓN

En 1923 se publica el único libro que José Ortega y Gasset dedicó en vida a exponer los fundamentos de su filosofía de la razón vital, *El tema de nuestro tiempo*¹, en el que es posible encontrar algunas ideas de reminiscencias schillerianas; más en concreto, en esta obra y en las que giran en torno al núcleo doctrinal del raciovitalismo se encuentra una defensa filosófica del juego, el deporte o, en general, del aspecto lúdico de la existencia que puede relacionarse con la reivindicación similar que realizó, casi doscientos años antes, el dramaturgo alemán².

Curiosamente, no fue en el autor de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, sino en Platón, en quien Ortega percibió un intento formidable de aunar educación y juego, *paideia* y *paidia*³. En comparación con la presencia que tiene el filósofo griego en el pensamiento orteguiano, el papel de Schiller resulta invisible y desde luego menor. Basta con echar una ojeada a las *Obras Completas* de Ortega para percatarse de que apenas se encuentran referencias explícitas a este autor y que las pocas que existen casi siempre se subordinan a la relación amistosa e intelectual que el poeta alemán sostuvo con Goethe, escritor por el que Ortega sentía en cambio una reconocida admiración. Por ejemplo, en el ensayo de 1949 titulado «En el segundo centenario del nacimiento de Goethe», Ortega respaldaba a Goethe cuando éste, comparándose poéticamente con Schiller, calificaba a su amigo de «ingenuo» y se adjudicaba a sí mismo el epíteto contrapuesto de «sentimental»⁴. Parece, pues,

¹ Hernán ZOMOSA, *La Estética de la Razón Vital (José Ortega y Gasset)*. Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Universidad Católica de Valparaíso, p. 17. Las demás exposiciones del raciovitalismo, o se publicaron póstumamente (*Qué es filosofía, Qué es conocimiento y Unas lecciones de metafísica*) o habían ido apareciendo o aparecerán a retazos en artículos o pequeños ensayos. Véase también Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Madrid, Plaza y Janés, 2002, p. 223. Las referencias bibliográficas de Ortega están extraídas de sus *Obras Completas*, Santillana, Fundación José Ortega y Gasset, Centro de Estudios Ortegaianos, Madrid. Para evitar repeticiones, aquí se citarán con las siglas O.C., seguidas del tomo y de la página correspondiente.

² Cuando Ortega habla explícitamente del juego, suele recurrir a autores diferentes al que aquí nos interesa. Por ejemplo, a J. Huizinga, quien consideró que el hombre, además de *Homo Erectus* y *Homo Sapiens*, también era *Homo Ludens*. Según este autor, el juego es una acción o actividad voluntaria, cumplida dentro de ciertos límites de tiempo y lugar de acuerdo con una regla libremente consentida pero absolutamente imperiosa, provista de un fin en sí misma y acompañada por un sentimiento de tensión y de júbilo. Véase HUIZINGA, J., *Homo Ludens*. Madrid, Alianza, 1972. En este caso hay que advertir que, según el mismo Ortega reconoce, Huizinga le confesó en qué medida le habían movido a emprender su obra las insinuaciones hechas previamente por el propio filósofo madrileño sobre el sentido jovial y festivo de la vida (O.C., ix, 866). Ortega también acude a la pedagogía para justificar la importancia educativa y existencial del juego. En este asunto, el autor de referencia del filósofo es Froebel, quien defendió la utilización del juego en las escuelas (O.C., ii, 423). Y de los estudios antropológicos, Ortega mostró interés por Frobenius, quien habría señalado cómo la agricultura no proviene ni del azar utilitariamente aprovechado ni de una deliberada solución a una necesidad, sino justamente del arte y el juego (O.C., vii, 828).

³ Se encuentran alusiones explícitas a este aspecto de la filosofía de Platón en O.C., viii y O.C., ix.

⁴ O.C., vi, 565.

que a Ortega no le sugestionaba demasiado la obra de esta figura literaria del prerromanticismo alemán. Y, sin embargo, los aspectos coincidentes de sus respectivos planteamientos resultan más que palmarios.

Habría que añadir que, a la hora de analizar el raciovitalismo, a los estudiosos de Ortega les ha interesado resaltar la influencia de autores distintos al que aquí nos ocupa; especialmente, la de Simmel, en su esfuerzo por sobrepasar, como en *El tema de nuestro tiempo*, la disyuntiva realismo/idealismo. También, siguiendo la pista que el propio Ortega proporciona, se ha prestado atención a la impronta de Franz Brentano, con cuya filosofía el pensador español pretendió superar el idealismo ético de Kant. La fenomenología de Edmund Husserl como metodología de la percepción y las ideas de Max Scheler en *Der Formalismus in der Ethic* (1913) fueron también algunas de sus inspiraciones. Se puede mencionar igualmente al mismo Goethe y a Friedrich Nietzsche, en lo concerniente a la reivindicación de la inmanencia de lo vital en sustitución de la razón abstracta del idealismo, sin olvidar, por supuesto, a Wilhelm Dilthey⁵. En el presente artículo pretendo sumar a esta lista el nombre de Friedrich Schiller, cuya confluencia con Ortega, si bien indirecta y solapada, invita a hallar puntos de unión que enriquecen la interpretación del pensamiento del filósofo español⁶.

JUEGO Y CULTURA EN *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO*

Conviene tener en cuenta que, como algunos estudiosos de Ortega ya han analizado, *El tema de nuestro tiempo* no sólo contiene una exposición desarrollada y sistemática del raciovitalismo, sino también un recordatorio de la misión histórica de la época de la que Ortega parece sentirse responsable⁷. Precisamente, esa misión vendría condicionada por la «nueva sensibilidad» que, según el filósofo, pulsa ya en las nuevas generaciones. Esta «nueva sensibilidad» se caracteriza por exhibir un «sentido deportivo y festival de la vida» y es propia de un nuevo tipo de hombre en el que se integran armónicamente la vida y la cultura. Los antiguos tipos de sensibilidad y de hombres declinan con ella junto con el principio valorativo del siglo XIX, la utilidad.

⁵ Véase, para la influencia de Husserl y Scheler, Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, op.cit., p. 234; para la de Goethe y Nietzsche, Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*. Barcelona, Ariel, 1984, p. 54 y ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, op. cit., p. 230; para Dilthey, GARETH WILLIAMS, «Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida (1933)», en *Res publica*, 13-14, 2004, pp. 151-164.

⁶ De entre los críticos de Ortega, también son pocos los que hablan de su afinidad con la obra de Schiller. Zomosa lo hace indirectamente y sin entrar en profundidad. Afirma que la estética orteguiana se posiciona, en el debate contemporáneo de unión o separación del arte y la experiencia humana ordinaria, en la tradición del idealismo alemán, representado, entre otros, por Schiller, Schelling, Schopenhauer o Nietzsche. HERNÁN ZOMOSA, *La Estética de la Razón Vital (José Ortega y Gasset)*, op. cit., pp. 139-140.

⁷ *Ibidem*, p. 17.



La nueva jerarquía de estimaciones está, presidida por un valor que auspicia el *auge vital*, el esfuerzo espontáneo y lujoso⁸. No debe resultar extraño que, sólo un año después, en 1924, Ortega asimile la idea de que el juego (lo superfluo) es anterior a la técnica (lo útil y necesario), y que con ello se prefigure la famosa tesis de la *Meditación de la técnica* que hace a ésta superficial: «Todo lo que posee un valor superior ha sido fruto y emanación de esfuerzos deportivos y superfluos»⁹. Proponer el arte como antecesor de la técnica constituye, sin duda, una reválida de la misión de la época que Ortega asume en *El tema de nuestro tiempo*. Si conseguimos demostrar que en la base de las ideas orteguianas sobre esta nueva sensibilidad anti-utilitarista y sobre su propuesta de actualización del pensamiento se ocultan motivos schillerianos, tal vez podamos concluir que la misión orteguiana para su tiempo consistía en educar la sensibilidad estética del hombre.

El tema de nuestro tiempo consistía, para Ortega, en superar el idealismo. Por esa razón, la obra contiene una reivindicación de la razón vital frente a una razón pura, que, en opinión del filósofo, debe dejar su puesto para que aquella se despliegue: «la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital». El motivo de esta sustitución no es otro que el postulado filosófico, asumido ya fehacientemente, de que la realidad radical es la vida¹⁰.

⁸ Según García Alonso, el modelo de hombre vislumbrado y propugnado por Ortega es un tipo de intelectual cuyo arquetipo soterrado es él mismo. Rafael GARCÍA ALONSO, *El naufragio ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1997, p. 100.

⁹ O.C., VII, 833. Ortega se apoya en el estudio *Trabajo y ritmo* de Karl Bücher, un estudio dedicado a la aparición de la técnica primitiva, en el que se defiende que ésta siempre aparece acompañada de música y de ritmo, que actúan como formas de ordenar el trabajo. De ello deduce Bücher la tesis de que el arte penetra en el esfuerzo práctico y lo regula o lo estructura. Ortega entresaca incluso un párrafo de esta investigación, que conduce a invertir la consuetudinaria jerarquía de valores entre el juego y el trabajo, y que suele usar como rasero la utilidad: «En el juego se forma la técnica y sólo poco a poco se vuelve a lo útil. La gradación admitida hasta ahora tiene que ser, en consecuencia, radicalmente invertida, el juego es más antiguo que el trabajo, el arte precede a la producción útil», O.C., VII, 828. En 1939 y ahondando en la contraposición entre lo lúdico y lo utilitario que impone la «nueva sensibilidad», el juego es definido también como un esfuerzo que no proviene del utilitarismo o el quehacer de cada día. Todo lo contrario, el juego «va reposando en sí mismo sin ese desasosiego que filtra en el trabajo la necesidad de conseguir a toda costa su fin», O.C., V, 582-583. Así aparece también en 1946, cuando Ortega lo define como la ocupación «convencional» por excelencia, o como el esfuerzo del hombre de añadir a sus quehaceres impuestos por la realidad una ocupación que consiste en dejar de hacer todo lo demás: «Mientras jugamos no hacemos nada —se entiende, no hacemos nada en serio. El juego es la más pura invención del hombre: todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad», O.C., IX, 847.

¹⁰ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 229. Para una analítica de la vida en Ortega, véase, por ejemplo, GARETH WILLIAMS, «Ortega leyendo a Dilthey e ideas sobre la vida (1933)», *art. cit.*; Paulina ROYO URRIZOLA, «Una analítica de la vida humana: la perspectiva de José Ortega y Gasset», en *Revista Universum*, núm. 13, 1998. Para Cerezo Galán, la correlación «subjetividad/objetividad», procedente de la fenomenología de la conciencia, y traspuesta al orden ejecutivo de la idea, se traduce en expresiones como «espontaneidad/necesidad objetiva» o «utilidad vital/valor en sí», en las que se reproduce la circularidad vida/cultura. Según opina este estudioso, Ortega no se propone destruir este circuito, en el que consiste la tarea de la reflexión; pero, puesto que se trata ahora de autenticar y





Ortega plantea el giro de la razón pura a la razón vital o histórica en los términos, en principio, antagónicos, de *cultura* y *vida*. El primero alude a todo aquello que, habiendo nacido de un sujeto, va objetivándose hasta perder su carácter subjetivo y convertirse en algo de dominio general. La cultura en sí no es perjudicial, ni siquiera el signo de ese idealismo añejo que debe sobrepasarse, a menos que se cierre sobre sí misma y se hieratice, imposibilitando el flujo de la vitalidad de los nuevos sujetos creadores, agentes de la génesis cultural. El problema no es, pues, la cultura, sino el *culturalismo* (cuya principal manifestación la encarna el idealismo alemán), que en Ortega significa el olvido de la naturaleza *vital* de la cultura, semejante a la que posee la digestión o la locomoción, y su sustitución por el sometimiento a leyes objetivas y transvitalas. Tal vez como respuesta al idealismo neokantiano¹¹, superado ya en los años veinte, se le otorga aquí, a la razón vital, su más seria pretensión, pues recuerda que el hombre vive entre dos imperativos, lo vital y lo cultural, incapacitado, por su doble disposición como *naturaleza* y *humana*, a elegir. Una cultura que no *respire* será así una mera abstracción *irrespirable*, ajena o extraña a la vida. El anticulturalismo de Ortega no constituye, pues, una mera crítica a la cultura a favor de la vuelta al primitivismo o al salvajismo roussoniano, sino, como en Schiller, la denuncia de una vida que ha quedado invertida y enajenada de sí misma en aras de un *ideal* supravital o supramundano¹².

La acusación que Ortega hace al idealismo alemán de desdeñar la dimensión vital de la cultura no hace justicia a Friedrich Schiller, quien denunció, justamente ese olvido un siglo y medio antes que él. Precisamente es éste uno de los puntos de contacto que pueden establecerse entre uno y otro pensador. En las *Cartas sobre la educación estética del hombre* e influido por Winckelmann, Goethe y Humboldt¹³, Schiller comenzaba su crítica a los ideales ilustrados a través de una comparación entre su época y la de los griegos. Con ello pretendía mostrar la superioridad integral de éstos, capaces, a diferencia de los modernos, de aunar la fantasía con la razón. La idea de «plenitud» resumía la visión que Schiller poseía de los griegos, a los que atribuía el logro de haber sido a la vez filósofos y artistas, delicados y genéricos, y de reunir en una magnífica humanidad «la juventud de la fantasía con la madurez de la razón». En contraposición, los hombres de su época únicamente habían desarro-

vivificar la cultura, preservándola de su hieratismo, para evitar paralelamente la alienación cultural de la vida, la atención ha de ponerse en el polo de la vida, en cuanto principio constituyente de la cultura. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, op. cit., p. 51.

¹¹ Así lo interpreta al menos Pedro CEREZO GALÁN en ibídem, p. 48.

¹² Según explica Cerezo Galán, lo que está en juego ahora no es la necesidad de la reflexión para superar la inmediatez, ya tratada en *Meditaciones del Quijote*, sino la necesidad complementaria de la creación, para que los productos de la reflexión no degeneren en otra forma de inmediatez, a expensas de la vida. Por eso, la crítica orteguiana al culturalismo no supone una regresión al plano de la vida inmediata, al modo roussoniano, sino la recuperación de aquella potencia generatriz, que es la vida en cuanto principio. No ha sido por eso difícil ver a Nietzsche y a Goethe detrás de esta obra de Ortega. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, op. cit., pp. 49 y 54.

¹³ SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. Kaime Feijóo y Jorge Seca Barcelona, Anthropos, 1990, vi.

llado una parte de sus capacidades, la intelectual, mientras que las restantes apenas llegaban a manifestarse¹⁴. Como afirmaba Schiller: «Si al hombre griego le dio forma la naturaleza, que todo lo une, al hombre actual lo ha hecho el entendimiento, que todo lo divide»¹⁵.

Las causas de que llegáramos a esta situación menoscabada las encontraba Schiller en la necesidad, causada por la complejidad histórica, de que las ciencias fuesen especializándose, y en la obligación paralela de los Estados de separar los estamentos sociales y los oficios para dar viabilidad a la complejidad de los mecanismos políticos alcanzada a lo largo de la historia. Este cambio respecto del mundo griego habría venido promocionado por el entendimiento, guía de nuestras vidas, pero que, a diferencia de la naturaleza, divide cada vez más¹⁶. El signo de su imperialismo sería la separación radical del Estado y la Iglesia, de las leyes y las costumbres, del placer y el trabajo, del medio y la finalidad, o del esfuerzo y la recompensa¹⁷. La consecuencia que este progreso y esta especialización habrían traído consigo es el desgarramiento de la unidad interna de la naturaleza humana, la enajenación de lo vital a ideales abstractos, una prefiguración del hiato entre cultura y vida cuya negación articula la misión orteguiana para su tiempo:

El espíritu especulativo, aspirando a posesiones eternas en el seno de las ideas, tuvo que convertirse en un extraño para el mundo sensible y perder la materia para ganar la forma. Por el contrario, el espíritu práctico, encerrado en un círculo uniforme de objetos, cuyas rígidas fórmulas lo constriñen aún más, tuvo que perder de vista la totalidad libre y empobrecer a la vez junto con su esfera¹⁸.

Schiller reconoce que, aunque esta fragmentación redundaba bien poco en provecho de cada individuo en particular, la especie no habría podido progresar de ningún otro modo. Este antagonismo de fuerzas es, de hecho, el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento¹⁹. Por eso, la idea medular de las *Cartas* es, como en *El tema de nuestro tiempo*, abrigar la unidad del ser humano *revitalizando la cultura*. Así, frente a esta forma prematura de *culturalismo*, lo deseable, para Schiller, es que el Estado no honre sólo el carácter objetivo y genérico de los individuos, sino también el subjetivo y específico, y que procure no despoblar el reino de los fenómenos por ampliar el reino de la moral. Para ello, Schiller reivindica un estado estético nacido de la superación dialéctica del estado natural (que deriva su organización de fuerzas naturales) y del estado moral (que se adecua a las leyes). Este nuevo estado se define en las cartas xx-xxi de dos maneras: como el estadio intermedio que hace posible el paso del estado natural al estado moral, y que se encontraría entre el Estado dinámico

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*



del derecho y el Estado ético del deber; y como un estado de determinabilidad real y activa en el que la sensibilidad y la razón actúan simultáneamente²⁰. En ambos casos, el estado estético se encarga de construir un reino feliz —del juego y la apariencia—, en el cual se libera al hombre de las cadenas de toda circunstancia y se le exige de toda coacción, tanto física como moral²¹. La ley fundamental de este reino es *dar libertad por medio de la libertad*²². Y es sólo la belleza la que puede lograrlo²³.

Ortega entiende la cultura, según hemos visto, como un conjunto de funciones vitales —por tanto, subjetivas e intraorgánicas—, que cumplen leyes objetivas o «que en sí mismas llevan a la condición de amoldarse a un régimen transvital»²⁴. En *El tema de nuestro tiempo* se defiende así, como Schiller haría en las *Cartas*, el doble carácter —subjetivo y objetivo, vital y transvital— de los fenómenos culturales. Por una parte, éstos serían producto espontáneo del sujeto viviente y tendrían su causa y su régimen dentro del individuo orgánico (en el estado natural schilleriano); y, por otra, llevarían en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos (estado moral)²⁵. En este aspecto en concreto Ortega reconoce su deuda con Simmel, para quien la vida del hombre —o el conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tendría una dimensión trascendente que le permitiría salir de sí misma y participar de algo que no es ella o que está más allá²⁶.

Lo que interesa resaltar es que en Ortega no hay cultura sin vida, ni espiritualidad sin vitalidad; como Schiller, también el filósofo español necesitaba aunar ambos polos²⁷.

²⁰ *Ibíd.*, xx.

²¹ *Ibíd.*, xxvii.

²² *Ibíd.*, xvii.

²³ *Ibíd.*, xvii.

²⁴ O.C., III, 581.

²⁵ O.C., III, 580.

²⁶ Efectivamente, en el libro póstumo *Lebensanschauung (Intuición de la vida)*, Georg Simmel encaró de frente el problema de la vida. Para él, nuestro espíritu está limitado por todas partes, pero es capaz de desbordar esos límites y de sacudir los duros marcos que circunscriben su expansión, de alcanzar la autotranscendencia (*Selbstranzendenz*). Para él, la especulación abstracta y la imaginación constructiva nos hacen desbordar los límites formales de nuestro yo cuando hacen que los constatemos como límites. Por eso se puede concluir que la trascendencia es en sí misma inmanente a la vida. Es justamente esto lo que otorga a las fórmulas de Simmel su característica apariencia paradójica. «Der mensch ist ewtas, das überwunden werden soll». «El hombre es algo que debe ser sobrepasado», dice, por ejemplo, citando una frase célebre del autor de Zaratustra. Que el hombre se sobrepasa a sí mismo significa en su caso, según ha explicado Jankélévitch, que desborda los límites que el instante actual le impone. Para Vladimir Jankélévitch, Simmel parece haber sido particularmente impactado por una idea de materia y memoria que pudo haberle servido de punto de partida psicológico y como de animadora latente de toda la teoría de la *Selbstranzendenz*: se trata de la idea según la cual el presente no es, en realidad, más que el límite ideal y atemporal del pasado y de futuro, en tanto que el pasado, sea por la memoria, sea por la generalización, es decir, por la creación de conceptos objetivos, sea por la imaginación especulativa, se sobrevive a sí mismo en el presente y se prolonga en el futuro. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, Gedisa, Barcelona, 2007, trad. Antonio García Castro, pp. 47-49, pp. 50-58.

²⁷ O.C., III, 583.



Para Ortega, en congruencia con el doble polo de atracción de la vida, la cultura debe ajustarse a la exigencia del interés y de la legalidad objetiva²⁸. En Schiller, esta reciprocidad es, como hemos mencionado, característica del estado estético. Y en ambos casos —Schiller y Ortega—, se propone con ello una superación del imperativo de la utilidad en aras del surgimiento de una «nueva sensibilidad»²⁹. Según Ortega, la vida actúa más allá del régimen de lo necesario y sólo es plenamente vida cuando se produce en el reino de la libertad. Por tanto, la cultura no responde sólo a la utilidad vital, sino a la expansión lujosa de su propia existencia³⁰. En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega alude explícitamente a que fenómenos de la cultura como la justicia, la verdad, la rectitud moral y la belleza valen por sí mismos, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida³¹. Ese valer por sí la justicia o la verdad es lo que el filósofo denomina *espiritualidad*, y significa, en su caso, contar con un sentido o valor propio. Ahora bien, el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y el goce artísticos tienen sentido de por sí, sin que por ello se olvide que son además *vida* espiritual o, más genéricamente, *cultura* (eximida de culturalismo y de biologismo)³². Buscar esa *cultura revitalizada*, como instaurar, en Schiller, el *estado estético*, será entonces *el tema de nuestro tiempo*³³.

EL IMPULSO DE JUEGO EN *QUÉ ES FILOSOFÍA*

En el libro póstumo *Qué es filosofía* (1929), ahondando en la tesis de la razón vital, se encuentra también una serie de comentarios que recuerdan las ideas fundamentales de Schiller y que tienen que ver con lo que el dramaturgo alemán llamaba impulso sensible e impulso formal³⁴. Según explica Ortega en la lección v

²⁸ Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 51.

²⁹ O.C., II, 214. Un adelantado o precursor de esa sensibilidad ve Ortega en Baroja, y esto asegura a su obra, a pesar de los graves defectos que encuentra en ella, mejor porvenir que presente. O.C., II, 214.

³⁰ Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 53.

³¹ O.C., III, 582.

³² O.C., III, 582.

³³ En definitiva, un nuevo suelo que, apartándose de la base fenomenológica husserliana de *Meditaciones*, constituyera una filosofía hermenéutica de la cultura. La indicación la recibió, según Cerezo Galán, de Heidegger. Al menos en este pensador estaban ya las bases para una interpretación no absolutista ni relativista de la cultura. Inexorablemente, la razón vital, para salvarse del relativismo sin comprometer su racionalismo específico, tenía que convertirse en razón hermenéutica. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 57.

³⁴ La reflexión ontogenética que otorga a cada uno de los dos elementos básicos del carácter humano un determinado impulso debe su origen a la teoría de los impulsos de Reinhold y Fichte. El concepto de impulso (*Trieb*), que viene de la tradición filosófica alemana del siglo XVIII (*appetitus* de Leibniz), es un elemento fundamental de la filosofía de Fichte, primero en lo que se refiere a la relación de la conciencia con la realidad: los impulsos, dice este autor, hacen que el hombre sea capaz de representaciones; es una manifestación primigenia, que se opone a la reflexión del conocimiento, pero sin el cual ni siquiera sería posible la reflexión. El segundo Fichte interpreta el universo como un





de este libro, las actividades elevadas, como la búsqueda de la justicia, son, en contraposición con las vegetativas o inferiores (como comer o beber), menos vigorosas, estables y eficientes. Quiere decir que fallan más, y que incluso podemos establecer una especie de *gradación de eficacia* que, de mayor a menor, vendría establecida por las funciones vegetativas, sensitivas y voluntarias o reflexivas. Las funciones biológicas más complejas y superiores —y en esto Ortega se apoya en la biología— son las que antes pueden desaparecer: «En otros términos: lo que vale más es lo que está siempre en mayor peligro»³⁵. De ahí que la inteligencia, así como la moral o el sentido estético, sólo funcionen «a ratos», y que les cueste tanto trabajo activarse en nosotros. Como ejemplifica Ortega, en un caso de conflicto, como una depresión, siempre estamos dispuestos a dejar de ser inteligentes. Y es que «llevamos la inteligencia prendida como un alfiler»³⁶. Lo superior, para realizarse, tiene, pues, que esperar a que lo inferior le conceda «holgura y ocasión.» Por decirlo de otra manera, lo inferior es lo que realiza lo superior «cuando le presta su fuerza ciega pero incomparable». Y esto invita a Ortega a pensar, y es lo que más nos interesa, que la razón debe cuidar de las potencias irracionales, que «la idea no puede luchar frente a frente con el instinto», «que tiene, poco a poco, insinuándose, que domesticarlo, conquistarlo, encantarlos, no como Hércules, con los puños, que no tiene, sino con una irreal música, como Orfeo seducía a las fieras»³⁷.

En las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Schiller sistematiza el carácter del ser humano a través de la exposición de la acción del impulso sensible y del impulso formal. Ambos «humanizan» los principios contrarios y kantianos de necesidad y libertad, naturaleza y racionalidad, al situarlos en el seno del individuo. Se prefigura así la tensión a que Ortega alude cuando habla de la confrontación entre las actividades superiores y las inferiores, referidas en su caso en términos de «fuerza», «potencia» o «energía», es decir, «impulsos», y resolviéndose, además, a través de una acción recíproca (*Wechselwirkung*) que, en el caso de Schiller, tiene la finalidad de armonizar los dos instintos mencionados. Precisamente, el impulso sensible se relaciona, en Schiller, con la existencia material del hombre y se encarga de situarlo en el seno mismo de la temporalidad. Se correspondería con las funciones inferiores de las que habla Ortega. En las *Cartas*, este impulso se contraponen al hombre entendido como *persona* o como *divinidad en potencia*, es decir, invariable en el devenir³⁸. Por

sistema (viviente) de impulsos, que evoluciona según leyes propias y que determina la posibilidad del saber, pero no así el saber mismo; finalmente, el último Fichte considera el impulso como una «forma natural de la libertad», una perspectiva que lo acerca a aquellos conceptos de mediación que impregnan el pensamiento de Schiller.

³⁵ O.C., VIII, 292-293.

³⁶ O.C., VIII, 292-293.

³⁷ O.C., VIII, 292-293.

³⁸ SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, *op. cit.*, XII. Gracias a la sucesión de sus representaciones, el yo permanente o persona se reconoce a sí mismo como fenómeno: «El hombre, representado en su perfección, sería, por consiguiente, aquella unidad persistente que, en el flujo de las variaciones, sigue siendo siempre la misma». *Ibidem*, XI, p. 197.



el contrario, el impulso formal, equiparable a las funciones superiores de las que se habla en *Qué es filosofía*, procede de la naturaleza racional del hombre y tiene el cometido de proporcionarle libertad y, en paralelo, de afirmar, ahora sí, su *persona* en todos los cambios de estado. Entre otras cosas, lo que lo diferencia del impulso anterior es que, mientras que el sentimiento sólo puede decir: «esto es *razón para este sujeto, en este momento*», el pensamiento dice «esto es», y vale para siempre³⁹. Schiller, como Ortega hará al hablar de «lo superior» y «lo inferior», cree que las tendencias de esos dos impulsos se contradicen, pero que entre ellos existe más una relación de coordinación y de acción recíproca, que de subordinación, puesto que no hay materia sin forma, ni forma sin materia, como hubiera dicho Fichte. Por tanto, la cultura, la sociedad y los estados deberían hacer justicia a ambos principios por igual: tendrían que proteger la sensibilidad de los ataques de la libertad, y asegurar la personalidad frente al poder de las sensaciones. Por decirlo de otra manera —que de nuevo nos recuerda a la propuesta orteguiana para el tema de nuestro tiempo—, la cultura debería proporcionar a la facultad receptiva los contactos más variados con el mundo y llevar a su cota más alta la pasividad del sentimiento; pero también tendría que procurar a la facultad determinante la máxima independencia respecto de la receptiva, y llevar a su cota más alta la actividad de la razón⁴⁰.

La forma como se relacionan ambos impulsos prefigura el comentario citado de Ortega acerca de la necesidad de que lo inferior conceda a lo superior «holgura y ocasión», y que lo superior aleccione a los impulsos inferiores. Schiller cree que el impulso sensible actúa antes que el racional, porque la sensación precede a la conciencia. Pero cree también que el hombre no puede pasar directamente del sentir al pensar a menos que dé *un paso atrás*, ya que sólo si se suprime una determinación puede aparecer la determinación opuesta. Según Schiller, ha de mantenerse la determinación que el hombre recibió de la sensación porque el hombre ha de seguir siendo real, pero, a la vez, esta determinación, en cuanto que es limitación, debe ser suprimida para hacer posible una determinabilidad ilimitada:

Así pues, la tarea consiste en suprimir y conservar al mismo tiempo la determinación del estado, lo cual sólo es posible de una manera, a saber, *oponiéndole otra* determinación. Los platillos de la balanza se equilibran cuando están vacíos; pero también cuando contienen pesos iguales⁴¹.

Para explicar la relación entre ambos impulsos, Schiller acude al axioma fundamental de la dialéctica: la única manera de suprimir una contraposición es superar conservando los dos elementos enfrentados a través de la postulación de un tercero. Así, sólo pueden coexistir esos dos impulsos contrarios por la mediación de un tercer impulso que a la par los aglutine y los supere. De esta forma, mientras que el impulso sensible exigirá variación, pasividad, multiplicidad, tiempo y necesidad

³⁹ *Ibíd.*, XII.

⁴⁰ *Ibíd.*, XIII.

⁴¹ *Ibíd.*, XX, p. 283.



física, y el impulso formal, inmutabilidad, actividad, unidad, permanencia y necesidad moral; el tercer impulso requerirá inmutabilidad en la variación, pasividad y actividad simultáneas, unidad en la multiplicidad, suspensión del tiempo en el tiempo, mutua anulación entre la necesidad física y la necesidad moral. Justamente esto último, el que el tercer impulso esté a salvo tanto de la coacción de la naturaleza como de la constricción de la moralidad, es lo que conduce a Schiller a darle el nombre de «juego»⁴². Lo único que hace posible la unidad en la variedad, la suspensión del tiempo en el tiempo, la anulación de la doble constricción física y moral es la belleza. El tercer impulso o impulso de juego no es, pues, otra cosa que la *disposición estética*⁴³.

También Ortega ve en el juego «un grato aflojamiento de las energías tensas» y, en paralelo, «un margen de ficción voluntaria opuesto a la dura realidad»⁴⁴, es decir, esa apertura a la indeterminación o determinabilidad estéticas que según Schiller caracteriza a la belleza. Está convencido además de que esa relajación o alegría que le corresponde al juego implica en realidad un tipo de seriedad interna y muy rigurosa que se manifiesta en la exigencia de *seguir las reglas del juego*: «Pero así como la acción que no nos es dado eludir puede, sin desdoro, ser mal ejecutada, ya que nos viene impuesta, el juego exige que se juegue lo mejor posible. Precisamente su falta de «seriedad» hacia fuera —su falta de forzosidad— le dota espontáneamente de una rigurosa «seriedad» interna»⁴⁵. Schiller acude a una explicación similar cuando, en las *Cartas*, intentando ilustrar su teoría, se hace eco del uso coloquial del término «juego» recordando que, en este uso, se corresponde con todo lo que no es ni subjetiva ni objetivamente arbitrario y que, sin embargo, no coacciona ni interior ni exteriormente⁴⁶. Asociado a las ideas, el impulso de juego aludiría a que todo lo real pierde su seriedad al volverse *insignificante* y a que, al encontrarse con la sensibilidad, lo necesario también se desprende de su seriedad y se vuelve *ligero*⁴⁷. Por eso, volviendo a Ortega, el juego es alegre y serio al mismo tiempo⁴⁸. En 1939, en uno de los parágrafos de la *Meditación de la técnica* y ahondando en la cuestión,

⁴² El concepto de juego aparecía ya en Kant (*Crítica del juicio*, 8&9) en cuanto juego libre de las facultades del conocimiento, la imaginación y el entendimiento. El juego libre de estas facultades adquiriría allí el carácter de libertad porque ningún concepto las podía limitar a una regla de conocimiento determinada. Así determinaba Kant el carácter universal de la belleza (porque el libre juego es común a todo el género humano, y, por tanto, universal), en tanto este libre juego carecía de concepto y perdía todo carácter objetivo: libertad y subjetividad eran, pues, las dos características fundamentales del concepto kantiano de juego. Era como una «relación incondicionada», estructuralmente libre, entre imaginación y entendimiento, más que un principio categórico de la *Crítica del juicio*.

⁴³ GARCÍA GARCÍA, Javier, *A la libertad por la belleza: la propuesta filosófica de Friedrich Schiller*. Madrid, UNED Ediciones, 2000, pp. 314-315.

⁴⁴ O.C., VII, 759.

⁴⁵ O.C., II, 469-470.

⁴⁶ SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, op. cit., xv.

⁴⁷ *Ibidem*, xv.

⁴⁸ La idea se repite en otros momentos: «El juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en «cumplir sus reglas», O.C., IX, 1149. Esta seriedad *interna al juego* es la que conduce a Ortega a invitar al curioso a que se acerque a la filosofía «sin tomarla muy en serio», «con el temple de espíritu que lleva al ejercitar un deporte y ocuparse en un juego», O.C., VIII, 293.



Ortega afirmará que, cuando el hombre se dedica a jugar, suele ser porque se siente seguro en lo que respecta a las urgencias elementales del vivir. El juego resulta así un lujo vital, una ampliación de las coacciones interiores y exteriores —como el tercer impulso schilleriano—, que supone el previo dominio de las zonas inferiores de la existencia, las cuales, en virtud de esa disposición lúdica, dejan de constreñir hasta el punto de que el ánimo, «sintiéndose sobrado de medios», se mueve en un amplio margen de serenidad, de calma. Un ánimo así, dice Ortega, se complace en su *elasticidad* (¿determinabilidad?) y se da el lujo de defender sus derechos, respetando los de los demás⁴⁹. En términos de Schiller: da libertad a través de la libertad. Es más, Ortega invita a que practiquemos el juego convencido de que es en él en donde el hombre se manifiesta más riguroso⁵⁰. ¿En donde el hombre es *más hombre*, tal vez? En Schiller, sin duda, así es.

Schiller define el juego y, con él, la belleza como la *puesta en práctica de la libertad*. En la disposición estética, el hombre entra en el mundo de las ideas sin abandonar el mundo sensible: en cuanto reconciliación o armonía de necesidades y libertad, el juego hace posible la plenitud sensible del mundo al tiempo que el triunfo moral sobre él: el juego es, por tanto, el símbolo del cumplimiento de la determinación humana. Puesto que, desde el punto de vista filogenético, el impulso sensible determina al individuo, mientras que por mediación del impulso formal el individuo adquiere el carácter de *especie*, la acción recíproca de ambos impulsos conforma, para Schiller, la *idea de humanidad*⁵¹. Sólo la actividad estética conduce a lo ilimitado. Sólo en ella nos sentimos como fuera del tiempo y nuestra humanidad se manifiesta con pureza e integridad⁵².

Ortega no confía, al menos explícitamente, en que la disposición lúdica y estética conduzca al hombre a *ser más hombre*, pero eso no obsta para que otorgue al juego una importancia capital en su filosofía de la existencia y, con ello, un papel determinante en el *ser sí mismos* en que consiste vivir auténticamente. En muchas ocasiones, repite la idea de que la farsa es uno de los hechos más permanentes de la historia y una dimensión constitutiva o esencial de la vida humana⁵³. En *¿Qué es filosofía?*, se muestra, además, convencido de que la cultura brota, florece y fructifica en un temple espiritual bien humorado, en la jovialidad⁵⁴. Y en *Idea del teatro*, el juego constituye el arte o técnica que el hombre posee para suspender virtualmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, traerse a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Este traerse de su vida real a una vida irreal, imaginaria o fantasmagórica es el distraerse. El juego es, por tanto, distracción. Y para Ortega, el hombre necesita descansar de su vivir y ponerse en contacto o verterse en

⁴⁹ O.C., v, 582-583.

⁵⁰ O.C., VIII, 295.

⁵¹ SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, op. cit., XIV.

⁵² *Ibidem*, XXII.

⁵³ O.C., IX, 844.

⁵⁴ O.C., VIII, 294-295.

una «ultravida». La distracción, el juego o la diversión son, pues, consustanciales a la vida humana, no un accidente, ni algo de lo que se pueda prescindir⁵⁵.

ARTE Y JUEGO EN ORTEGA Y SCHILLER

Schiller atribuye al arte o a la belleza la potestad de devolver al hombre su libertad (en la apariencia) El juego es, justamente, el ámbito en el que nos liberamos tanto de la materia como de la forma, y en el acto *poiético* de dar forma a lo informe, de jugar, el hombre exhibe su plena libertad:

Lo único que consigue la cultura estética es que el hombre, *por naturaleza*, pueda hacer de sí mismo lo que quiera, devolviéndole así por completo la libertad de ser lo que ha de ser. Pero con ello se consigue algo infinito: tan pronto recordemos que precisamente esa libertad le fue arrebatada en el estado sensible por la coacción unilateral de la naturaleza, y en el pensamiento por la legislación exclusiva de la razón, tenemos que considerar entonces a la facultad que se le devuelve al hombre en la disposición estética como el don supremo, como el don de la humanidad⁵⁶.

La relación del arte con el juego resulta, en el caso de Ortega, natural, si bien a partir de cierta época. Conviene recordar que en «Adán en el paraíso» se afirma aún y explícitamente que «en arte no hay juego»⁵⁷. También en «Arte de este mundo y del otro» (1911), se lee que el arte no es un juego ni una actividad suntuaria, sino una explicación habida entre el hombre y el mundo, «una operación espiritual tan necesaria como la reacción religiosa o la reacción científica»⁵⁸. Tuvo que pasar algún tiempo para que la conexión entre arte y juego se convirtiera, en la obra de Ortega, en un asunto del que discutir, y eso ocurrirá especialmente en los escritos que dedica al arte nuevo a partir de los *felices* años veinte.

En el libro que ya hemos comentado, *El tema de nuestro tiempo*, se adelanta una de las tesis fundamentales de *La deshumanización del arte*: la de que el arte joven se diferencia del tradicional tanto en sus objetos como, sobre todo, en el cambio radical de actitud que exterioriza. Más en concreto, el arte *para y de* los jóvenes ha sido desalojado de la zona «seria» de la vida y ha dejado de ser un centro de gravitación vital. El carácter semi-religioso y *patético* que adquirió en los siglos anteriores ha sido, según Ortega, extirpado íntegramente⁵⁹. Ha ocurrido de esta forma porque «serio» es aquello por donde pasa el eje de nuestra existencia. Y, para Ortega, frente

⁵⁵ O.C., IX, 847.

⁵⁶ SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, op. cit., XXI.

⁵⁷ O.C., II, 61.

⁵⁸ O.C., I, 438.

⁵⁹ Y si no lo ha sido, debería serlo: «Dejemos que los sacerdotes, no muy seguros de la existencia de sus dioses, los envuelvan en la caligine pavorosa de los grandes epítetos patéticos. El arte no necesita nada de eso, sino mediocridad, tiempo claro, conversación transparente, precisión y un poco de buen humor», O.C., III, 915.





a lo que durante demasiado tiempo se ha pensado, el arte es incapaz de soportar el peso de la vida. El arte recobra su encanto y su reverberación justamente cuando lo desplazamos del centro de nuestra vida a la periferia⁶⁰, cuando lo *aligeramos*. Para él, este viraje anuncia uno de los rasgos más generales del nuevo modo de sentir la existencia: el sentido deportivo o festival de la vida⁶¹, la «nueva sensibilidad».

En *La deshumanización del arte*, esta ligereza del arte se reúne con otras características igualmente significativas. Entre ellas se encuentran, como es de sobra conocido, la tendencia a la deshumanización; la eliminación de las formas vivas; la reducción de la obra de arte a pura obra de arte; la ironía; la elusión de toda falsedad; y la ya comentada intrascendencia. A ello se suma, ya sin paliativos, la equiparación entre arte y juego⁶². Esta equiparación se relaciona aquí con la ausencia de patetismo del nuevo arte y con su sustitución por el talante cómico o bromista del arte para con el propio arte. El arte nuevo se opone así al del siglo XIX, verdadero agente de «salvación de la especie humana», elevado sobre la ruina de la religión y del relativismo científico, y cuya trascendencia deriva de sus temáticas (los más graves problemas de la humanidad) y de su propia esencia, entendida «como potencia humana que prestaba justificación y dignidad a la especie»⁶³. El arte deshumanizado, verdadera inversión de ese *pathos estético*, consume, sin embargo, su naturaleza: «al hacer el ademán de aniquilarse a sí propio sigue siendo arte, y por una maravillosa dialéctica, su negación es su conservación y su triunfo»⁶⁴. Cuando el arte abandona sus ínfulas grandilocuentes, queda reducido a lo que simplemente es, «solo arte, sin más pretensión»⁶⁵. Su modestia es, pues, su victoria.

Para Ortega, ese buscar la ficción por la ficción, característico del arte nuevo, es también propia del estado jovial del alma⁶⁶. Es, como dice de forma provocadora, «un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo», de ahí su proximidad con los deportes y los juegos⁶⁷. Es más, la búsqueda de la ficción constituye el ingrediente principal de la «nueva sensibilidad», que, según un texto algo posterior, «¿Qué pasa en el mundo?» (1933), se presagia desde el año 1917, fecha de la revolución bolchevique y de los primeros brotes del fascismo italiano⁶⁸. Para Ortega, ese año habrían coincidido con el surgimiento de la nueva sensibilidad, en primer lugar, la aparición del arte joven, empeñado, como totalidad, en negar el pasado y en surgir como un «absoluto comienzo»⁶⁹. En segundo lugar, con la expansión del deporte y

⁶⁰ O.C., III, 608.

⁶¹ O.C., III, 608.

⁶² O.C., III, 854.

⁶³ O.C., III, 874.

⁶⁴ O.C., III, 873.

⁶⁵ O.C., III, 876.

⁶⁶ O.C., III, 873.

⁶⁷ O.C., III, 875.

⁶⁸ Ortega considera que aunque parezca opuestos, ambos movimientos políticos «flirtean» como presintiendo bajo sus diferencias superficiales una comunidad de estilo y de matriz generadora. O.C., IX, 12.

⁶⁹ O.C., IX, 12.

la preocupación, tan extraña al europeo, por su propio cuerpo⁷⁰. En tercer lugar, con la llamada por Ortega «subversión de la juventud como tal juventud»⁷¹, o lo que es lo mismo, con el triunfo de esa nueva sensibilidad anti-utilitaria, lujosa y vitalista. Aquí, no se trata sólo de interpretar la vida como juego, sino de presentar el juego como una verdadera forma de vida⁷². Una forma de vida que implicaría esfuerzo oneroso, autoexigencia y disciplina autoimpuestas y subordinadas a la finalidad de expandir el propio ser. Se trataría de sustituir, en suma, la satisfacción imperiosa de las necesidades por el placer de la libre creatividad⁷³.

El arte, también en *La deshumanización del arte*, contribuye así a que el hombre sea más libre, ya que le proporciona un instrumento equilibrador de la seriedad y trascendencia de la vida. A partir de este momento, el arte se va a convertir en Ortega en el vehículo primordial para salir a flote del naufragio de la existencia. Lo lúdico o lo estético, tanto da, reacciona, como ocurre en el pensamiento de Schiller, contra la seriedad del *culturalismo*, que sólo otorga valor a la vida desde aquello a lo que ésta se sacrifica. Lo estético y lo lúdico en Ortega constituyen en cambio una forma de autotranscendencia, de exuberancia vital, de aquello que nos transforma de meros seres biológicos en verdaderos seres humanos⁷⁴. En la filosofía de Ortega, el hombre, prisionero en la realidad circunstancial, náufrago en la vida, se evade de esa constricción entrando en la órbita del mundo irreal⁷⁵. A través de la ficción, de la *apariencia* schilleriana, se trae a sí mismo a esa otra orbe, se *dis-trae*, es decir y como en Schiller, *juega*⁷⁶. Y si juega, es porque ya no está coaccionado, sino en plena libertad de determinaciones; jugando a ser humano, *verdaderamente* humano.--

Recibido: enero de 2012
Aceptado: mayo de 2012.



⁷⁰ O.C., IX, 12.

⁷¹ O.C., IX, 12.

⁷² Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 153.

⁷³ *Ibidem*, p. 158.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁷⁵ Si bien, existen grados. La cultura ha creado innumerables forma de distraerse y esas formas están jerarquizadas de las menos a las más perfectas. La forma menos perfecta es para Ortega el juego de naipes. La forma más perfecta de la evasión al otro mundo serían las bellas artes. O.C., IX, 866.

⁷⁶ Pilar SÁENZ, «Ortega y Gasset y su idea del teatro», *AIH. Actas X*. Centro Virtual Cervantes, 1989, p. 254.

DOS MEDITACIONES SOBRE LA TÉCNICA: *EL HOMBRE Y LA TÉCNICA* DE OSWALD SPENGLER Y *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA* DE ORTEGA Y GASSET

Pietro Piro

Università di Enna Kore-UNED Madrid

A Michela NACCI,
por su reflexión sobre la técnica.

RESUMEN

La meditación sobre la técnica parece haber sido la pregunta fundamental del siglo xx. En este artículo se comparan dos visiones de la técnica: la de O. Spengler y la de J. Ortega y Gasset. Estas meditaciones vienen a esbozar una antropología. La reflexión de Spengler es más determinista y está ligada al concepto de decadencia. La reflexión de Ortega está más abierta a las oportunidades y más ligada al concepto de circunstancia.

PALABRAS CLAVE: técnica, deseo de bienestar, circunstancia, decadencia.

ABSTRACT

«Two meditations on technology: *Man and Technics* by Oswald Spengler and *A Meditation on Technique* by Ortega y Gasset». Reflection on technology appears to be the essential issue of the xxth century. In this paper two meditations on technology are compared: the ones by O. Spengler and by J. Ortega y Gasset. Spengler's thought is more deterministic and linked to the concept of decadence. Ortega's reflection appears to be more open to opportunities and it is related to the concept of circumstance.

KEYWORDS: technology, desire for wellness, circumstance, decline.

I

En este breve artículo nos ocuparemos de dos meditaciones sobre la técnica: la primera es obra de Oswald Spengler y la segunda, de Ortega y Gasset. Ambas representan un importante punto de referencia para aquellos que quieran profundizar en la reflexión filosófica sobre la técnica en el siglo xx. Ambos autores tratan de llegar a la raíz del ser humano. Ambos implican una antropología antes que una filosofía. Es imposible hablar sobre la técnica sin preguntarse: ¿cuál es la naturaleza esencial del



hombre? La técnica no nace por casualidad. Es inherente a la estructura fundamental del ser humano. Conocer y profundizar los medios técnicos implica inevitablemente aprender más sobre el hombre. Desde esta perspectiva antropológica, al desarrollar estas reflexiones trataremos de compararlas, destacando sus similitudes y diferencias.

II

Como señaló Ortega y Gasset, antes de la reflexión filosófica, una multitud de hechos esbozan el marco de la realidad. Los hechos nos dicen que el hombre-animal, para tener éxito en su entorno natural, tuvo que someter el medio ambiente. Sustrayendo material, apilándolo, quemándolo, cortándolo, edificando. El hombre, para vivir, sustrae del medio ambiente lo que necesita para sobrevivir.

La usurpación se inicia con el nacimiento del hombre. Sin embargo, desde la Edad de Piedra hasta la Revolución Industrial, tal apropiación aumenta constantemente. La Revolución Industrial fue la plataforma de lanzamiento de un misil de gran alcance, lanzado a una velocidad sin precedentes hacia un espacio desconocido. La violencia en la usurpación llegó en el siglo xx a un nivel sin precedentes. La transformación de todo el planeta en un único y enorme taller. Los sonidos de las máquinas, los ruidos de las batallas de los materiales, la movilización total. Sólo en el siglo xx la meditación sobre la técnica asume un papel importante¹. Signo evidente de una realidad que ya no puede ser ignorada. En 1913 el tono de las reflexiones de L. Klages ya era tan dramático que no dejaba lugar a la esperanza.

Con reclamos de «útiles», de «desarrollo económico», de «cultura» de progreso, en realidad destruye la vida, la ataca en todas sus formas, corta los bosques, extingue las especies animales, se deshace de los pueblos primitivos, desfigura y deforma los caminos con vallas publicitarias y degrada lo poco que aún deja a los seres vivos, reduciendo a los «animales de matadero» a simple mercancía, y al servicio de esta, objetos disponibles para un apetito ilimitado por el botín. A su servicio está realmente toda la técnica y al servicio de esta, de nuevo, el campo mucho más amplio de la ciencia².

Para Klages una fuerza alienígena ha tomado posesión de la Tierra. Una fuerza que tomó el poder sobre el hombre. Esa fuerza es la técnica. Muchos de los filósofos del siglo xx han dedicado reflexiones profundas y dolorosas sobre el valor de la técnica. Los más grandes pensadores del siglo xx se han dedicado a la «cuestión

¹ «El problema de la técnica y de su relación con la cultura y la Historia no se plantea hasta el siglo XIX». Cfr. O. SPENGLER, *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*, trad. esp. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1934, p. 13.

² Cfr. L. KLAGES, *L'uomo e la terra*, (trad. it.) de M. Clerici, Mimesis, Milano, 1998, pp. 43-44.



de técnica»³. Todas estas reflexiones presentan diferentes posiciones, pero la técnica parece ser el verdadero tema del siglo xx.

El problema de la técnica no es un problema más, no solo es importante en la reflexión del siglo xx, sino que es el tema dominante, casi siempre explícito, pero también cuando no lo parece, de todo el pensamiento y la cultura del siglo⁴.

Spengler y Ortega son dos gigantes del pensamiento del siglo xx. Su pensamiento aborda muchos de los temas principales del debate europeo. Sin embargo, vamos a comparar sólo su visión de la técnica, ya que el espacio de este ensayo no nos permite más. Para un análisis más detallado de otros aspectos, se remite al trabajo de otros especialistas⁵.

III

En 1931 Spengler publica un texto concebido originalmente como una conferencia⁶. El texto es *El hombre y la técnica*⁷. La primera edición en español fue publicada en 1932 con el título de *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*⁸. La traducción ha disfrutado de la experiencia de otro filósofo que también tradujo la famosa *Decadencia de Occidente*⁹ de Spengler, quien, sin perderse en divagaciones abstrusas, inmediatamente nos da una definición clara de la técnica.

Para comprender la esencia de la técnica no debe partirse de la técnica maquinista y menos aún de la idea engañosa de que la construcción de máquinas y herramientas sea el fin de la técnica. En realidad la técnica es antiquísima. No es tampoco una particularidad histórica, sino algo enormemente universal. Trasciende del hombre y penetra en la vida de los animales, de todos los animales. Al tipo de la vida que representa el animal, a diferencia del que representa la planta, corresponde la libre movilidad en el espacio, el relativo arbitrio e independencia respecto a todo el resto

³ Para una cuidadosa reconstrucción del debate sobre la tecnología en el siglo xx, véase M. NACCI, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

⁴ Cfr. G. VATTIMO, «Presentazione» a M. Nacci, *op. cit.*, p. ix.

⁵ Sobre las implicaciones políticas de *El Hombre y la técnica*, consúltese M.M. BOSINCU, «Immaginario antiprogressista e mito politico in *Der Mensch und die Technik* di Oswald Spengler», en *Giornale Critico di Storia delle Idee*, año 2, número 3, pp. 127-140, y J. FARRENKOPF, *Oswald Spengler's Philosophy of World History and International Politics*, Ann Arbor, UMI, Dissertation Information Service, Michigan, 1991. Acerca de otros aspectos, véase la bibliografía final.

⁶ La conferencia dedicada a la relación entre cultura y técnica se pronunció en el Deutsches Museum de Múnich el 6 de mayo de 1931.

⁷ Cfr. O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1931.

⁸ Cfr. O. SPENGLER, *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*, trad. esp. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1932. En este artículo se cita la segunda edición de 1934.

⁹ Ortega escribió la introducción a este trabajo.



de la naturaleza y, por tanto, la necesidad de afirmarse frente a ésta, de dar a la existencia propia un especie de sentido, de contenido, y superioridad. Solo partiendo del alma puede descubrirse la significación de la técnica. [...] La técnica es la táctica de la vida entera. Es la forma íntima del manejarse en la lucha, que es idéntica a la vida misma¹⁰.

Para Spengler la técnica es inherente a la vida humana. Es la táctica de supervivencia. Es imposible separar vida y lucha, la lucha del movimiento, el movimiento de la caza, la caza de la matanza. Spengler tiene una visión de la vida como cazadora. Sin embargo, esto no representa a toda la raza humana. Por lo menos no a todas y no siempre. Los primeros humanos fueron recolectores nómadas. La caza se desarrolla más tarde, pero no es universal como medio para sobrevivir, no obstante, como cree Spengler. La necesidad de afirmarse en el rostro de la vida no conduce a todas las personas a desarrollar una táctica agresiva. Sin embargo, la relación entre la táctica y la técnica es correcta. La táctica (ha de tenerse en cuenta que todo el lenguaje del texto está fuertemente militarizado) es crucial para lograr el objetivo. El objetivo, sin embargo, se fija en el alma en primer lugar. Es la necesidad de afirmación y de singularidad la que conduce a las tácticas de supervivencia. Un alma que se da por vencida no desarrolla la misma táctica, no desarrolla la misma técnica. Para Spengler es el alma humana la que quiere ser superior a todas las demás especies vivientes. La técnica está al servicio de este deseo. Se trata de una antropología en la que el hombre tiene el derecho de tomar lo que quiera. Sin limitaciones que no sean internas. Según su precursor, L. Klages, esta visión del mundo es el resultado de la herencia del cristianismo.

Si «progreso», «civilización» y «capitalismo» no son más que diferentes aspectos de la misma conducta, entonces debemos recordar que sus representantes son los pueblos exclusivamente cristianos. Sólo en ellos, que acumularon una invención tras otra, floreció la exactitud —me refiero a la ciencia de las matemáticas— que descaradamente afirmó el impulso expansionista que quiere esclavizar a las razas no cristianas y a toda la naturaleza. [...] Con el «humanismo» o la «dignidad humana» se crearon los disfraces de lo que el cristianismo significa en realidad: la devaluación de toda la vida, más allá de las que sean útiles para el hombre¹¹.

Compartimos este análisis, que, sin embargo, es atribuible a una visión distorsionada de un cierto tipo de cristianismo, aquel relacionado con el poder y la jerarquía, de tipo paternalista y autoritario, que no representa a toda la cristiandad. No coincide con el mensaje original de Jesús, un mensaje ecológico y respetuoso. El abandono a la voluntad de Dios, la providencia divina, no permite una preocupación excesiva por el mundo. La destrucción del medio ambiente y el mensaje del Evangelio

¹⁰ Cfr. O. SPENGLER, *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*, trad. esp. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1934, pp. 20-21.

¹¹ Cfr. L. KLAGES, *op. cit.*, pp. 52-53.



no concuerdan. Para Spengler, la *guerra contra la naturaleza* es un progreso humano. La historia humana es trágica, según la describe Spengler. La vida humana es un breve paréntesis en la historia del planeta. Una aventura destinada a extinguirse. Todo está destinado a perecer. La evolución implica culminación: toda evolución tiene un comienzo, toda culminación es un final¹².

El hombre vive su declive. En este tiempo destinado a ello, el hombre vive y quiere superar la angustia de la caída. La técnica es una herramienta del alma humana, que sólo desea vivir. Para Spengler, «el hombre es un animal de rapiña¹³ que necesita reafirmarse luchando, venciendo y aniquilando»¹⁴. Es la evolución filogenética misma, con los ojos al frente, capaces de dominar el horizonte, una posición que ya ha establecido un objetivo: cazar, dominar y matar. Para Spengler esto es un «hecho» simple¹⁵. El hombre pertenece a esta especie y la lucha por la vida no es algo miserable, sino que es lo que hace del hombre un ser noble.

IV

Spengler distingue entre dos tipos de técnicas: la animal y la humana.

La técnica de los animales es *técnica de la especie*. No es ni inventiva, ni aprehensible, ni susceptible de desarrollo. [...] La técnica de la especie es *invariable*. Esto es lo que significa la palabra 'instinto'. El 'pensamiento' animal está adherido al ahora y aquí inmediatos; no conoce ni el pasado ni el futuro. [...] La técnica de la especie no es solamente invariable, sino también impersonal. La técnica humana, y solo ella, es, empero, independiente de la vida de la especie humana. Es el único caso, en toda la historia de la vida, en que el ser individual *escapa a la coacción de la especie*. La técnica en la vida del hombre es consciente, voluntaria, variable, personal, *inventiva*. Se aprende y se mejora. El hombre es el *creador* de su táctica vital¹⁶.

Spengler da un valor de gran libertad a la tecnología humana, como realización de sí mismo para el hombre y medio personal para la autoidentificación. Sin embargo, no tiene en cuenta el hecho de que los progresos técnicos en su forma más avanzada no son totalmente controlables por el hombre, sino que es probable que sean más una fuente de esclavitud que una oportunidad de libertad, como señala H. Jonas¹⁷. Volveremos de nuevo sobre esta consideración. En esta interpretación

¹² Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, p. 24.

¹³ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 39.

¹⁶ Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, pp. 41-44.

¹⁷ «La experiencia nos ha enseñado que los desarrollos emprendidos una y otra vez por el hacer tecnológico, con objetivos a corto plazo, tienen la tendencia a volverse autónomos, es decir, a adquirir una dinámica coactiva propia, un ímpetu automático en virtud de cuya fuerza no solo se hacen irreversibles, como ya se ha dicho, sino que adquieren una función propulsiva hasta el punto de



de Spengler, el animal queda fijado en su naturaleza. Pero el hombre es libre en su propia vida. De esta manera, se genera una enorme distancia entre el animal y el hombre. Una distancia que justifica la dominación y la devastación. Sólo el hombre es dueño de su propio destino, los animales y las plantas son un telón de fondo y el hombre, que es el único protagonista.

V

Para Spengler el arma más eficaz del hombre es la mano. Es la herramienta perfecta. No obstante, ésta no se desarrolla lentamente y mediante el esfuerzo humano, sino que nace con el hombre mismo¹⁸. La mano se ha hecho sobre la figura de la herramienta, y es absurdo pretender separarlas en el tiempo¹⁹. Mediante el uso de armas, el hombre ha creado su propio destino de superioridad en la lucha contra sus semejantes, contra la naturaleza toda²⁰. Las acciones son comunes al hombre y a los animales. Los actos son sólo humanos. El hombre tiene un alma diferente a todos los seres vivientes: el alma de los rebeldes.

Bajo la impresión poderosa del acto singular, libre y consciente, que se destaca sobre la actividad de la especie, actividad uniforme, instintiva, colectiva, se ha configurado el alma humana propiamente tal; alma solitaria, incluso en comparación con las demás almas de los animales rapaces; alma cargada con la visión melancólica del que conoce su propio destino; alma sumergida en el incoercible sentimiento de poderío, reconcentrado en el puño habituado al acto; alma enemiga de todo; alma que mata, que odia, que está resuelta a vencer o a morir. Esta alma es más profunda, más doliente que la de cualquier otro animal. Hállase en irreconciliable oposición al mundo entero, del que la separa su propio carácter creador. Es el alma de un *rebeldé*²¹.

Para nosotros, más que retratar el alma de un hombre, Spengler describe el alma de un «maldito», un hombre en guerra con su madre, la Tierra. Para Spengler el sentimiento de poderío es *incoercible*, una fuerza que inevitablemente conduce al hombre hacia la apropiación. Un hombre en guerra con todo el mundo, pero sobre

que trascienden la voluntad y los planes de sus actores. Aquello que en el pasado se ha dado inicio nos arrebató la ley del actuar y los hechos consumados desembocan en la normatividad de la coacción de la repetición. [...] en esto más que en cualquier otra cosa es cierto que, si bien somos libres de dar el primer paso, en el segundo y en todos los siguientes somos ya esclavos». Cfr. H. JONAS, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. de P. Portinaro, Einaudi, Turín, 1990, p. 41.

¹⁸ «Es también completamente imposible que la mano, la marcha erguida, la posición de la cabeza, etc., se hayan desarrollado sucesivamente una tras otra. Todo ello se produjo al mismo tiempo y súbitamente.» Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, p. 49.

¹⁹ Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, p. 49.

²⁰ *Ibidem*, p. 51.

²¹ *Ibidem*, p. 55.



todo, en guerra consigo mismo. Es una visión determinista del hombre, que no permite huidas.

El hombre creador se ha desprendido de los vínculos de la naturaleza; y cada nueva creación aléjase más y es cada vez más hostil a la naturaleza. Esta es su «historia universal», la historia de una disensión fatal que, incoercible, progresa entre el mundo humano y el Universo; es la historia de un rebelde que, desprendido del claustro materno, alza la mano contra su propia madre. [...] La lucha contra la naturaleza es una lucha sin esperanza; y, sin embargo, el hombre la lleva hasta el final²².

VI

Después de usar durante muchos milenios la mano como un arma, en el quinto milenio antes de Cristo se produce una segunda mutación. Este cambio está determinado por la *acción colectiva sistemática*. La comunidad requiere el desarrollo del lenguaje. Originalmente, el propósito del lenguaje es comunicar con eficacia para lograr resultados prácticos.

La finalidad primitiva del lenguaje es la ejecución de un acto, según propósito, tiempo, lugar y medios. La concepción clara e inequívoca del acto es lo primero; y la dificultad de hacerse comprender, de imponer a los demás la propia voluntad, produce la técnica de la gramática, la técnica de la formación de oraciones y cláusulas, la técnica del correcto mandato, de la interrogación, de la respuesta, de la formación de palabras generales, sobre la base de los fines y propósitos *prácticos*, no de los *teóricos*. [...] Todo lenguaje es de naturaleza práctica; su base es el *pensar de la mano*²³.

Para Spengler, así como para Ortega, en primer lugar están los *actos materiales*. Reflexión y pensamiento vendrán después. Cuando las *circunstancias* son más complicadas y requieren más actividad de análisis y diseño. Actuar colectivamente significa renunciar a la libertad. Un vínculo fatal une a los hombres. Esta limitación genera una «división social del trabajo» y unas diferencias sustanciales.

Pero en la época de la empresa dirigida por el lenguaje no solamente hay dos clases de técnica, que de siglo en siglo se distingue más rigurosamente, sino también *dos clases de hombres*, que se diferencian por sus aptitudes para una de ellas. En toda empresa existe una técnica de la dirección y otra de la ejecución; pero no menos evidentemente hay por naturaleza hombres *nacidos para el mando* y otros hombres *nacidos para la obediencia, sujetos y objetos de la práctica política o económica*. Esta es la forma fundamental de la vida humana que desde aquella transformación ha ido

²² Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, pp. 57-58.

²³ *Ibidem*, pp. 68-69.



haciéndose cada vez más variada de aspecto. Y esa forma fundamental sólo con la vida misma podría eliminarse²⁴.

Este paso es crucial. Los hombres no son todos iguales. No hay causas materiales, oportunidades o suerte que determinen la vida de los hombres. El hombre nace o propietario o miserable. Todo depende de su estructura esencial. El espacio para la construcción del destino y para el cambio social se reduce al mínimo. En realidad estamos frente a un determinismo frío. Un ser clavado. La *igualdad natural de todos* no es más que una mentira²⁵.

VII

Spengler señala que reunir a los hombres es algo muy restrictivo de la libertad. El conflicto es radical entre el *organismo* y la *organización*²⁶.

La empresa dirigida por el lenguaje está, pues, condicionada por un tremendo menoscabo en la libertad, en la vieja libertad del animal rapaz. No lo está tanto *para los dirigentes como para los dirigidos*. Ambos se tornan en espíritu, en alma, en cuerpo y en vida, miembros de una unidad mayor. A esto *llamamos organización*. Es la concentración de la vida activa en formas fijas; es el hallarse en forma para empresas de cualquier índole. La acción entre varios produce el tránsito decisivo *de la existencia orgánica a la existencia organizada*, de la vida en *grupos artificiales*, de la horda al pueblo, a la tribu, a la clase y al Estado²⁷.

La limitación de la libertad no sólo depende de la comunidad humana. Es la técnica la que hace del hombre un esclavo.

No es verdad que la técnica humana ahorre trabajo. A la esencia misma de la técnica humana, variable y personal, pertenece, en oposición a la técnica específica de los animales, el que cada invención contenga la posibilidad y necesidad de nuevas invenciones, de que cada deseo incumplido despierte mil otros deseos y cada triunfo logrado sobre la naturaleza estimule a nuevos y mayores éxitos. El alma de este animal rapaz es insaciable, su voluntad no puede nunca satisfacerse; tal es la maldición que pesa sobre este tipo de vida, pero también la grandeza de su destino²⁸.

Definir la condición humana como *una maldición* significa esbozar una antropología totalmente negativa. Un hombre siempre sediento, con la garganta quemada,

²⁴ *Ibidem*, pp. 76-77.

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

²⁶ «A menudo tenemos la impresión de que el organismo opone resistencia a la organización». Cfr. E. JUNGER, *Lo Stato Mondiale*, trad. it. de A. Iadiccio, Guanda, Parma, 1998, p. 66.

²⁷ Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, pp. 79-80.

²⁸ *Ibidem*, p. 85.



vagando en el desierto, pasando de un oasis de ilusiones a otro, cuya esencia es que nunca tendrá descanso. Para nosotros, Spengler describe bien el estado de ánimo del hombre del siglo xx y se generaliza a toda la historia de la humanidad una condición de una minoría. La mayoría de la humanidad ha estado ligada a la tierra, a los ritmos de la naturaleza, que es más de campesinos que de cazadores. La visión de Spengler adopta el punto de vista de los depredadores, y lo extrapola a toda la humanidad. Para nosotros es una visión distorsionada, agresiva y racista, y que introduce una distinción entre depredadores y presas que justifica cualquier tipo de abuso²⁹.

VIII

Sin embargo, la perspectiva de la evolución reciente de la técnica, para Spengler, causa cambios profundos en las relaciones humanas, en los que están involucrados de la misma forma los *ganadores* y los *perdedores*.

Desde la invención de la máquina, la más astuta de todas las armas contra la naturaleza que en general son posibles, los empresarios e inventores han aplicado a su construcción esencialmente el número de brazos que necesitan. El trabajo de la máquina es realizado por la fuerza inorgánica, la tensión del vapor o del gas, de la electricidad y del calor, que se obtienen del carbón, del petróleo y del agua. Pero esto ha tenido por efecto el aumentar peligrosamente la tensión anímica entre directores y dirigidos³⁰.

El aumento de la tensión no es ciertamente el mayor peligro, más bien describe una condición dramática para toda la humanidad.

Dilátase en el mundo actual una soledad desértica del alma, una desconsoladora nivelación, sin altos ni bajos, que despierta encono contra la vida de los *dotados*, de los que han nacido *creadores*. No se quiere ya ver, no se quiere ya comprender que el trabajo director es el trabajo más duro y que de él, de su logro, depende la propia vida. Se siente sólo que ese trabajo hace feliz, que llena y enriquece el alma, y por eso mismo se le odia³¹.

Spengler llega a la conclusión de sus reflexiones después de analizar la dinámica de la sociedad del siglo xx, que por su propia organización está obligada a generar conflictos, desempleo, guerras fratricidas, con una profecía sobre el destino de la técnica:

²⁹ «Pero es imposible *cambiarlo*. El destino del hombre está en curso y tiene que cumplirse.»
Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, p. 85.

³⁰ *Ibíd.*, p. 106.

³¹ Cfr. O. SPENGLER, *op. cit.*, p. 107.



Esta técnica maquinista acaba con el hombre fáustico y llegará un día en que se derrumbe y se olvidarán los ferrocarriles y los barcos de vapor, como antaño las vías romanas y la muralla de China, y nuestras ciudades gigantescas con sus rascacielos, lo mismo que los palacios de la vieja Memphis y de Babilonia. La historia de esa técnica se aproxima rápidamente a su término inevitable. Está carcomida por dentro, como todas las grandes formas de cualquier cultura³².

Con esta certeza, llegan a su conclusión las meditaciones de Spengler. Reflexiones que describen un mundo violento, sin salida, un mundo dominado por el más fuerte, un mundo que, a pesar de todo, está obligado a llegar a su fin.

IX

La meditación sobre la técnica de Ortega y Gasset es igual de compleja y profunda. Es todo un esfuerzo por esbozar una antropología. Los primeros indicios se encuentran en *La rebelión de las masas* (1930):

La rebelión de las masas empieza haciendo notar el crecimiento espectacular que la población europea ha registrado a lo largo de la época moderna. [...] El rasgo fundamental de la explosión humana no es biológico sino ético: el nuevo *populus* se ha convertido en el árbitro de lo bueno. Todas las estructuras sociales premodernas se basaban en una experiencia común de las limitaciones de la condición humana, y en la diferencia entre los pocos y los muchos. [...] La pérdida de la diferenciación social y la correspondiente elevación de la igualdad a primer principio de una «hiperdemocracia» plantea un problema: la disminución de la influencia de aquellos que en la sociedad tienen la capacidad creativa de imaginar o desear grandes cosas y la disciplina de luchar por ellas. [...] En el fondo de *La rebelión de las masas* están los fundamentos ontológicos de la técnica y esa transformación histórica que ha engendrado un nuevo mundo de máximas posibilidades asociadas a una imaginación mínima. *Meditación de la técnica*, que tuvo su origen en una serie de conferencias de 1933, completa *La rebelión de las masas* con una antropología de la técnica³³.

Ortega traza las líneas de su antropología a partir del análisis de la condición actual del hombre, que «es más irreal, más inconsciente que la del hombre medieval y tiene menos noción que aquél de las condiciones bajo las cuales vive»³⁴, y la técnica, cuya misión es resolverle al hombre problemas y que se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema. Ortega define los actos técnicos como

³² *Ibíd.*, p. 124.

³³ Cfr. C. MITCHAM, «La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos», en *Ortega y la sociedad tecnológica*, *Revista de Occidente*, Mayo 2000, núm. 228, Madrid, 2000, p. 35.

³⁴ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica y otros ensayos*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1977, p. 19.



aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquello que lleva a reformar esa circunstancia, eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar y el esfuerzo que exige satisfacerlas³⁵.

El hombre quiere vivir. Resistir al tiempo y la desgracia es la tarea del organismo. El hombre no quiere simplemente sobrevivir. Quiere vivir bien. Ser feliz. Satisfacer sus necesidades. Establecer un plan³⁶ de vida y ponerlo en práctica. Sólo cuando toma conciencia de sus deseos, el hombre vive verdaderamente. El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de la necesidad³⁷. Pero este requisito conduce a una situación paradójica.

Por tanto, para el hombre solo es necesario lo objetivamente superfluo. Esto se juzgará paradójico, pero es la pura verdad. Las necesidades biológicamente objetivas no son, por sí, necesidades para él³⁸.

Para el hombre, vivir es, ante todo, producir. La reflexión y el pensamiento vienen después. A diferencia de los animales, el hombre no puede dedicarse sólo a satisfacer sus necesidades materiales. El hombre quiere ahorrar tiempo, dominar el tiempo, utilizarlo para lograr sus deseos. En este sentido, la vida aparece como un problema casi ingenieril: aprovechar las facilidades que el mundo ofrece para vencer las dificultades que se oponen a la realización de nuestro programa³⁹.

X

Para Ortega no es posible separar la idea de un proyecto personal del desarrollo de la técnica. El hombre es técnico. La técnica es la realización de los proyectos humanos. Sin embargo, no todos los proyectos humanos son los mismos.

El pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es ser *bodhisatva* no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser *gentleman*. Ser *bodhisatva* es, por lo pronto, creer que existir en este mundo de meras apariencias es precisamente no existir de verdad. La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El *bodhisatva*, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡malo para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre

³⁵ Ibídem, p. 35.

³⁶ Cfr. A. DIÉGUEZ LUCENA, «Thinking about Technology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style?», en *Argumentos de Razón Técnica*, núm. 12, 2009, p. 102.

³⁷ Ibídem, p. 38.

³⁸ Ibídem, p. 39.

³⁹ Ibídem, pp. 69-70.



llegar al éxtasis, es decir a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse. En cambio, suscitará todas esas técnicas tan ajenas a nosotros europeos como las de los fakires y *yoguis*, técnicas del éxtasis, técnica que no produce reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y la psique del hombre. Por ejemplo, la técnica de la insensibilidad y la catalepsia, de la concentración, etc.⁴⁰.

Este paso es esencial. Porque está determinada una conexión entre el proyecto humano y el desarrollo de toda la técnica. Esta ecuación es perfecta. El hombre piensa en un mundo en el que vivir y se da cuenta de que puede hacerlo a través de la técnica. Por esta razón, es esencial entender qué tipo de hombre queremos ser. El *bodhisattva*, el *gentleman* y el *hidalgo* no son el mismo tipo de hombre.

XI

El *gentleman*, en oposición al *bodhisattva*, quiere vivir con intensidad en este mundo, hacer crecer todo lo posible su individualidad, centrada en sí misma y fomentar un sentido de independencia constantemente delante de todas las situaciones. Quieren asegurar su dominio de las circunstancias, sobre los problemas y sobre los hombres. Para satisfacer sus deseos, el *gentleman* desarrolla cualquier tipo de técnica que le permite ampliar su poder y mejorar su nivel de vida. Los productos técnicos que produce reflejan con precisión sus ideales, son sólidos, bien hechos, de bonitos acabados con materiales de alta calidad y de óptima mano de obra. El *gentleman* se centra en la existencia en su propio ego. Para llevar a cabo sus proyectos, ha creado una técnica poderosa y eficaz que no es, en esencia, más que una extensión de sí mismo, la materialización de sus deseos. A estas dos figuras se opone la tercera: el *hidalgo*. Un hombre que piensa que es capaz de vivir con la gran miseria moral y material que constantemente amenazan a nuestro planeta. El hidalgo no trabaja, reduce las necesidades materiales y, por lo tanto, no crea el desarrollo tecnológico. Vive en la pobreza con extrema facilidad, pero está dispuesto a dar la vida para ser digno de los ideales más nobles. Para Ortega, el verdadero hidalgo es Cervantes que, encontrándose a la vez (condición) sin salida, y siempre en el borde de las condiciones materiales de pobreza, se las arregló para crear una obra que puede convertirse en un punto de referencia para toda la humanidad, por la profundidad y la gravedad de la reflexión filosófica, y que al mismo tiempo mantiene vivas todas las peculiaridades del hombre mediterráneo.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 77-78.



XII

Ortega identifica las distintas etapas en el desarrollo técnico de la humanidad. Ahora bien, no quiero repetir esta clasificación, porque ya lo han hecho muy claramente en otra ocasión⁴¹. Sin embargo, diríamos que cada paso corresponde a una etapa en la evolución del deseo humano. Toda la historia de la técnica no es más que la historia encarnada en objetos del deseo humano. Pero al mismo tiempo la realización de los deseos, paradójicamente⁴², puede llevar a un sentimiento de vacío y a la alienación. La técnica para Ortega es una forma vacía.

De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—, es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos⁴³.

El análisis antropológico de Ortega describe a un hombre que no ha llegado a un lugar definido en el mundo. El hombre, siempre con hambre, persigue sus deseos y crea constantemente nuevas necesidades. La técnica es un medio para lograr sus propios fines. Es una condición trágica. Sin salida. El hombre puede decidir qué tipo de proyecto ha de emprender, pero no puede encontrar una posición de equilibrio. Tal vez sólo Oriente puede ofrecer una visión alternativa. Tal vez. Para Ortega sigue siendo un sueño⁴⁴.

XIII

Después de una breve exposición de estas dos meditaciones, es preciso ahora buscar los puntos de similitud y las diferencias. Ortega y Spengler han incluido la reflexión sobre la técnica en un análisis más amplio de la historia. En su búsqueda, hombre-masa, actividad política, desarrollo técnico, arte y civilización

⁴¹ Cfr. P. PIRO, *La «Meditación de la Técnica» di Ortega y Gasset e «L'impossibile ritorno» di E. Zolla*, en *Endoxa: Series Filosóficas*, núm. 28, 2012, pp. 179-202.

⁴² «Lo paradójico es que el crecimiento de las potencialidades por el éxito obtenido en el desarrollo de la invención externa o secundaria —esto es, la técnica— tiende a sofocar las potencialidades de la invención interna, los deseos pretécnicos. Todos —minoría o mayoría— podríamos compararnos con los nuevos ricos. Tenemos en la mano la posibilidad de conseguir nuestros deseos, pero nos encontramos con que no sabemos tener deseos. Como consecuencia, seguimos las normas dictadas por la inercia cultural o por relaciones accidentales; imitamos tradiciones gastadas; imitamos a las celebridades o nos convertimos en turistas consumidores de los espectáculos de otros programas extranaturales —algo real, y a veces meramente virtual. La moda y el espectáculo suplantán a la auténtica creatividad interna. Cuando todo es técnicamente posible, nada parece valer realmente la pena». Cfr. C. MITCHAM, «La transformación tecnológica de la cultura», en *Revista de Occidente*, Mayo 2000, núm. 228, Madrid, p. 37.

⁴³ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁴ «Desde hace años sueño con un posible curso en que se muestren frente a frente las técnicas de Occidente y las técnicas del Asia». Cfr. *op. cit.*, p. 118. Sobre este tema, véase C. Mitcham, *op. cit.*, p. 49.



están unidos en una unión inseparable. No es posible separar al hombre de sus circunstancias. En este sentido, la reflexión sobre la técnica no es sólo una parte de un sistema mayor, un sistema en el que vive el hombre, y donde no es posible separar la voluntad de vivir de la complejidad de las relaciones sociales. Lo individual y la historia están tan unidos que no es posible aislar a los unos de los otros. Los principales puntos de semejanza son los siguientes: primero, para reflexionar sobre la técnica se debe describir la naturaleza antropológica del hombre. Ambos empiezan por describir a un hombre sin un lugar en el mundo. Cazador inestable, hambriento de poder y pleno de voluntad para lograr sus deseos. Un hombre en una lucha constante con su entorno natural. Un hombre que no puede existir sin someter todo lo que encuentra. Ortega y Spengler están lejos del cristianismo. Sin embargo, su visión del hombre, nos parece, es un reflejo de la mentalidad que se centra en el hombre⁴⁵ y que proviene principalmente de la traducción cultural judeo-cristiana. Segundo, el medio ambiente en el que el hombre vive es hostil⁴⁶. Continuamente opuesto a la voluntad de vivir del hombre. Un entorno natural en el que el hombre es un cuerpo extraño. Un entorno natural donde la opción es la sumisión o la muerte. Tercero, la técnica es un reflejo de la voluntad de poder. La técnica se utiliza para llevar a cabo los deseos del hombre. La principal diferencia es que Spengler es más determinista y pesimista que Ortega. Para Spengler, toda la historia está obligada a decaer, y la técnica es sólo una fase de esta decadencia. En Ortega, la técnica es un peligro, pero es también una posibilidad. La técnica es una forma vacía, que puede llenarse con la desesperación y la estupidez, o puede ser una herramienta útil para lograr los propósitos del hombre. En este sentido, Spengler es más determinista que Ortega.

XIV

Estos dos gigantes del pensamiento se confrontaron con la técnica. Desde luego, no por diversión o por aburrimiento. La técnica no ha sido para ellos un tema como los demás. La técnica es realmente la cuestión fundamental de nuestro tiempo y así lo percibieron. Sin embargo, entre la posición de Spengler y que de

⁴⁵ «En el cristianismo deben hallarse las causas próximas del «progreso» histórico-mundial. No hay duda que el cristianismo siempre ha predicado amor; pero, si se observa con más atención este «amor», hallaremos que esta bella palabra adorna el incondicional «tú debes» del respeto, que se dirige solamente al hombre, al hombre en oposición idolátrica a toda la naturaleza». Cfr. L. KLAGES, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁶ «Ortega repeats in his later work that the world is first and foremost resistance, the word is «strange and ultimately hostile». Without the help of h the word would show us its real face of hostility and precariousness, hence the importance that Ortega gives it. But the word is not only resistance – and this is the point of optimism that he maintains until the end –; «the World as resistance reveals the word as «assistance» [...] So is the Word, exposure to the elements and home at the same time». Cfr. A. DIÉGUEZ LUCENA, *Thinking about Technology. But...in Ortega's or in Heidegger's Style?*, in *Argumentos de Razón Técnica*, núm. 12, 2009, p. 107.



Ortega, creemos que la posición de Ortega es la que mejor entiende la relación entre el hombre y la tecnología. En el pensamiento de Spengler el hombre parece casi obligado a ejercer la violencia. La mano es ya un arma y en su alma anida el deseo de cazar. La rebelión del hombre contra la naturaleza sólo puede conducir a la destrucción. La suya es una visión fatalista y que no proporciona el proyecto ni la idea de un mundo diferente. El hombre parece obligado a autodestruirse, y no hay lugar para una idea alternativa del hombre y de la sociedad. Todas las sociedades humanas están destinadas inevitablemente a la decadencia y la muerte. Por el contrario, en el pensamiento de Ortega, la relación entre la tecnología y el proyecto de desarrollo personal es mucho más elaborada y profunda. Ortega está más abierto a la posibilidad de un desarrollo diferente y más ligado a un ideal de hombre nuevo. Porque el desarrollo tecnológico es el hijo de los ideales, y los ideales se han desarrollado históricamente sobre la base de una concepción del mundo y de la sociedad. Pero, lo ideal es fuertemente dependiente de la voluntad y de los deseos. La voluntad y los deseos pueden ser modificados y dirigidos a objetivos diferentes. Ortega no es fatalista. Está abierto a la posibilidad de cambio, a la posibilidad de un futuro no destructivo. Sin embargo, para él el futuro depende de la idea que el hombre se hace, de aquella que hace pasar por un ideal a alcanzar y aún que debe alcanzarse a cualquier precio. En este sentido, el pensamiento de Ortega sobre la tecnología, en nuestra opinión, puede ser más útil en el mundo moderno. Con Ortega podemos entender mejor que para construir un mejor futuro, primero debemos pensar de manera diferente. Debemos tener diferentes ideales y proyecciones mentales. Podemos construir, a través de la educación y la filosofía, un ideal de hombre más respetuoso con el medio ambiente y más abierto a la cooperación y la solidaridad. El pensamiento de Ortega está, sin duda, más abierto a la elección individual y a la libertad que el de Spengler. Sin embargo, Ortega y Gasset, que describe perfectamente la distinción entre los distintos tipos de yo ideal (es estimulante y fructífera su distinción entre el ideal de vida del *bodhisatva*, el *gentlemen* y el *hidalgo*) y el desarrollo técnico, y que describe correctamente la técnica en función del cambio de programa humano, no explica por qué históricamente la idea dominante fue la del gentleman inglés. ¿Cuáles son las razones para que la gente prefiere un ideal agresivo y tecnológico en comparación con un estilo de vida más natural y contemplativo? Creemos que, en buena medida, dependía de la relación íntima con las figuras parentales y la falta de un respeto profundo por la educación en relación al medio ambiente. Sin embargo, para desarrollar este tema, sería necesario el espacio de muchas páginas. En este momento sólo podemos concluir nuestras reflexiones señalando que el hombre, en el curso de su evolución, ha desarrollado una tecnología que responde a sus ideales y sus proyectos de vida, que están parcialmente relacionados con los procesos internos por un lado y con la íntima relación parental. En segundo lugar, los ideales están relacionados con la cultura y los modelos de vida. Cuando estos modelos e ideas de auto realización están marcados por la falta de relación profunda con las necesidades íntimas de su cuerpo natural y manipulados a voluntad por los persuasores, cuya principal intención es obtener ganancias a cualquier precio, se desarrolla una tecnología agresiva, basada en la



destrucción y humillación del medio ambiente. La realización de estos ideales maléficos hace al hombre ansioso, solitario, inepto, incompetente, alienado y dependiente de las herramientas técnicas.

Recibido: enero de 2012
Aceptado: mayo de 2012.





Tumba de los Leopardos. Pintura mural, siglo v a.C.

LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA EN LA ONTOLOGÍA SOCIAL DE JOHN R. SEARLE

Irene Boragno Gil
ireneboragno@gmail.com
Universidad de Málaga

RESUMEN

Este artículo analiza la concepción de la intencionalidad colectiva de John Searle. Primero, enmarca dicho concepto en el conjunto de la ontología social del autor, y expone algunos puntos clave de su teoría de la intencionalidad. Segundo, presenta el modo en que Searle concibe la intencionalidad colectiva y el modo en que compatibiliza dicha idea con el individualismo metodológico y con el internalismo mental. Por último, explica las principales insuficiencias de la propuesta de Searle y la incoherencia existente entre los propósitos generales del autor y su tratamiento de la intencionalidad colectiva.

PALABRAS CLAVE: intencionalidad colectiva, ontología social, individualismo, internalismo.

ABSTRACT

«Collective Intentionality in John Searle's Social Ontology». This article analyzes the John Searle's concept of collective intentionality. First, it frames that concept in Searle's social ontology, and it exposes some key points of his theory of intentionality. Second, it shows how Searle conceives collective intentionality and how he makes it compatible with methodological individualism and mental internalism. Finally, it explains the main shortcomings of Searle's proposal and a certain inconsistency between his general purposes and his treatment of collective intentionality.

KEY WORDS: collective intentionality, social ontology, individualism, internalism.

INTRODUCCIÓN

En este artículo se expone y discute la concepción de la intencionalidad colectiva de John R. Searle. Su propuesta se caracteriza, como se explicará, por su compromiso tanto con el individualismo metodológico¹ como con el internalismo mental². El interés de detenerse en este punto de la obra de Searle reside, en primer lugar, en que la intencionalidad colectiva es una pieza clave de su ontología social. Sin embargo, como se verá, el propio autor no le concede a dicho fenómeno la atención que merece en función de ese papel central que él mismo le otorga. En segundo lugar,



la explicación de la intencionalidad colectiva es un elemento de la obra de Searle al que no se le ha prestado demasiada atención, eclipsado por su teoría de los actos de habla en filosofía del lenguaje³, o por el experimento mental de la habitación china en filosofía de la mente⁴. Y, por último, el modo en que Searle concibe la intencionalidad colectiva destaca respecto al de otros autores en la medida en que, pese a evitar recurrir a la idea de un sujeto plural o a una especie de conciencia colectiva, tampoco acepta la reducción de la intencionalidad colectiva a intencionalidad individual.

Empezaré presentando la ontología social de Searle, situando en dicho marco la intencionalidad colectiva, y explicando algunos puntos clave de la teoría de la intencionalidad del autor que considero imprescindibles para poder entender y analizar su concepción de las intenciones colectivas. A continuación, expondré la explicación de Searle de las intenciones colectivas basándome principalmente en su artículo «Collective Intentions and Actions»⁵, donde aparece su exposición más detallada de este asunto. Por último, se recogen las críticas e insuficiencias más importantes de la propuesta de Searle, defendiendo lo que considero una incoherencia entre los propósitos generales del autor en su ontología social y su tratamiento de la intencionalidad colectiva.

LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA EN LA OBRA DE SEARLE

La explicación de la intencionalidad colectiva ofrecida por Searle debe enmarcarse dentro del objetivo general de su filosofía social, que es explicar la realidad social sin dejar de ser coherente con nuestra ontología científica general, constituida por hechos básicos (los aportados por las ciencias naturales)⁶. Para ello pretende mostrar que cualquier hecho social es dependiente y derivado, de distintas maneras, de hechos básicos.

Searle parte de la idea de que la realidad social existe como realidad objetiva únicamente porque pensamos que existe, en el sentido de que existe en virtud de acuerdos humanos. En otras palabras, los seres humanos, según Searle, construimos

¹ Es la idea de que todos los fenómenos sociales deben ser explicados mostrando cómo son resultados de acciones y estados intencionales individuales. Cf. J. HEATH, «Methodological Individualism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. ZALTA (ed.), 2011, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/methodological-individualism/>>.

² De acuerdo con el internalismo de Searle, no hay nada fuera de nuestra mente que sea esencial para determinar el contenido de nuestros estados intencionales, es decir, de nuestros deseos, creencias, intenciones, etc. Cf. John R. SEARLE, *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996.

³ John SEARLE, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980.

⁴ John SEARLE, «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3), 1980b, pp. 417- 457.

⁵ John SEARLE, «Collectives Intentions and Actions», P. COHEN, J. MORGAN and M.E. POLACK (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1990, pp. 401-415.

⁶ John SEARLE, *Making the Social World: the Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 42.



una realidad social objetiva. La intencionalidad colectiva juega un papel central en esa construcción ya que, a juicio de Searle, un hecho social siempre implica la intencionalidad colectiva de al menos dos agentes. Si bien hay una gran variedad de fenómenos sociales —legislaciones, propiedad, dinero, matrimonio—, en ellos Searle identifica una misma estructura lógica, esto es, la imposición de funciones por medio de la intencionalidad colectiva⁷.

La concepción de la intencionalidad colectiva que Searle ofrece en distintas obras sobre ontología social, entre ellas la más destacada *La construcción de la realidad social*⁸, es en gran medida deudora de trabajos anteriores del autor, que se sitúan en el ámbito de la filosofía de la mente, como es el caso de su teoría de la intencionalidad⁹.

De acuerdo con dicha teoría, la intencionalidad es una propiedad de muchos estados mentales según la cual dichos estados se refieren a o versan acerca de algo¹⁰. El deseo es necesariamente deseo de algo, la creencia consiste en creer algo, la intención lo es siempre de hacer algo. Así, el deseo, la creencia o la intención son estados intencionales.

En los estados intencionales Searle distingue dos elementos: el tipo de estado o modo psicológico y el contenido representativo. El contenido representativo es aquello a lo que el estado intencional se dirige, mientras que el modo psicológico es la forma en que ese contenido está en la mente. Puedo creer que iré al cine, desear ir al cine, tener la intención de ir al cine, etc. Son distintos modos psicológicos para un mismo contenido representativo¹¹.

Hay, además, dos nociones clave para entender la concepción de los estados intencionales de Searle. Se trata de las condiciones de satisfacción y de la dirección de ajuste. En primer lugar, las condiciones de satisfacción vienen dadas por el contenido representativo e indican lo que tiene que ocurrir de hecho en el mundo para que el estado intencional se vea satisfecho. Si tengo la creencia de que lloverá mañana, las condiciones de satisfacción consisten en que de hecho llueva mañana.

Y, en segundo lugar, la dirección de ajuste (*direction of fit*) viene dada por el modo psicológico e indica si es lo que ocurre en el mundo lo que tiene que ajustarse al contenido representativo, o si, a la inversa, es el contenido representativo lo que

⁷ La asignación de función, de la que aquí no nos ocuparemos, es el proceso por el que otorgamos funciones a objetos o personas donde éstos no tienen esas funciones de manera intrínseca sino únicamente en virtud de la asignación colectiva. Por ejemplo, otorgamos la función de representar el valor de 50 euros a un papel con determinadas características. Cf. John SEARLE, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 31.

⁸ *La construcción de la realidad social* (ver nota anterior). Cf. John SEARLE, «¿Cómo construimos la realidad social?», *Laguna. Revista de Filosofía*, 5, 1998, pp. 107-116.

⁹ Cf. John SEARLE, *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid, 1992.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ Esta distinción entre modo psicológico y contenido representativo es paralela a la distinción, en la teoría de los actos de habla, entre fuerza ilocucionaria y contenido proposicional. Cf. John SEARLE, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980.



tiene que ajustarse a lo que ocurra en el mundo¹². En el caso del deseo y de la intención, la dirección de ajuste es mundo a mente, lo que ocurra en el mundo tiene que ajustarse al contenido representativo. En cambio, en el caso de la creencia es el contenido representativo el que tiene que ajustarse a lo que ocurra en el mundo.

Para entender más adelante la explicación de las intenciones colectivas es necesario detenerse en el hecho de que, como señala Searle, la mente no sólo representa o se dirige a cosas en el mundo, sino que también está en conexión causal con el mundo. Estados de cosas en el mundo causan estados intencionales y también estados intencionales causan cosas en el mundo¹³. Esto último es lo que ocurre en el caso de la intención: mi intención de dar un paso puede causar que yo dé un paso. A este fenómeno es a lo que Searle llama causación intencional.

Los estados intencionales, además, son los estados que son, y tienen las condiciones de satisfacción que tienen, en virtud de su relación con otros estados intencionales. Es a esto a lo que Searle denomina la Red de los estados intencionales. Pero, junto con esa interdependencia respecto a otros estados intencionales, hay que señalar también que todo estado intencional depende de ciertas capacidades mentales de fondo que no son ya intencionales. Al conjunto de esas capacidades es a lo que Searle llama el Trasfondo o *Background*.

Por último, es importante distinguir intencionalidad e intención. La intención es un tipo de estado intencional, mientras que la intencionalidad es una propiedad de algunos estados mentales como la intención, pero también de otros como la creencia o el deseo. No deben confundirse tampoco intencionalidad colectiva e intención colectiva. La intencionalidad colectiva es la capacidad que tenemos para compartir estados mentales intencionales como creencias, deseos e intenciones¹⁴. Por tanto, las intenciones colectivas son sólo un caso dentro de la intencionalidad colectiva.

LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA COMO FENÓMENO PRIMITIVO

A pesar de insistir una y otra vez en el papel central de la intencionalidad colectiva en la construcción de la realidad social, Searle no se detiene demasiado en concretar la estructura ni el funcionamiento de la misma en *La construcción de la realidad social* (1997) y la principal explicación detallada sobre intencionalidad colectiva en su obra es el artículo «Collective Intentions and Actions» (1990). En él el autor propone una explicación de la intencionalidad colectiva como un fenóme-

¹² John SEARLE, *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 23.

¹³ John SEARLE, *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real*, Alianza, Madrid, 2001, p. 97.

¹⁴ John SEARLE, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 41.



no irreducible a intenciones individuales, aunque compatible, sin embargo, con su compromiso tanto con el individualismo metodológico como con el internalismo.

En su exposición Searle parte de una intuición, una notación, y una presuposición¹⁵. Según la intuición, el comportamiento intencional colectivo es un fenómeno primitivo¹⁶ irreducible a comportamientos intencionales individuales. La notación es S (p), donde S es el modo o estado psicológico y p es el contenido representativo. Por último, de acuerdo con la presuposición, toda intencionalidad, ya sea individual o colectiva, requiere de un Trasfondo preintencional de capacidades mentales que no son representacionales.

El autor se propone tres tareas: argumentar que esa intuición es verdadera, explicar cómo la notación mencionada, que Searle propone para los estados intencionales en general, puede aplicarse al fenómeno de la intencionalidad colectiva y mostrar el rol que el Trasfondo juega en nuestro comportamiento colectivo. En última instancia, Searle pretende demostrar que es posible extender su teoría de la intencionalidad al caso de las intenciones y las acciones colectivas.

El principal argumento aportado por Searle para afirmar que la intencionalidad colectiva no es lo mismo que la mera suma de intenciones individuales es que el mismo conjunto de movimientos físicos puede en una ocasión ser un conjunto o una suma de acciones individuales independientes y en otra constituir una acción colectiva. Searle ofrece el ejemplo de un grupo de personas sentadas en la hierba en un parque que, tras empezar a llover, se levantan y corren a resguardarse de la lluvia en un mismo lugar¹⁷. Cada una de esas personas tiene la intención individual que podría ser expresada como «corro a refugiarme de la lluvia», pero cada una de esas intenciones son totalmente independientes de las intenciones y del comportamiento de los demás. Sin embargo, esos mismos movimientos corporales podrían ser parte de una coreografía o de una representación teatral. En este caso, la coincidencia entre las intenciones de los distintos individuos se debe a que cada una de las intenciones individuales deriva de una intención colectiva. Es decir, la intención individual «corro a resguardarme de la lluvia», en el caso de la acción colectiva, deriva de la intención «estamos corriendo a resguardarnos como parte de nuestra coreografía» o «estamos representando la obra teatral».

Uno de los aspectos más importantes de este ejemplo ofrecido por Searle es que la diferencia entre una acción colectiva y un conjunto de acciones individuales cuyos contenidos coinciden no puede captarse externamente sino internamente, en la forma de la intencionalidad. En el caso de la acción colectiva, cada una de

¹⁵ John SEARLE, «Collectives Intentions and Actions», P. COHEN, J. MORGAN and M.E. POLACK (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1990, p. 401.

¹⁶ La intencionalidad colectiva, según Searle, es un fenómeno biológico primitivo que no es en absoluto exclusivo del ser humano, sino que está presente en muchas otras especies animales. Cf. John SEARLE, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 41.

¹⁷ John SEARLE, «Collectives Intentions and Actions», P. COHEN, J. MORGAN and M.E. POLACK (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1990, p. 402.



las intenciones individuales derivan, de un modo que tiene que explicarse, de una intención colectiva.

Otra prueba, según Searle, de la diferencia entre una mera suma de intenciones individuales y las intenciones colectivas es el hecho de que el contenido de las intenciones individuales puede ser distinto del contenido de la intención colectiva de la que derivan¹⁸. De hecho, distintas intenciones individuales derivadas de una misma intención colectiva pueden tener contenidos diferentes entre sí. Por ejemplo, de la intención colectiva de representar una obra teatral, se derivan intenciones individuales con contenidos diferentes, atendiendo a lo cual, cada actor representará a un personaje diferente como parte de la acción colectiva que es representar la obra.

Searle distingue dos líneas principales en la explicación de la intencionalidad colectiva. Según una, las intenciones colectivas pueden analizarse como conjuntos de intenciones individuales acompañadas de conjuntos de creencias, y especialmente de creencias mutuas. Según la otra, las intenciones colectivas se explican a partir de ideas como la de una mente grupal o el inconsciente colectivo.

Respecto a la primera línea, Searle dice no haber encontrado ninguna explicación de ese tipo que esté libre de contraejemplos¹⁹. Toma como ejemplo la explicación que tanto Tuomela como Miller²⁰ ofrecen de las intenciones colectivas, resumiéndola del siguiente modo. El agente A, miembro de un grupo, tiene la intención colectiva de hacer x si:

- 1- A tiene la intención de hacer su parte de X.
- 2- A cree que se dan las condiciones para obtener el éxito, especialmente cree que los otros miembros del grupo, al menos probablemente, harán su parte de X.
- 3- A cree que hay una creencia común entre los miembros del grupo acerca de que se dan las condiciones para tener éxito que se mencionan en 2.

Según Searle, pueden cumplirse esos tres puntos y, sin embargo, no haber una intención colectiva. Propone el siguiente contraejemplo. Unos estudiantes de una escuela de negocios que han aprendido la teoría de Adam Smith de la mano invisible pueden llegar a creer que la mejor manera de ayudar a la humanidad es que cada individuo persiga sus propios intereses egoístas. Cada uno puede formar una intención por separado para ayudar a la humanidad siguiendo sus propios intereses y no cooperando con nadie, y puede que todos tengan creencias mutuas en el sentido de que cada uno tiene esa misma intención. En tal caso, a pesar de que todos tienen el mismo objetivo, y unas creencias mutuas sobre sus respectivas intenciones, no hay cooperación ni acción colectiva porque falta la voluntad de cooperar mutuamente.

¹⁸ *Ibidem*, p. 403.

¹⁹ *Ibidem*, p. 404.

²⁰ Raimo TUOMELA y Kaarlo MILLER, «We-Intentions and Social Action», *Analyse & Kritik*, 7, 1985, pp. 26-43.



Las creencias mutuas entre los miembros de un grupo no garantizan la presencia de una intención de actuar conjuntamente²¹.

Para Searle la intencionalidad colectiva implica la noción de cooperación. Sin embargo, con este ejemplo muestra que el hecho de que varios individuos tengan cada uno la intención de conseguir un mismo objetivo, y que cada uno de ellos tenga la creencia de que los demás también tienen la intención de conseguir ese mismo objetivo, no implica que exista la intención de cooperar o actuar conjuntamente. Lo que le interesa señalar al autor es la necesidad de introducir un tipo especial de estado mental: las intenciones colectivas o *we-intentions*²².

Respecto a la segunda línea de explicación de la intencionalidad colectiva, Searle rechaza también recurrir a la idea de una mente grupal o de una conciencia colectiva. Afirma que toda explicación de la intencionalidad colectiva debe cumplir dos condiciones:

-Debe ser coherente con el hecho de que la sociedad consiste únicamente en individuos. Dado que la sociedad se compone enteramente de individuos, no puede haber una mente grupal o conciencia de grupo. Toda conciencia reside en las mentes individuales, en los cerebros individuales.

-Debe ser coherente con el hecho de que la estructura de la intencionalidad de cualquier individuo tiene que ser independiente de si está haciendo las cosas bien o mal, de si está o no radicalmente equivocado acerca de lo que realmente está ocurriendo. Y esta limitación se aplica tanto a la intencionalidad colectiva como a la intencionalidad individual²³.

Estas dos condiciones obedecen al compromiso del autor tanto con el individualismo metodológico como con el internalismo. Voy a tratar de explicar mediante un ejemplo el modo en que Searle asume y trata de cumplirlas.

En primer lugar, de la aceptación y cumplimiento de esas dos condiciones que Searle propone se sigue que, cuando dos individuos realizan conjuntamente una acción, la intención colectiva o *we-intention* es poseída enteramente por cada uno de ellos. Es decir, la intención colectiva atendiendo a la cual actúan conjuntamente no es la suma o conjunción de dos intenciones, una en cada individuo, sino que la intención colectiva, con todo lo necesario para motivar la acción conjunta por parte de cada uno de los individuos está enteramente en la mente de cada uno de ellos. Cuando, por ejemplo, dos agentes A y B mantienen una conversación, uno hablando y otro escuchando, A tiene la intención expresada como «estamos manteniendo una conversación» y B igualmente tiene la intención expresada como «estamos manteniendo una conversación». Está claro que hay una diferencia entre lo que físicamente hacen A y B, uno habla y otro escucha. Pero Searle soluciona esto señalando que, siguiendo con nuestro ejemplo, A puede expresar su intención como «estoy hablando

²¹ John SEARLE, «Collectives Intentions and Actions», P. COHEN, J. MORGAN and M.E. POLACK (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1990, p. 405.

²² *Ibidem*, p. 406.

²³ *Ibidem*, pp. 406-407. Todas las citas de textos en inglés son traducciones mías.



como parte de nuestro mantener una conversación» y B puede expresar lo que hace como «estoy escuchando a A como parte de nuestro mantener una conversación». En todo caso, hay una intención colectiva que está en la mente de A y también en la mente de B, que puede expresarse como «estamos manteniendo una conversación» o como «estoy hablando como parte de nuestro conversar» y «estoy escuchando como parte de nuestro conversar», respectivamente. Así, la intención colectiva está única y enteramente en mentes individuales, por lo que Searle cumple con su objetivo de no recurrir a la idea de la conciencia colectiva o a la de una mente grupal.

Pero además, podemos imaginar una situación en la que A esté hablando a B pensando que éste le está escuchando, y que B en realidad no esté escuchando a A, porque, por ejemplo, están hablando por teléfono y se ha cortado la comunicación sin que A se haya percatado de ello. Según la explicación de Searle, y atendiendo a la segunda condición, independientemente de su error acerca de lo que está haciendo B, A tiene la intención colectiva expresada como «estamos manteniendo una conversación», o «estoy hablando como parte de nuestro conversar». Es más, Searle añadiría que A seguiría teniendo esa intención colectiva incluso si B de hecho no existiese y A fuese un cerebro en una cubeta que cree, equivocadamente, que B existe, que A está hablándole y que B le escucha.

En resumen, el modo en que Searle trata de hacer compatible su explicación de la intencionalidad colectiva con el individualismo y el inernalismo es admitiendo que las intenciones colectivas están sólo en la mente de los individuos, y que toda la intencionalidad necesaria, no sólo para la intencionalidad individual sino también para la colectiva, puede estar en la mente de un único individuo.

LA ESTRUCTURA DE LA INTENCIÓN COLECTIVA

Ya hemos visto que, de acuerdo con Searle, las intenciones colectivas están en la mente de cada uno de los individuos, y que un individuo puede tener aisladamente una intención colectiva, incluso si el colectivo al que esa intención hace referencia no existe. Ahora hay que explicar qué son exactamente esas intenciones colectivas, cuál es su estructura, de qué modo son distintas de las intenciones individuales. Searle comienza esta tarea presentando la estructura y la notación de las intenciones individuales.

Como ya se ha explicado al presentar la teoría de la intencionalidad, lo que hay en nuestra mente cuando tenemos la intención de, por ejemplo, levantar el brazo, es un modo psicológico o estado mental —la intención— y su contenido (contenido representativo) —p. e. levantar el brazo—. Searle propone la siguiente notación para la intención en la acción:

i.a. (esta i.a. causa el brazo se levanta) CAUSA: EL BRAZO SE LEVANTA²⁴

²⁴ *Ibidem*, p. 408.



Las expresiones en minúsculas representan los contenidos de la mente. I.a. es el modo psicológico, la intención en la acción, y lo escrito entre paréntesis es el contenido representativo. Lo escrito en letras mayúsculas es lo que tiene que producirse en el mundo.

La afirmación de que la intención causa que el brazo se levanta exige detenerse a recordar que los estados mentales intencionales pueden tener poder causal en relación con el mundo. Así, mi intención de levantar el brazo puede causar ese movimiento mío en el mundo.

Searle introduce el ejemplo de una acción individual algo más compleja en su notación que la de levantar el brazo, con la finalidad de introducir la relación «por medio de», esencial en su explicación de la intención colectiva. Cuando un agente dispara un arma de fuego por medio de apretar el gatillo, tiene una intención cuyo contenido es que la misma intención cause que apriete el gatillo y, a su vez, que cause el disparo de la pistola. Si la intención es satisfecha, podrá expresarse del siguiente modo:

i.a. (esta i.a. causa: apretar el gatillo, causa: disparo) CAUSA: APRETAR EL GATILLO, CAUSA: DISPARO²⁵

Lo anterior puede ser leído como sigue: «Esta intención en la acción, hace que sea el caso que apriete el gatillo, lo que hace que sea el caso que dispare».

Esta misma relación entre apretar el gatillo y disparar, la relación «por medio de», es la que sirve a Searle para explicar la estructura de las intenciones colectivas. En función de esta relación las acciones individuales funcionan como un medio para conseguir un objetivo colectivo.

Searle propone el siguiente ejemplo. A y B están preparando una salsa, A mezcla y B vierte los ingredientes. Cada uno tiene en su mente la intención colectiva expresada así: «estamos preparando la salsa». Según la notación propuesta por Searle tendría la siguiente forma:

i.a. (esta i.a. causa: preparamos la salsa)²⁶

Si esto es así, hay que preguntarse cómo esa intención colectiva causa algo como un movimiento físico individual. Dado el compromiso adquirido con el individualismo, no hay más agentes que los individuales, y, por lo tanto, la intencionalidad, aunque sea colectiva, tendrá que funcionar única y exclusivamente a través de ellos.

Pues bien, para explicar esa relación entre una intención colectiva y un movimiento físico individual es clave, a juicio de Searle, la relación «por medio de», porque toda meta colectiva se consigue, en última instancia, sólo mediante o por medio de acciones individuales²⁷. Siguiendo con el ejemplo de la preparación de la

²⁵ *Ibidem*, p. 409.

²⁶ *Ibidem*, p. 410.

²⁷ *Ibidem*, p. 410.



salsa entre dos personas, la meta o el fin colectivo se conseguirá por medio de dos acciones individuales: el mezclar de A y el verter los ingredientes de B. Es decir, «el componente individual de las acciones colectivas juegan el papel de medios para fines»²⁸. Searle plantea que se trata de la misma relación que hay entre el disparar y el apretar el gatillo en el caso de la intencionalidad individual. El verter los ingredientes es un medio para el preparar la salsa del mismo modo que el apretar el gatillo es un medio para disparar el arma.

Ahora bien, mediante esta comparación no se resuelve el problema de cómo se relacionan una meta colectiva y un movimiento físico individual. En el caso de disparar un arma hay sólo una intención, de un solo agente, que abarca todo el conjunto de la relación «por medio de» en que pueda desglosarse la descripción de la acción. En cambio, no ocurre del mismo modo en el caso de la acción colectiva de preparar juntos la salsa, porque el fin es colectivo, y los medios individuales. Es necesario averiguar cómo se relacionan esos dos elementos, el colectivo y el individual. Searle presenta tres posibilidades²⁹.

Una primera posibilidad es pensar que simplemente hay un tipo especial de intenciones que son colectivas y que no se necesita nada más. Searle señala que esta opción no explica cómo la intencionalidad colectiva puede mover un cuerpo individual, es decir, cómo esa intención colectiva hace que sea el caso que A mezcle los ingredientes.

La opción opuesta a la anterior es afirmar que todo es intencionalidad individual. El problema de esta segunda opción reside en que afirma algo que, como ya ha sido explicado, Searle rechaza. Esta opción implica admitir que no hay algo como la intencionalidad colectiva.

Una tercera opción consiste en tratar de captar tanto el componente colectivo como el individual del siguiente modo:

i.a. colectiva (esta i.a. colectiva hace que sea el caso la i.a. individual, que hace que sea el caso que: mezclar, lo cual hace que sea el caso que: preparar la salsa)

Pero esta posibilidad plantea una dificultad, que estaría, dentro del anterior esquema, en el paso que va desde la intención colectiva hasta la individual. ¿Qué relación hay entre ellas? ¿Se trata de una relación causal? ¿Una relación medio-fin? Es más, si, recordando lo dicho al explicar la notación propuesta por Searle, lo que se incluye en el paréntesis señala las condiciones de satisfacción, ¿es la intención individual una condición de satisfacción de la intención colectiva?

Searle se decanta por esta última opción y, ante las dificultades que presenta, señala que el paso de la intención colectiva a la intención individual no es una relación causal o de medio-fin. De hecho, se trata de afirmar que en realidad no hay dos intenciones, como tampoco dos acciones. La relación entre ambas intenciones,

²⁸ *Ibíd.*, p. 410.

²⁹ *Ibíd.*, p. 410.



más que consistir en una relación causal consiste en que la intención individual forma parte de la colectiva³⁰.

En el caso de disparar el arma y apretar el gatillo no hay dos acciones o dos intenciones, sino que una cosa forma parte de la otra. El modo de disparar el arma es apretar el gatillo, o más aún, disparar el arma *es* apretar el gatillo. Pues, del mismo modo, para A no hay dos intenciones, una de preparar la salsa y otra de mezclar los ingredientes, ni dos acciones, preparar y mezclar. Más bien, para A, el modo de preparar la salsa es mezclando los ingredientes, preparar la salsa es para A mezclar los ingredientes. En el mismo sentido, para B, que está vertiendo los ingredientes, preparar la salsa es verter los ingredientes, y para él también hay sólo una intención y una acción. En el caso del agente que realiza una acción colectiva, no podemos afirmar que hay dos intenciones o dos acciones, no más de lo que podamos hacerlo en el caso de una acción individual como la de disparar el arma³¹. La intención de mezclar es parte de la intención de hacer la salsa tanto como la intención de apretar el gatillo es parte de la intención de disparar.

LA APLICACIÓN DE LA TESIS DEL TRASFONDO

Hasta aquí hemos visto el modo en que Searle trata de argumentar su intuición, así como la aplicación de la notación de la intención individual al caso de la intención colectiva. Queda por explicar cómo aplica Searle a las intenciones colectivas su tesis del Trasfondo. Recordemos que lo que Searle denomina el Trasfondo o *Background* es un conjunto de capacidades mentales no intencionales o representacionales que, sin embargo, son condición de los estados mentales intencionales o representacionales. Searle pretende mostrar que las intenciones colectivas no son una excepción a ello y que, como la intención individual, presuponen ciertas capacidades mentales no intencionales.

¿Cuáles son las capacidades que permiten formar las *we-intentions* o intenciones colectivas? Para que se produzca un comportamiento intencional colectivo, como interpretar entre todos los miembros de la orquesta una sinfonía, hay ciertas habilidades particulares que necesariamente debe tener cada uno de los agentes como, por ejemplo, entender una partitura, saber tocar un instrumento musical, etc. Pero además, existen una serie de capacidades más generales presentes en todo comportamiento colectivo. Se trata de capacidades difíciles de especificar, tal y como Searle reconoce, pero a las que se hace referencia cuando decimos que el hombre es el animal social (1990, p. 413). Igual que tenemos la capacidad de otorgar a los otros individuos una importancia que no concedemos por ejemplo a un árbol o a una piedra, también tenemos una capacidad para distinguir a los demás como agentes potenciales para la cooperación (1990, p. 413). Según Searle, esta capacidad forma

³⁰ *Ibidem*, p. 413.

³¹ *Ibidem*, p. 412.



parte del Trasfondo y es necesaria para la intencionalidad colectiva o el comportamiento colectivo.

Searle admite que no hay argumentos concluyentes para su tesis de que la intencionalidad colectiva presupone la capacidad de trasfondo de captar a los demás como potenciales agentes de una acción colectiva. Pero propone que pensemos qué es lo que, intuitivamente, suponemos que es necesario para cualquier intención colectiva, lo cual él resume en lo siguiente³²:

- 1- los otros son agentes conscientes como yo
- 2- los otros me perciben también a mí como un agente similar a ellos
- 3- 1 y 2 implican el sentido de nosotros como potenciales miembros de una acción cooperativa.

Este conjunto de condiciones posibilita la intencionalidad colectiva incluso en el caso de varios individuos completamente extraños entre sí, como por ejemplo varios pasajeros en el vagón de un tren. No siempre que se produce la intencionalidad colectiva se da en un grupo de individuos conectados mediante un compromiso permanente con un fin colectivo.

LOS PROBLEMAS DE LA EXPLICACIÓN DE SEARLE

El modo en que Searle propone entender la intencionalidad colectiva presenta algunas dificultades y, de hecho, ha sido objeto de numerosas críticas. Una de las más importantes objeciones a la explicación de la intencionalidad colectiva de Searle es la ofrecida por Margaret Gilbert³³, quien subraya que la explicación de Searle es incapaz de captar las relaciones normativas, esto es, las obligaciones y los derechos, presentes en las intenciones y las acciones colectivas. Como sugiere con un ejemplo célebre: «Si salimos a dar un paseo juntos, por ejemplo, y comienzas a caminar tan rápido que no puedo mantener el ritmo, entiendo que tengo derecho a quejarme»³⁴.

Searle descarta la presencia de ese elemento normativo como algo esencial de las intenciones colectivas con el siguiente ejemplo: «veo a un hombre empujando un coche en la calle en un esfuerzo por ponerlo en marcha: simplemente empiezo a empujar con él. No se han intercambiado palabras y no hay ninguna convención de acuerdo con la cual yo empujo su coche»³⁵.

Sin embargo, descartar algo tan intuitivo como lo que sostiene Gilbert mediante un simple ejemplo no parece suficiente. En primer lugar, no está tan claro

³² Ibídem, p. 414

³³ Margaret GILBERT, *Sociality and responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2000.

³⁴ Ibídem, p. 156.

³⁵ John SEARLE, «Collectives Intentions and Actions», P. COHEN, J. MORGAN and M.E. POLACK (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1990, p. 402.

que no haya en ese ejemplo ningún elemento normativo como por ejemplo una convención. Y, en segundo lugar, incluso aunque hubiese algún caso en que no se pudiese demostrar la presencia de un elemento normativo, eso no elimina el hecho de que sigue habiendo muchísimos casos en que sí que puede señalarse claramente la presencia de las obligaciones y los derechos a los que Gilbert se refiere, y la explicación de Searle sigue sin dar cuenta de ello. Es decir, podrá discutirse, y ello merecería un artículo aparte, si las relaciones normativas de las que habla Gilbert son o no son esenciales en el fenómeno de la acción conjunta, pero de lo que no hay duda es de que en muchos de los casos esas obligaciones y derechos están presentes, y son fundamentales para el funcionamiento de la sociedad. Por tanto, debemos saber explicarlas.

En una línea similar a la de Gilbert, Meijers³⁶ defiende la necesidad de un enfoque relacional de la intención colectiva, es decir, un enfoque que capte las relaciones que se establecen entre distintos individuos que actúan conjuntamente, en especial, las relaciones normativas. Meijers subraya lo que sería casi una contradicción en la explicación de Searle. Por un lado, Searle afirma que una gran parte del mundo consiste en hechos objetivos que sólo lo son debido al acuerdo humano, y otorga un papel central a la intencionalidad colectiva en la explicación de esos hechos. Pero, por otro lado, «la explicación de Searle no puede explicar esa parte de la realidad social basada en el acuerdo y en las relaciones normativas. Una herramienta central, la intencionalidad colectiva, no tiene el poder explicativo para hacer su trabajo»³⁷.

A todo esto se podría añadir que la necesidad de un enfoque relacional, es decir, un enfoque que capte las relaciones que se establecen con otros individuos cuando tenemos una intención colectiva, salta a la vista en la medida en que el esquema de Searle no permite ver cómo dos agentes que actúan conjuntamente tienen intenciones colectivas cuyos contenidos están coordinados, de tal manera que la acción conjunta se produce con éxito. Es decir, no se explica cómo, en el caso de la preparación de la salsa, el contenido de la intención colectiva de A es mezclar los ingredientes y el contenido de la intención de B es verterlos. Porque podría ocurrir, y entonces la preparación de la salsa sería un fracaso, que el contenido de ambas intenciones fuese el mismo: es decir, que para A preparar la salsa fuese mezclar, y que para B preparar la salsa fuese también mezclar. Intuitivamente parece que, al actuar conjuntamente en casos en que cada individuo tiene que hacer algo distinto como parte de «hacemos algo juntos», el contenido de nuestras intenciones viene determinado por lo que pensamos que van a hacer los demás. Es decir, lo más sencillo e intuitivo es pensar que A tiene la intención de mezclar los ingredientes en la medida en que lo que hará B será verter los ingredientes.³⁸

³⁶ Anthoniew MEIJERS, «Can Collective Intentionality Be Individualized?», en *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 62, num. 1, Special Invited Issue: John Searle's Ideas about Social Reality: Extensions, Criticisms and Reconstructions, 2003, pp. 167-183.

³⁷ *Ibidem*, p. 177.

³⁸ Una importante alternativa al planteamiento de Searle, centrada precisamente en el asunto de la coordinación, es la ofrecida por Michael BRATMAN en *Intentions, Plans, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1987.



Por insuficiencias como las anteriores resulta bastante llamativo que Searle descarte análisis como el de Tuomela y Miller³⁹ argumentando que no dan cuenta adecuadamente de la intención de cooperar, haciéndolo además a partir de un ejemplo algo rebuscado. Si bien Searle no se equivoca al señalar que esos análisis tienen deficiencias, creo que hay algo que no se puede pasar por alto. Tuomela y Miller puede que no ofrezcan una explicación suficiente de la intención de cooperar. Sin embargo, si Searle puede presumir de explicar la intención de cooperar adecuadamente, de lo que desde luego no puede hacerlo es de explicar la propia cooperación, la propia acción conjunta. Debido a deficiencias como no explicar la coordinación entre los distintos individuos, Searle no consigue dar cuenta de los casos en que, no sólo hay una intención de cooperar, sino que además la cooperación se lleva a cabo con éxito. Y en definitiva, la cooperación es un fundamento de la realidad social cuando de hecho se produce, no sencillamente está en el contenido de las intenciones de individuos.

Por otra parte, Pacherie⁴⁰ señala que la estructura de las *we-intentions*, tal y como la presenta Searle, en modo alguno captura mejor la noción de cooperación que el análisis de Tuomela y Miller. Argumenta que no hay nada en las relaciones por-medio-de que implique en sí la cooperación. Para dar cuenta de dicho fenómeno hay que apelar a las capacidades de Trasfondo. Pacherie advierte que, teniendo en cuenta que esas capacidades son no intencionales, estas serán capacidades biológicas o neurológicas y que, por tanto, la explicación de la cooperación pasa a ser una tarea de la biología. De ello deduce que, «si la cooperación es una dimensión esencial de los fenómenos sociales, y si la cooperación forma parte del Trasfondo, ofrecer el fundamento de las ciencias sociales es en última instancia un trabajo para el biólogo, no para el filósofo»⁴¹.

Sin duda, varias críticas acerca de la concepción de la intencionalidad colectiva de Searle están directamente relacionadas con su filosofía de la mente. Es el caso de la crítica de Tollefsen⁴², quien argumenta que el problema de la explicación de Searle es que, en su empeño por defender el internalismo mental, se basa en tesis controvertidas de la filosofía de la mente, como por ejemplo la falsedad de las teorías externalistas, según las cuales el contenido de una creencia viene determinado no sólo por aspectos internos, sino también externos. Según estas teorías, sería imposible que un cerebro en una cubeta tuviese una intención colectiva. Además, la autora menciona que, para algunos como Donald Davidson, es imposible tener un concepto del otro sin ser parte de una práctica social de interpretación. Tollefsen reprocha a Searle que «uno no puede simplemente asumir que estas teorías son falsas, sin una larga discusión y

³⁹ Raimo TUOMELA y Kaarlo MILLER, «We-Intentions and Social Action», *Analyse & Kritik*, 7, 1985, pp. 26-43.

⁴⁰ Elisabeth PACHERIE, «Is Collective Intentionality Really Primitive?», *Mental Processes: Representing and Inferring*. Cambridge Scholar Press, Cambridge, 2007, pp. 153-175.

⁴¹ *Ibidem*, p. 170

⁴² Deborah TOLLEFSEN, «Collective Intentionality», *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2004, URL = <http://www.iep.utm.edu/coll-int/>.



refutación»⁴³. No cabe duda de la pertinencia de esta observación de Tollefsen si nos detenemos en el hecho de que uno de los principales objetivos, si no el único, que persigue Searle al explicar las intenciones colectivas es, precisamente, atestiguar la aplicación en su totalidad de las tesis internalistas de su filosofía de la mente.

También Schmid⁴⁴ plantea una objeción a Searle que está relacionada con su internalismo mental. Este autor señala que las dificultades de Searle para dar cuenta de los aspectos relacionales de la intención colectiva son consecuencia de sus vínculos con el cartesianismo. Observa que, a pesar de que Searle pretenda apartarse de él, «sigue a Descartes en mantener que toda intencionalidad es estructuralmente independiente de cualquier cosa que no esté en la mente del individuo, en la distinción entre lo interno y externo a la mente y en la idea de que lo que es interno se puede explicar de forma independiente de cualquier cosa externa»⁴⁵. Schmid subraya que la intencionalidad colectiva no es un asunto acerca de qué hay en las mentes individuales, sino acerca de unos individuos en relación. Añade que, si se quiere explicar lo que pasa en la mente individual cuando se tiene una intención colectiva, las relaciones interpersonales de las mentes tienen que tenerse en cuenta.

Por otra parte, a pesar de tratar continuamente de aplicar su concepción de la mente a su ontología social, Searle no saca partido a una de las tesis más sugerentes de su teoría de la Intencionalidad al explicar el fenómeno de la intencionalidad colectiva. Me refiero a la tesis de la Red. Como antes he señalado, una de las insuficiencias de la explicación de la intención colectiva de Searle es que no da cuenta de cómo hay coordinación entre los contenidos de las intenciones de dos agentes que actúan conjuntamente. Creo que la idea de la Red podría proporcionar una solución a dicho problema. Sin embargo, y quizás en virtud de lo señalado por Schmid —que Searle está pensando en lo que hay en la mente individual y no en lo que realmente consiste la intencionalidad colectiva, en relaciones entre individuos—, el autor ni tan siquiera se plantea la pregunta de cómo coordinamos los contenidos de nuestras intenciones en la acción conjunta. Estoy de acuerdo en que, como señala Searle de manera muy oportuna, una intención no puede hacer referencia en su contenido a aquello sobre lo que el agente no tiene capacidad de influir causalmente⁴⁶. Por ello en la propia estructura de la intención no puede haber referencia alguna a lo que el otro agente hace o hará. Sin embargo, vale la pena recordar que una creencia sí puede hacer referencia a ello. Según la tesis de la Red, los estados intencionales son los estados que son y tienen el contenido que tienen en virtud de otros estados intencionales. Así, podríamos estar más cerca de explicar la coordinación si dijésemos que, al actuar conjuntamente, además de una intención colectiva, tengo una creencia acerca de lo que el otro agente hará, y el contenido de mi intención está

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Hans B. SCHMID, «Rationality-in-Relations», en *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 62, num. 1, Special Invited Issue: John Searle's Ideas about Social Reality: Extensions, Criticisms and Reconstructions, 2003, pp. 67-101.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁶ John SEARLE, 2010, p. 54.



determinado en gran medida por esa creencia. Por continuar con el ejemplo de la salsa, para A preparar juntos la salsa es verter los ingredientes, y no el mezclarlos, en la medida en que tiene la creencia de que B será el que los mezcle. Esto no afecta en principio al internalismo de Searle, pues ni siquiera hemos entrado en la cuestión de cómo se determina el contenido de la creencia acerca de lo que hace el otro agente, y tampoco afecta al hecho de que el contenido de la intención no puede hacer referencia a aquello en lo que no podemos influir causalmente. Sin embargo, abre una vía hacia la explicación de la coordinación, y con ello, hacia la explicación del éxito de la cooperación, y no sólo de la intención de cooperar. Además, esa explicación consiste en la aplicación de una tesis general sobre los estados intencionales, la tesis de la Red, a un tipo especial de intención que, en definitiva, es lo mismo que intenta hacer Searle con la tesis del Trasfondo.

Puede ser interesante detenerse a observar que, de aceptar la relación propuesta entre el contenido de la intención colectiva y la creencia, el esquema de la *we-intention* en Searle se asemejaría bastante al tipo de análisis de Tuomela y Miller. La diferencia reside en que la *we-intention*, en este último caso, incluye una intención individual y cierto tipo de creencias, mientras que, en el caso de Searle, se extraen las creencias del interior de la *we-intention*, pero ésta sigue estando complementada y relacionada con ellas.

Por último, podría añadirse una objeción que se refiere a la coherencia entre los propósitos generales de Searle en su ontología social y su tratamiento de la intencionalidad colectiva. Recordemos que el principal objetivo de Searle en su ontología social es explicar un tipo especial de hecho social, los hechos institucionales, como puede ser el matrimonio, el dinero o la propiedad. Recordemos también que la intencionalidad colectiva es una pieza clave en la construcción de dichos hechos. Pues bien, al explicar la intencionalidad colectiva, que es presentada como la capacidad de compartir estados intencionales —tanto intenciones como creencias o deseos—, únicamente se centra en las intenciones, sin argumentar en qué sentido las intenciones colectivas son más importantes para explicar los hechos institucionales que, por ejemplo, las creencias colectivas. Pero además, al explicar las intenciones colectivas, se sirve de casos que se alejan bastante de aquellos a los que después pretende aplicar esa concepción de la intencionalidad colectiva. Es decir, explica la intencionalidad colectiva mediante un ejemplo en que dos personas preparan una salsa, pero pretende servirse de la intencionalidad colectiva para explicar cómo se produce la asignación de función mediante la cual se construye el dinero como hecho institucional. En definitiva, no hay coherencia entre el papel que le otorga a la intencionalidad colectiva y su explicación de la misma.

CONCLUSIÓN

Searle otorga a la intencionalidad colectiva un papel central en su ontología social y ofrece una de las explicaciones más interesantes de dicho fenómeno en la que trata de compatibilizar su concepción de las intenciones colectivas con el individualismo metodológico y con el internalismo.



De acuerdo con el individualismo metodológico, Searle sostiene que el sujeto de la intención colectiva es únicamente el individuo, es decir, que toda intención colectiva está necesariamente en una mente individual. Así, Searle no recurre a la controvertida idea de una mente colectiva, pero tampoco a la habitual forma de compatibilizar intencionalidad colectiva con individualismo metodológico, esto es, reducirla a intenciones individuales, como es el caso de Tuomela y Miller. En lugar de eso, conecta las intenciones colectivas con las individuales gracias a la relación «por medio de». Y, en lo que al internalismo se refiere, Searle mantiene, de acuerdo con sus tesis internalistas en filosofía de la mente, que una intención colectiva puede ser poseída por un individuo aisladamente, incluso si el colectivo al que su intención hace referencia no existe. Esto se traduce en el hecho de que, en su explicación de la intención colectiva, Searle no introduce referencia alguna a la relación del sujeto de la intención con ningún otro individuo.

Es esta aplicación de sus tesis internalistas al caso de la intencionalidad colectiva lo que obliga a Searle a enfrentarse a numerosas objeciones, que, como acabamos de ver, vienen a subrayar la insuficiencia de su planteamiento para dar cuenta de las interrelaciones entre individuos, interrelaciones que dan sentido a toda intención de actuar conjuntamente y hacen posible que la acción colectiva ocurra.

A esas dificultades hay que sumar el hecho de que la explicación de la intencionalidad colectiva de Searle no encaja con el modo en que luego pretende emplearla en su ontología social. Como se ha explicado, esto se debe tanto a que se centra únicamente en el caso de la intención como a los ejemplos que emplea, que nada tienen que ver con la construcción de las instituciones tal y como Searle la entiende.

En definitiva, puede decirse que Searle, preocupado sobre todo por aplicar sus tesis internalistas en filosofía de la mente al caso de la intencionalidad colectiva, no consigue finalmente que su explicación de la misma sea coherente con el poder explicativo determinante que le confiere.

Recibido: marzo de 2012

Aceptado: junio de 2012.



ECONOMÍA Y NANOTECNOLOGÍA, UNA RELACIÓN PROBLEMÁTICA

Domingo Fernández Agis

Universidad de La Laguna

dferagi@ull.es

RESUMEN

En la evolución de la nanotecnología encontramos una excelente ilustración de la forma en que se producen, en nuestra época, las interacciones entre lo económico y lo tecnocientífico. Nos ofrece, además, una ejemplificación elocuente de cómo, en esa interacción, tienden a ser escamoteadas cuestiones que poseen una trascendencia ética de primer orden y que deberían situarse en el debate ético y político en un lugar de preponderancia.

PALABRAS CLAVE: Economía, nanotecnología, ética aplicada.

ABSTRACT

«Economy and nanotechnology, a troubled relationship». In the evolution of nanotechnology we find an excellent illustration of how any in our time, interactions between the economic and the techno-scientific are produced in our time. It also offers an eloquent exemplification of how, in that interaction, questions that have a first-order ethical significance tend to be evaded while they deserve a place of prominence in the ethical and political debate.

KEY WORDS: Economy, nanotechnology, applied ethics.

UN CASO PARADIGMÁTICO. CONSIDERACIONES PREVIAS ACERCA DEL IMPACTO ECONÓMICO DE LA NANOTECNOLOGÍA

En la evolución de la nanotecnología encontramos una excelente ilustración de la forma en que se producen, en nuestra época, las interacciones entre lo económico y lo tecnocientífico. Además, el estudio de ese proceso nos ofrece también una ejemplificación elocuente de cómo, en esa interacción, tienden a ser escamoteadas cuestiones que poseen una trascendencia ética de primer orden y que deberían situarse en el debate ético y político en un lugar de preponderancia. Por añadidura, es posible ver también en esta relación, cuya problematicidad tiende a obviarse, una muestra de la manera en que se implementan en nuestros días las expectativas económicas que la tecnociencia puede generar, en un movimiento especulativo que



tiende a ocultar todo aquello que pueda oponerse a la marcha triunfal de la expectativas de beneficio. De esta forma, por lo pronto, se escamotea el necesario debate en torno al carácter intensivo, en cuanto al consumo de energía, que la producción de materiales nanotecnológicos posee. Al mismo tiempo, se dejan entre tinieblas las objeciones que pueden hacerse a la misma, desde la perspectiva de la ética ecológica o, simplemente, desde un punto de vista ético *tout court*.

Son numerosas, en efecto, las estimaciones positivas que se vienen realizando, con respecto al impacto económico de la implantación de la nanotecnología. Muchas de ellas denotan un sobredimensionamiento de las posibilidades de desarrollo tecnocientífico vinculadas a ésta, así como de su incidencia sobre la economía. De esta forma, no ha de extrañarnos que de la característica desmesura propia del optimismo de las primeras etapas, se haya ido pasando a una cierta cautela, a la hora de realizar y lanzar al espacio mediático este tipo de valoraciones. En todo caso, en fechas recientes, la compañía de análisis estratégico *Científica*, en su informe sobre la nanotecnología de julio de 2011, señalaba que el pasado año, por vez primera, la inversión de China en nanotecnología superaría a la de EEUU, poniendo así en evidencia la carrera en la que las dos grandes potencias económicas y tecnológicas están empeñadas por llevar la delantera en este campo. Evaluando los diferentes apartados en los que se cifra la *inversión en investigación nanotecnológica*, desde el año 2000 hasta la fecha del informe, julio de 2011, *Científica* señala la cantidad, sin duda impresionante aun estando por debajo de otras estimaciones, de 67.500 millones de dólares invertidos¹.

Estos datos nos proporcionan una clara idea de las muy considerables dimensiones que ya hoy tiene el sector de mercado que se ha ido abriendo en torno a la nanotecnología. Conviene no olvidar por otra parte que, teniendo en cuenta que el objetivo de la nanotecnología es primordialmente producir *bienes intermedios*, es decir, bienes que sirven de base para la producción de otros bienes, es muy difícil hacer estimaciones precisas acerca de cuál va a ser su impacto económico en el futuro². No debe sorprendernos, por tanto, el baile de cifras en las estimaciones de impacto económico de la nanotecnología, cifras que, en cualquier caso, resultan apabullantes.

LA ORIENTACIÓN DEL DESARROLLO TECNOLÓGICO. ALGUNAS ESPECIFICIDADES DEL AVANCE DE LA NANOTECNOLOGÍA

Ante todo, es necesario mencionar que, en la línea de desarrollo de la nanotecnología, puede apreciarse cómo se orienta de forma predominante el proceso de investigación-aplicación, yendo desde lo pequeño a lo grande, en lugar de al revés,

¹ *Científica*, «Global funding of Nanotechnologies - 2011»; [<http://www.cientifica.com/research/market-reports/nanotech-funding-2011/>].

² FONTELA, E. , «Nanotecnología y economía», *Madri+d*, núm. 35 marzo-abril, 2006.



que es como hasta ahora se ha enfocado la cuestión del desarrollo de la miniaturización. De esta forma, se intenta con la nanotecnología crear estructuras nuevas, de dimensiones nanométricas, con peculiaridades específicas y dotadas de propiedades que las hacen diferentes a cualquier otra estructura o material conocidos. He aquí una de las especificidades de la nanotecnología en la que, por lo común, no se sigue el camino de la reducción progresiva en el tamaño de los componentes de un sistema o estructura. Esta característica es relevante, entre otros muchos motivos, porque implica que la nanotecnología impulsa por sí misma sus diferentes ámbitos de aplicación.

De otro lado, como es bien sabido, la nanotecnología trabaja a una escala en la que la distinción entre lo biológico y lo no biológico pierde su significación original. De tal modo que se pueden utilizar materiales extraídos de organismos vivos, de forma análoga a como se hace con otros pertenecientes a materia inerte, aunque los efectos colaterales de tal uso sean diferentes y deberían ser objeto de evaluación, tanto desde el punto de vista ecológico como bioético.

Las mencionadas características propician que la nanotecnología sea, sin lugar a dudas, uno de los ámbitos de investigación más claramente interdisciplinarios de cuantos se integran en la tecnociencia actual, pues sus recursos han de ser buscados en diferentes ramas del conocimiento y sus resultados encuentran aplicaciones en los terrenos más diversos. En resumen, podríamos apuntar que, en el desarrollo nanotecnológico actual, se reproducen las líneas maestras que han marcado en general el avance tecnológico y su interacción con el desarrollo económico. Sin embargo, los rasgos que definen a este producto de la tecnociencia hacen de él un ámbito específico y particularmente sensible, en el que la percepción social del riesgo no está aún a la altura de los peligros reales que la nanotecnología conlleva. En este sentido, a pesar de los debates que se han suscitado sobre algunas de sus aplicaciones, esta última bandera del progreso tecnocientífico sigue ondeando con una fuerza inusitada.

LUCES Y OPACIDADES EN EL PROGRESO NANOTECNOLÓGICO

Los aspectos que acabo de mencionar, que auguran un todavía más espectacular e impactante desarrollo a la nanotecnología en el curso de los próximos años, no deben conducirnos a obviar las cuestiones espinosas que la evolución concreta de ésta va poniendo sobre la mesa. No pretendo aquí abordar el problema en toda su amplitud, pero sí quisiera señalar al menos el progreso de la opacidad, puesto en evidencia a través de las mentiras, silencios y medias verdades que se han ido extendiendo en el ámbito de las nanotecnologías. El modo en que se ha venido difundiendo la información sobre los avances nanotecnológicos, poniendo de relieve cualquier elemento que pudiera resultar espectacular o seductor de cara al público y extendiendo un velo de silencio sobre todo debate acerca de los riesgos que se asumen al hacer uso de la nanotecnología, es por sí mismo elocuente. Tan sólo intentaré aproximarme a algunas cuestiones de particular relevancia ética, en relación a esta nueva frontera del progreso tecnocientífico y con las contrapartidas económicas de dicho progreso.





No obstante, es preciso reconocer que un primer efecto de las llamadas de atención, dirigidas a la opinión pública desde distintos frentes, defendiendo la importancia de regular la nanotecnología, así como los riesgos que empiezan a percibirse en relación a sus productos es que, tras un período inicial acrítico y entusiasta, empieza a ser palpable que ahora «la industria quiere deshacerse de la etiqueta de lo *nano* hasta que baje la polvareda que levantó el debate por la regulación y las noticias sobre la toxicidad de la nanotecnología»³, o al menos no hacer demasiado alarde de la misma. Es esta una reacción en cierto modo llamativa, ya que hasta hace bien poco la etiqueta *nano* servía para vender mejor cualquier cosa, desde pintura de uso industrial a medicinas.

Por otra parte, desde el grupo ETC, se solicitaba recientemente que, frente a la falta de compromiso de los gobiernos de los países más poderosos, que son los que más invierten en desarrollo nanotecnológico, la Cumbre Río+20 de la ONU analizase «la reivindicación que hace la nanotecnología de su papel central en la futura *Economía Verde* –tema clave de la Cumbre»⁴. Sin embargo, tras constatar que no había referencia alguna a la nanotecnología en el borrador elaborado por los expertos de la ONU, que ha servido de base a las discusiones de la Cumbre, celebrada en Brasil, durante el pasado mes de junio de 2012, no cabía hacerse ilusiones sobre su resultado. En efecto, a la vista del mismo⁵, en el mejor de los casos y sin pretender ejercer de agorero, era previsible que quedaran una vez más envueltas en el velo de las buenas palabras y permanecieran en el terreno de la ambigüedad cuestiones clave como ésta. En consecuencia, resultaba ilusorio esperar que se adoptasen las medidas tajantes que demanda el grave deterioro ecológico que padece el planeta y mucho menos que se tomara alguna iniciativa para regular el uso de nanotecnologías en la llamada *Economía Verde*.

No otra cosa es lo que, finalmente, ha sucedido. Así pues, en el caso del desarrollo de nuevas tecnologías potencialmente peligrosas, como sucede con la nanotecnología, seguiremos bajo el imperio de una legislación permisiva que, lejos de evitar los problemas, los convoca en un horizonte temporal cada vez menos lejano. En efecto, como se ha hecho notar con frecuencia, «la teoría política en boga es que una legislación blanda es ideal para las primeras etapas de una nueva tecnología en que la información es escasa y variable, la sociedad puede ir arreglándose con algunos instrumentos adaptables mientras se trabaja en el desarrollo de una regulación intensiva de la información y la aplicación de medidas obligatorias»⁶. En ese sentido, fácil es constatar que, hasta ahora, se ha difundido profusamente la consideración de que, en ningún otro campo como en la nanotecnología, estaría justificada esa actitud. Detengámonos, a continuación, en el más elocuente ejemplo de ello.

³ ETC GROUP (2011): «¿Qué pasa con la nanotecnología? Regulación y geopolítica». www.etcgroup.org/es, p. 5.

⁴ *Ibíd.*, p. 7.

⁵ <http://rio20.net/iniciativas/el-futuro-que-queremos-borrador-cero>

⁶ *Ibíd.*, p. 30.

Como es bien sabido, el ámbito que es percibido por el público como dotado de un futuro más esperanzador, dentro de cuantos se relacionan con el desarrollo nanotecnológico, es el de la biomedicina, en particular en lo que se refiere a la creación de fármacos más eficaces y otros productos elaborados a partir de DNA realizado, modificado o complementado con nanotecnologías⁷. No obstante, pese a la adhesión acrítica que a veces suscitan, como ha señalado Fritz Allhoff, estas prometedoras aplicaciones plantean nuevos retos desde el punto de vista de la ética aplicada⁸. A este respecto, la cuestión esencial se situaría ahora en la dificultad de evaluar los riesgos derivados de la difícil trazabilidad, la toxicidad u otros efectos a largo plazo del uso de la nanotecnología, que aún son desconocidos para nosotros. Esto conlleva una incertidumbre y una responsabilidad adicionales para los profesionales que han de tomar este género de decisiones, por ejemplo, en relación al tratamiento médico que debe o no ensayarse sobre un paciente⁹.

Baste añadir, como ilustración de todo esto, que la incidencia de la nanotecnología en el perfeccionamiento de la terapia genética, tanto germinal como somática, es potencialmente enorme. En particular, las técnicas de transferencia genética podrían experimentar un salto en su eficacia gracias a ella. Así, en la transferencia de genes horizontal, por la que un organismo puede recibir genes de otros organismos con los que no está vinculado biológicamente de forma directa, el papel desempeñado por bacterias y virus podrá ser reemplazado por procedimientos nanotecnológicos. Estos quizá lleguen a desempeñar en un futuro cercano la función de vectores para la transferencia de los genes adecuados para tratar determinada tara o enfermedad, de una forma más eficiente y directa. Sin embargo, el horizonte que estas aplicaciones abren es tan esperanzador como inquietante, sobre todo si tomamos en consideración la facilidad con la que la nanotecnología es capaz de traspasar las fronteras entre los diferentes organismos sobre los que puede intervenir, de la misma forma en que es capaz de transgredir los límites establecidos entre lo orgánico y lo inorgánico.

ALGUNAS OTRAS CUESTIONES DE GRAN CALADO ÉTICO

Frente a la interpretación de la ciencia y la tecnología como conjuntos de procedimientos moralmente neutrales, si los consideramos en sí mismos, es importante poner hoy el acento en los compromisos éticos, implícitos ya en la deriva tecnocientífica. Un ejemplo revelador en este sentido es el que se refiere a la propia orientación de la investigación. En efecto, como se pregunta Foladori, «¿quién decide

⁷ PINHEIRO, A.V., HAN, D., SHIH, W.M. and Yan, H., «Challenges and opportunities for structural DNA nanotechnology», *Nature nanotechnology*, November, 2011, p. 769.

⁸ ALLHOFF, F., «The Coming Era of Nanomedicine», *The American Journal of Bioethics*, 9(10), 2009, p. 5.

⁹ *Ibidem*, p. 8.





lo que se investiga y con qué fines se producen, por ejemplo, medicinas?» Como sucede con tantos otros estudios sobre esta cuestión, la respuesta de este autor a dicha pregunta pone de manifiesto que, pese a la expansión de los antibióticos y vacunas, desde la segunda guerra mundial hasta nuestros días, «a comienzos del XXI, el mercado farmacéutico se concentra en Norte América, Japón y Europa, que suman el 23% de la población mundial pero consumen el 80% del mercado mundial de fármacos. Los países pobres no reciben los necesarios fármacos ni vacunas; en parte porque no tienen los recursos para comprarlas, en parte porque no se ha investigado y no existen vacunas o fármacos para las *enfermedades de los pobres*»¹⁰.

Ni que decir tiene que estos procesos no son neutrales, desde un punto de vista ético. Por el contrario, presuponen ya, de suyo, determinadas opciones que pueden cuestionarse seriamente desde esta perspectiva. Tampoco son, considerados desde un ángulo económico, meros ejemplos de *defectos* del mercado. En estos tiempos, sin duda, estamos haciendo recaer sobre el *mercado* responsabilidades que corresponden a los ciudadanos y a los gobiernos. Desde esta perspectiva, resulta éticamente inaceptable que sea el *mercado* quien marque la dirección de la actividad investigadora en un campo como el de la indagación biomédica. Sin embargo, esta es la tendencia que, con mayor frecuencia, resulta asumida e incluso aplaudida en nuestros días.

Foladori plantea, en ese sentido, una idea esclarecedora, pues considera que no es el fallo del mercado, sino su eficiencia en términos estrictamente económicos, lo que provoca las desigualdades. El caso es especialmente claro si nos referimos de nuevo, como ya hacíamos al final del apartado anterior, a los progresos en el ámbito de la medicina. En efecto, «si el problema es de una falla del mercado, no habría rama de la producción donde no fallara, ya que hay en el mundo 1200 millones de indigentes que prácticamente no pueden comprar nada. En realidad no es la falla del mercado, sino su buen funcionamiento lo que origina esas desigualdades. En el caso de las medicinas esa contradicción adquiere un marco ético porque muestra que la producción para el mercado no puede dedicar sus enormes avances en materia de ciencia y tecnología a solucionar los principales problemas de salud del mundo»¹¹. En este sentido, los datos contenidos en el Informe de la OMS, de 2001, sobre «Medicamentos esenciales y políticas farmacéuticas»¹², son elocuentes, poniendo en evidencia los enormes desequilibrios que existen, a este respecto, entre los países desarrollados y el resto del mundo. Por su parte, el célebre informe de Médicos Sin Fronteras de ese mismo año, titulado *Desequilibrio fatal*, era aún más clarificador, poniendo de manifiesto el peso decisivo que los intereses económicos tienen en la investigación biomédica. En efecto, las enfermedades que afectan principalmente a los pobres no son apenas objeto de atención por parte de las grandes compañías farmacéuticas, que dedican el 90 % de sus inversiones en investigación de nuevos

¹⁰ FOLADORI, G., «Nanotecnología, salud y pobreza. ¿Cuáles son las expectativas?», en, Juan R. COCA (coordinador), *Varia biológica. Filosofía, ciencia y tecnología*, León, Contextos, 2008, p. 58.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

¹² <http://apps.who.int/medicinedocs/pdf/s5509s/s5509s.pdf>

tratamientos a enfermedades que afectan sobre todo al 10 % de la población mundial, que concentra las mayores rentas; mientras tanto, a investigar tratamientos más eficaces para las enfermedades que afectan al 90 % de la población, tan sólo se dedica el 10 % de los recursos¹³.

Es de temer, a la vista de los datos disponibles en la actualidad, que este fatídico desequilibrio se siga manteniendo, en relación al uso de la nanotecnología en el desarrollo de nuevos medicamentos. No en vano, en este ámbito más que en ningún otro, resultan hoy ser decisivos los impulsos activadores o inhibidores de la inversión, que provienen de las expectativas de negocio. Iniciativas como la «Alianza para la nanotecnología en el cáncer», del estadounidense NCI (National Cancer Institute)¹⁴ despiertan una expectación considerable, que se traduce en un interés de los inversores por las empresas biotecnológicas que aparecen vinculadas a ella. Algo similar habría que decir, por citar algunos ejemplos más, de las creaciones de tecnocientíficos como Robert Freitas, del Instituto de Fabricación Molecular de California, quien ha elaborado un glóbulo rojo artificial, con capacidad para liberar en la sangre 236 veces más oxígeno que uno natural. Otro tanto habría que señalar a propósito de los ingenios nanotecnológicos que ha creado, capaces de perseguir y destruir determinados microbios que circulan por la sangre¹⁵. Casi no es necesario subrayar, en este sentido, que esos *nanorobots* o los *biochips* nanotecnológicos, utilizados para detectar la presencia de células cancerígenas, forman parte de una medicina que sólo está al alcance de unos pocos. Así pues, el aumento, gracias a la nanotecnología, de la eficiencia en la detección y tratamiento de las más aterradoras enfermedades es ya un lujo que está por encima de las posibilidades de la mayoría de la población. Esta desigualdad en el acceso a los recursos nanotecnológicos supone, por sí misma, aquí como en cualquier otro caso análogo, un grave problema ético.

Pero, llegados a este punto, hay que insistir en una idea que más arriba tan sólo hemos llegado a presentar: a pesar de todos los rasgos que presentan los avances nanotecnológicos, en común con las consecuencias del progreso tecnocientífico en general¹⁶, lo cierto es que la nanotecnología plantea determinados problemas éticos específicos, derivados de su misma naturaleza. En efecto, la propia escala del nanomundo supone la supresión de barreras para la introducción de nanoelementos en los biomateriales y tejidos orgánicos, en general. De ello derivan dificultades de control con respecto a las complejas situaciones nuevas que pueden presentarse y, por tanto, nuevos retos para la ética aplicada.

Así, junto al aumento de los riesgos en campos como la tecnología de uso militar, las tecnologías de vigilancia y control sobre los ciudadanos, la contaminación

¹³ *Fatal Imbalance*, MSF, 2001.

¹⁴ <http://www.cancer.gov>

¹⁵ www.rfreitas.com

¹⁶ CÓZAR ESCALANTE, J.M. DE, *Nanotecnología, Salud y Bioética*, Gijón, SIB, 2010, p. 24.

[Esta obra puede descargarse en formato PDF, desde la página web de la Sociedad Internacional de Bioética, www.sibi.org].





ambiental o las diferencias en la medicalización de la población¹⁷, la introducción de la nanotecnología viene a transformar las relaciones del ser humano con la naturaleza, también con respecto a su propia naturaleza, de una forma específica, diferente de las propias de otras tecnologías empleadas hasta ahora. Es frecuente escuchar, de labios de sus más acérrimos defensores, que la nanotecnología tan sólo supone una novedad relativa, ya que los elementos nanotecnológicos existen desde siempre en la Naturaleza. Es un argumento que sugiere que, como algo natural que es, nada hay que temer en la nanotecnología, pues todo lo que la Naturaleza ha creado es, por definición, bueno. Es obvio que no es así, al menos si estamos refiriéndonos a lo que es bueno en relación con los parámetros humanos. Tampoco lo sería, por otra parte, si aludimos con ello a lo que es bueno, en lo que se refiere a la preservación de la Naturaleza.

Sin duda, para analizar estas cuestiones, lo más coherente es situar la nanotecnología dentro de los avances tecnocientíficos recientes. Así, de la misma forma que la existencia de la radioactividad natural no convierte en superflua la creación de la bomba atómica ni hace inofensiva para los seres humanos y la propia Naturaleza la energía que su explosión desprende, el uso de la nanotecnología plantea serios dilemas, ante los que es necesario posicionarse. Como ya se ha apuntado, la aparición de la nanotecnología supone la entrada en un terreno novedoso y, como suele suceder, esto genera una mezcla de temores y esperanzas. Hasta ahora, los desastres ecológicos que el ser humano ha provocado han tenido, como único efecto positivo, la aparición de una sensibilidad ecológica cada vez más acusada. De igual manera, habría que ubicar en ese lado del balance la puesta en cuestión del optimismo acrítico que en otras épocas acompañó al progreso tecnocientífico. Como hasta el momento ha sucedido en tantos otros campos, también con la nanotecnología nos hemos lanzado a explorar un terreno desconocido sin sospechar apenas lo que podíamos encontrar en él. Parece ser algo innato en el ser humano este dejarse conducir por su curiosidad y seducir por lo novedoso. Lo que ocurre en este caso, no es ya que la curiosidad sea la antesala de una destructora voluntad de dominación, sino que no parece posible, hoy por hoy, controlar, apelando tan sólo a la autorregulación de la comunidad investigadora, algunos de los elementos que la nanotecnología trae consigo.

Por referirnos al campo más evidente, el control de los nanotóxicos genera problemas inéditos, cuya solución es de una dificultad que hoy por hoy nos desborda. No es necesario ser catastrofista ni tener una visión negativa, cerrada y determinista del futuro, para sostener que debe hacerse uso en este ámbito del principio de precaución¹⁸.

Pero quizá la cuestión más relevante venga de la gran dificultad para poner coto al uso inadecuado, desde un punto de vista ético, de estas tecnologías. En efecto, ya sea en la medicina, en la producción de materiales industriales o en los sistemas de

¹⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹⁸ DUPUY, J.P., «Rational Choice before the Apocalypse», *Anthropoethics*, vol. 13, núm 3, 2008, pp. 4 y ss.

seguridad y control, los nanomateriales generan cada vez más desconfianza porque, aunque sea de forma intuitiva, los ciudadanos perciben dicha dificultad¹⁹.

En efecto, la especificidad del peligro está aquí asociada a la indetectabilidad del agente al que se asocia, cosa que no sucede con otras tecnologías. De esta forma, por ilustrar la cuestión con otro ejemplo, si se generalizara el uso de vectores nanotecnológicos —cuya eficacia ya ha sido probada— para administrar vacunas, contribuiríamos a solucionar el problema de ampliar la eficiencia de los programas de vacunación, pero introduciríamos en millones de seres humanos elementos nanotecnológicos de los que aún ignoramos cómo se comportarán a largo plazo en esos organismos.

Además de ello, aparecen vinculados a la nanotecnología nuevos riesgos de dominación y discriminación, que no deben en ningún caso despreciarse. En este sentido, sumándolos a los ya apuntados, podríamos traer aquí a colación algunos otros, como los tratamientos contra el cáncer, basados en la nanotecnología y desarrollados experimentalmente en el Michigan Nanotechnology Institute for Medicine and Biological Sciences, por James Baker²⁰, que permiten transportar de forma precisa hasta el interior de una célula cancerosa el elemento químico adecuado para destruirla. O también, los nuevos tratamientos de la diabetes, desarrollados por la profesora Tejal Desai, quien ha conseguido crear mediante nanotecnología un páncreas artificial²¹. Estos constituyen una muestra de procedimientos eficaces pero de alto coste económico, dirigidos, además, a tratar las enfermedades más frecuentes en los países desarrollados.

Se añade a todo esto que los daños adicionales ocasionados, caso de producirse, no serían detectables hasta fases tardías en las que, como ha sucedido ya con trabajadores empleados en el sector, la solución a los problemas de salud creados es muy difícil cuando no ya imposible. Frente a ello la respuesta normativa que hasta ahora se ha dado ha de calificarse, cuando menos, de tibia e insuficiente. En algunos países, diversas asociaciones, como la *American National Standards Institute* (ANSI), el *International Council on Nanotechnology* (ICON), la *US Environmental Protection Agency* (EPA), así como la *International Organization for Standardization* (ISO)²², realizan recomendaciones y tratan de conseguir que los agentes implicados sometan su actividad a ciertos códigos. Poco o nada de esto se da en los países emergentes, en los que se centra parte de la producción nanotecnológica actual. En este sentido, cabe decir que tan sólo China se ha sumado a la iniciativa de la OCDE de crear un «grupo de trabajo sobre la ingenierización de nanomateriales»²³. Por su parte, la Unión Europea estableció, en febrero de 2008, el *Código de conducta para una investigación responsable en el campo de las nanociencias y nanotecnología*, pretendiendo orientar con

¹⁹ BUXÓ, M.J. y CASADO, M. (Coord.), *Nanotecnología y Bioética Global*, Barcelona, Observatori de Bioètica i Dret, 2010, p. 30.

²⁰ www.nano.med.umich.edu

²¹ http://www.nanotech-now.com/news.cgi?story_id=18228

²² BUXÓ, M.J. y CASADO, M. (Coord.), *op. cit.*, p. 32.

²³ *Ibidem*.





esta iniciativa la regulación de este campo de actividad en los Estados miembros. Sin embargo, una debilidad esencial de esta iniciativa es que la adopción de tal código por parte de los investigadores es voluntaria²⁴. Por ello, la *Resolución de 24 de abril de 2009, sobre los aspectos reglamentarios de los nanomateriales*, adoptada por el Parlamento Europeo, cuestionaba la postura de la Comisión, demandando una respuesta legislativa concreta²⁵. En líneas generales ha de resaltarse que, como señala Anna M. Badía Martí, «no existe en la actualidad un marco, ni siquiera programático, que establezca los principios jurídicos internacionales que operan en las nuevas tecnologías»²⁶. La *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* de la UNESCO, de octubre de 2005²⁷, no ha encontrado, por lo que se refiere al ámbito de la nanotecnología, la continuidad que las prometedoras líneas que abría permitían augurar. En efecto, además de ampliar la presencia de los Comités de Ética, a los que se refiere su artículo 19, tendría que reforzarse el entramado legislativo para imposibilitar o, cuando menos, hacer más difícil un uso pernicioso de la nanotecnología, en línea con lo apuntado en su artículo 20, relativo a la gestión de los riesgos del progreso tecnológico. En suma, todo lo expuesto viene a poner en evidencia la necesidad de una regulación y monitorización más rigurosas de las actividades que se van realizando en este sector. Podríamos concluir estas reflexiones subrayando, una vez más, que las expectativas de beneficio económico ni deben ser el incentivo primordial para el desarrollo de la nanotecnología ni justificar aquello que, desde una perspectiva ética, carece de justificación. Vivimos tiempos en los que la economía ha arrinconado a la política, por ello hoy es más de temer que nunca que acabe asimismo aplastando a la ética. Lo que viene sucediendo en el ámbito nanotecnológico, en el que el espectacular nivel de inversión económica al que hacíamos referencia al inicio de estas páginas no ha venido acompañado de la mejora en la eficiencia de los mecanismos de regulación y control, nos ofrece un elocuente ejemplo de ello.

Recibido: marzo de 2012

Aceptado: junio de 2012.

²⁴ *Ibidem*, pp. 33-4.

²⁵ LECUONA, I. DE, «Nanotecnologías y alimentación humana, implicaciones bioéticas», en, CASADO, M. (Coord.), *Bioética y Nanotecnología*, Pamplona, Aranzadi, 2010, pp. 224-5.

²⁶ BADÍA MARTÍ, A.M., «Nanotecnología, elementos de conexión con el ordenamiento jurídico internacional», en CASADO, M. (Coord.), *Bioética y Nanotecnología*, Pamplona, Aranzadi, 2010, p. 121.

²⁷ <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180s.pdf>

LA MELANCOLÍA COMO MÉTODO FILOSÓFICO

Cristina Pérez Rodríguez

cristinaprz@yahoo.es

RESUMEN

El incremento actual de enfermedades anímicas y mentales es una de las peores consecuencias del estilo de vida de nuestra sociedad. Sin embargo, es posible que muchos de estos estados no sean problemas de tipo psicológico sino más bien existencial. El retomar la importancia de la filosofía en su sentido más originario y práctico puede aportarnos múltiples beneficios. La construcción de este camino filosófico puede convertirse en un método extensible a todo el mundo si obramos tal y como lo hace el melancólico o, lo que es lo mismo, el loco divino de Platón.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, melancolía, depresión, Platón, erótica

ABSTRACT

«The melancholy as a philosophical method» The current increase mood and mental illness is one of the worst consequences of the lifestyle in our society. However, it is possible that many of these states are not psychological problems but rather existential. The return to the importance of the philosophy in its original and practical sense can give us multiple benefits. The construction of this philosophical road can become a method that can be extended to the whole world if we act as do the melancholic, or what is to say, the divine madman of Plato.

KEY WORDS: Philosophy, melancholy, depression, Plato, erotic.

1. INTRODUCCIÓN

Si comenzáramos este artículo afirmando que la melancolía puede convertirse en un método filosófico y que, además, posee la capacidad de ayudarnos a superar algunos abismos existenciales, podría sonarnos extraño o incluso exagerado. Nos preguntaríamos cómo es posible que la melancolía sea capaz de aportar algo positivo al ser humano.

Lo cierto es que en nuestros días el uso del término «melancolía» no reviste ni la mitad de la importancia con la que se ha visto caracterizado a lo largo de la historia. Hablar de melancolía hoy nos evoca poco más que un estado de ánimo cercano a la tristeza pero matizado por cierto toque de suavidad y dulzura.

Sin embargo, esto no siempre fue así. Hubo un largo periodo de tiempo en el que la importancia del término «melancolía» era tal que los debates en torno a ella ocupaban gran parte de la vida intelectual. Destacadas personalidades pertenecientes



a diferentes ámbitos se encargaron de desenmarañar el caos que compuso la entidad melancolía, que llegó a comprender bajo su amparo fenómenos de lo más diverso.

A pesar de esta situación tan confusa, el problema de la definición de la melancolía tiene, como todo, un origen. Acercarnos a él supone comprender mejor la raíz del problema y entender en qué sentido la melancolía puede convertirse en un método filosófico.

2. EL NACIMIENTO DE LA MELANCOLÍA

Uno de los primeros escritos en los que podemos encontrar referencias a la melancolía es el diálogo *Fedro* de Platón. Si bien es cierto que el tema de la melancolía está presente en el diálogo, Platón no utiliza de forma explícita esta denominación. En realidad, el diálogo platónico trata sobre la locura, y entre estas locuras existen unas con un carácter especial que él llama locuras divinas, las cuales, por su similitud, serán posteriormente identificadas con la melancolía.

La novedad de Platón respecto a pensadores anteriores no reside tanto en el tema como en la manera de enfocarlo, puesto que la pretensión de Platón al interesarse por la locura es más filosófica que médica.

Para comprender mejor la visión platónica de la locura debemos acercarnos al *Fedro* y dejar que el texto hable por sí mismo. Al comienzo de la obra, Sócrates se encuentra con Fedro, quien le anima a dar un paseo. Una vez se han establecido en un lugar agradable para conversar, Fedro recita a Sócrates un bello discurso sobre el amor del que Lisias es autor. Ante la admiración de Fedro por la retórica empleada y las sensatas opiniones del discurso, Sócrates, con su habitual ironía, se muestra admirado también. Fedro, que conoce bien a Sócrates, sabe que esas ingenuas dudas esconden reflexiones más profundas, que le invita a compartir. Comienza así Sócrates un discurso sobre el amor.

En este primer discurso diserta sobre la inconveniencia de compatibilizar el amor con la vida intelectual, así como del egoísmo que manifiesta el enamorado al querer a su amado sólo para sí. Es más, cree que este descontrol de las pasiones no es sólo un mal, sino que puede considerarse incluso una enfermedad. El amor altera el equilibrio natural de nuestra mente, con lo que claramente supone una anormalidad¹.

En cualquier caso, Sócrates no se muestra del todo conforme con este primer discurso y se pregunta si es posible que, aunque sea una ruptura del equilibrio normal de la mente, el resultado pueda no ser una enfermedad. Y es que, a su juicio, la mente puede estar alterada en dos sentidos: uno positivo y otro negativo. Es decir, el estado de anormalidad puede empeorar nuestro estado natural o por el contrario mejorarlo. Y precisamente esta segunda opción es la que se deriva de la influencia del amor.

Al contrario que la ciencia médica, Platón distingue así dos alteraciones de la mente. El primer tipo de alteraciones provoca una merma de nuestras capacida-

¹ PLATÓN, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, 1986. En *Fedro*, pp. 331, 238.



des naturales y son llamadas por Platón locuras humanas. Por otro lado, existe un segundo tipo de alteraciones de la mente o manías que, como el amor, incrementa nuestras capacidades. Son las llamadas locuras divinas.

Más que una enfermedad, la locura divina es un don otorgado por la divinidad. El origen sobrenatural de la alteración mental hace que sea mejor ser poseedor de esta locura que de una humana sensatez².

Entre las locuras divinas, Platón destaca en primer lugar la profética que, infringida por Apolo, lleva a la persona a profetizar el futuro y desarrollar el don de la adivinación. En segundo lugar, se encuentra la locura mística, que llega al hombre de manos de Dioniso. Los afectados son capaces de interpretar los mensajes de la divinidad, estableciéndose como intermediarios entre el mundo humano y el divino. En tercer lugar, se encuentra la locura poética, que proviene de las Musas, que se apoderan del alma de la persona y la orientan hacia la adquisición de habilidades naturales. Y por último tenemos la locura erótica, la forma más excelsa de locura divina.

La locura erótica es la propia del filósofo, del amante del saber. Es la provocada por el amor, por Eros. Una locura que se convierte en el camino existencial que ha de recorrer el filósofo para llegar a la verdad, y que aporta más luz de la que nunca pudo aportar la humana sensatez.

El loco divino de Platón presenta capacidades de lo más diversas. Sin embargo, nada apunta a que esta locura sea identificable con la melancolía. No será hasta la aparición de la obra *Problemata* cuando la locura divina pase a identificarse con la melancolía. La obra, de dudosa autoría aristotélica, abre sus páginas preguntándose por qué todos los hombres de genio (poetas, filósofos, políticos, etc.) son melancólicos³. Las extraordinarias capacidades otorgadas por la divinidad pasan a ser el resultado de un desequilibrio humoral. Para comprender el núcleo de tal identificación debemos remontarnos de nuevo al origen, en este caso al momento de aparición del término «melancolía» y su uso. Así, de forma paralela a la obra platónica, aparece en Occidente uno de los hombres fundamentales en la historia, el médico Hipócrates de Cos.

Hipócrates supone un antes y un después en la concepción de la praxis médica y en el modo de estructurar los conocimientos que dan base a la misma. La obra hipocrática da origen a un nuevo paradigma científico que, durante siglos, sustentará la hegemonía de la medicina occidental: el humoralismo. Bajo el prisma humoralista, el ser humano está compuesto por cuatro humores: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema. Todos ellos han de permanecer en su justa proporción para que la persona conserve su estado natural de equilibrio, es decir, de salud. Si por algún motivo alguno se descompensa, aparecerían de inmediato enfermedades derivadas del humor más abundante. Así sucede en el caso de la enfermedad de la melancolía. Pero antes de ahondar un poco más en el proceso mórbido que le da origen, vayamos hasta las primeras referencias que de ella aparecen.

² *Ibíd.*, pp. 365, 256a

³ ARISTÓTELES, *El hombre de genio y la melancolía*. Sirmio, Barcelona, 1996.



En la obra *Aforismos*, Hipócrates nos dice que «si el miedo y la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía»⁴. Para los hipocráticos, la melancolía como enfermedad aparece por sobreabundancia de bilis negra o, lo que es lo mismo, *melaina xolé*, es decir, melancolía. La melancolía es, por tanto, uno de los cuatro humores que nos constituyen, cuya abundancia es capaz de desencadenar la melancolía como enfermedad.

Por si la confusión fuera poca, el término melancolía se usa en el humoralismo para referirse a un tipo de carácter. Para muchos autores humoralistas, si la abundancia de un humor no es excesiva, el equilibrio de la salud no se rompe, aunque el individuo posee unos determinados rasgos de carácter derivados del humor. En el caso de que la bilis negra sea un poco más abundante que los demás humores, el individuo es melancólico por naturaleza, lo cual no quiere decir que desarrolle la melancolía como patología. La amplitud del término melancolía no acaba aquí, porque existe una cuarta acepción del término melancolía dentro del paradigma humoralista. La melancolía, también llamada atrabilis, puede ser también el residuo resultante del sobrecalentamiento de los humores.

El cuerpo posee un calor innato gracias al cual es capaz de realizar muchas de sus funciones vitales. Si los humores no son evacuados o no circulan con normalidad, el calor innato los recalienta hasta convertirlos en una sustancia nociva cuyos vapores son capaces de dañar diversos órganos, entre ellos el cerebro. A la larga, cualquier tipo de fluido corporal es, para los humoralistas, susceptible de convertirse en nocivo.

Si bien es cierto que los autores humoralistas distinguen varios sentidos, en la práctica estos se solapan de manera constante, dando lugar a múltiples confusiones.

El hecho de que en los *Problemata* se conecten las locuras divinas con la melancolía conlleva que la interpretación positiva de la melancolía quede unida para siempre a su vertiente negativa o patologizada. En realidad, los *Problemata* hablan sobre el genio y el temperamento melancólico, pero la flexibilidad del término «melancolía» lleva a que pronto se trasvasen a esta relación elementos de las otras acepciones.

Las locuras divinas serán tomadas a partir de este momento como síntomas derivados de la melancolía como enfermedad. La interpretación de la melancolía queda por tanto anclada a su interpretación negativa y en consecuencia a la teoría humoral.

3. LA INTERPRETACIÓN NEGATIVA DE LA MELANCOLÍA: LA ENFERMEDAD

A pesar de la confusión terminológica, si queremos saber si la melancolía puede ser un método filosófico válido debemos hacer un estudio separado de ambas interpretaciones. Observar si existen de verdad dos tipos de melancolía, la positiva y la negativa, o por el contrario es una única entidad interpretada de modos diversos. Por este motivo vamos a comenzar una pequeña revisión histórica por separado.

⁴ HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos*. Gredos, Madrid, 1990. En *Aforismos*, pp. 284, 23.



Respecto a la interpretación negativa de la melancolía, ya hemos dicho que nace con Hipócrates. La bilis negra rompe la normalidad de la salud y genera un estado de anormalidad que empeora al individuo, es decir, que desencadena una enfermedad. Si para Hipócrates la enfermedad es lo que daña al hombre, está claro que la melancolía lo es.

Pese a la clara raíz humoralista de la melancolía, lo cierto es que su influencia se expande mucho más allá de los seguidores de Hipócrates. El enciclopedista romano Celso la define también como un estado de desánimo y miedo prolongados, además de insomnio, con lo que añade así un nuevo síntoma al cuadro patológico. En la mayoría de los casos parece que la razón permanece intacta, a excepción de algunos pacientes que se encuentran dominados por una «mala voluntad»⁵.

Similar a la descripción de Celso es la de Sorano de Éfeso. Su melancólico es un ser abatido que prefiere la soledad y en algunas ocasiones manifiesta deseos de morir. La descripción física que Sorano realiza del melancólico introduce nuevas características a la historia de la melancolía y la fisionomía que él describe pasa a formar parte del imaginario popular occidental. El melancólico es delgado, con la tez negruzca y de aspecto débil, debido a la sequedad y la frialdad de la bilis negra.

Sorano realiza una segunda aportación importante a la interpretación negativa de la melancolía, y es la de que el melancólico razona con nitidez a excepción de una idea obsesiva que lo atormenta y lo lleva a angustiarse, como por ejemplo el convencimiento de ser un cántaro de barro⁶.

No obstante, si existe un autor que colabore en el proceso de formación de la entidad de la melancolía, ese es Rufo de Éfeso. Su perdida obra sobre la melancolía permite sintetizar muchas de las ideas inconexas aparecidas hasta el momento. Explica de forma explícita el proceso de formación de la melancolía; del mismo modo especifica cómo afecta la atrabilis a las distintas partes del cuerpo, dando lugar a tres clases de melancolía: la que surge en los hipocondrios, la que nace en el cerebro y la que afecta a todo el cuerpo en general. Esta división acabará por convertirse en canónica⁷.

Tal y como sucedió con otros autores, Rufo aporta además nuevos síntomas que configuran al melancólico. Entre los más destacables tenemos el tartamudeo y la lujuria.

Con el paso del tiempo, el melancólico se perfila cada vez más como un ser lleno de contradicciones. Su enfermedad puede tornarle avaro, generoso, educado, insolente y un largo etcétera. Casi todos los síntomas posibles acaban por tener cabida bajo su amparo. Debido a su flexibilidad, incluso se facilita la relación de la

⁵ ACKSON, Stanley. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Turner, Madrid, 1989, p. 40.

⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁷ KLIBANSKY, Raymond. PANOFSKY, Erwin. SAXL, Fritz. *Saturno y la melancolía*. Alianza Forma, Madrid, 1991, p. 71.



melancolía con otras enfermedades derivadas de la bilis negra, como pueden ser la epilepsia o la manía.

En medio de esta vorágine conceptual, existieron autores que intentaron poner orden en el conocimiento médico. Uno de los más importantes fue Galeno, cuya labor de síntesis es, sin duda, encomiable. Con él, la división tripartita de la melancolía queda fijada de manera definitiva. Del mismo modo establece los puntos de unión en los que cada humor se relaciona, según sus características, con una estación del año y con un tipo de temperamento. En el caso de la melancolía sus cualidades son la frialdad y la sequedad, lo que lleva a relacionarla con el otoño y con el temperamento melancólico. Todo esto de manera organizada y coherente.

A partir de la obra galénica, la melancolía como enfermedad queda delimitada con bastante claridad y sus escritos constituirán la guía a seguir en el estudio de la melancolía⁸. Por ello escritores medievales como Oribasio de Pérgamo o Alejandro de Tralles conservan y repiten la tradición hipocrático-galénica. Lo que sí sorprende de Alejandro de Tralles es la extensa recopilación de historias clínicas. Sus descripciones de ideas fantásticas que atormentan al melancólico, como el creerse hecho de barro, no tener cabeza o ser un gallo, serán repetidas hasta la saciedad por la tradición médica posterior⁹. A pesar de lo cómico que puedan resultar tales historias, lo cierto es que se convirtieron en auténticas historias clínicas utilizadas en numerosas ocasiones.

De esta misma época, la Edad Media, proviene otra de las obras recopilatorias fundamentales que, junto con la de Galeno, colabora para la pervivencia del humoralismo. Se trata del *Cannon* de Avicena, que será utilizado por la profesión médica durante siglos como libro de referencia. Quizá lo más novedoso que podemos encontrar en sus páginas respecto a la melancolía sea la insistencia en que no sólo los factores materiales, como la dieta, desencadenan un proceso mórbido, sino que determinados hábitos resultan decisivos en su aparición. Entre ellos destaca el mucho pensar, el estudiar libros de filosofía y el excesivo temor o amor a Dios¹⁰.

La importancia de la melancolía como enfermedad es ya a estas alturas más que notable. Sin embargo, no será hasta la llegada del Renacimiento y del Barroco cuando se produzca una verdadera ola de escritos sobre el tema. Lo más significativo es que no sólo la escena médica se interesa por la melancolía, sino que otras disciplinas como el arte fijan su atención sobre ella, motivo por el cual la figura del melancólico pasa a formar parte del imaginario popular.

La interpretación de la melancolía no cambia de manera esencial pero proliferan las obras recopilatorias de todo el saber anterior. *Un tratado de melancolía* de Timothie Bright es quizá una de las obras más representativas a este respecto. La melancolía es para Bright un estado de tristeza y temor prolongados que en un

⁸ GALENO, *Sobre la localización de las enfermedades*. Gredos, Madrid, 2002, p. 134.

⁹ Las referencias a estos autores se basan en la obra de LAÍN ENTRALDO, P., *Historia Universal de la medicina. Edad Media*. Vol. III. Salvat, Barcelona, 1972.

¹⁰ HERRERA, M. Teresa. SÁNCHEZ, M. Nieves (Ed.), *Tratado de patología*. Arco libros SL. Madrid, 1997, p. 109.



principio no afectan a la razón. Puede ser generada por un humor natural, si este se descompensa, o bien no natural, si se trata de algún tipo de residuo. El melancólico tiene aspecto negruzco, delgado y débil. Padece insomnio, malas digestiones y a veces ideas obsesivas.

Vemos que la entidad melancolía está ya más que definida por esta época. Pero si queremos acercarnos con detalle a la visión renacentista de la melancolía, sólo debemos remitirnos a la obra de Robert Burton. Su *Anatomía de la melancolía* es una extensa recopilación de toda la tradición médica¹¹. Pretende dar claridad a una patología cada vez más amplia. Él mismo dice que la Torre de Babel nunca produjo tanta confusión de lenguas como la variedad de síntomas que produce el caso de los melancólicos.

El interés por la melancolía en los Siglos de Oro posee en España uno de los mayores focos de actividad. Figuras médicas tan importantes como Luis Mercado o Alonso de Santa Cruz continúan con la interpretación hipocrático-galénica.

La melancolía vive en este momento una época dorada, por lo que sorprende que sea aquí donde comiencen a generarse las semillas de su destrucción. En el siglo XVII un descubrimiento hace tambalear el paradigma humoralista y con él la entidad de la melancolía como enfermedad. El médico inglés Harvey descubre la circulación de la sangre, lo que obligará a cambiar por completo la visión del ser humano y su salud. El ser humano no está compuesto ya por cuatro humores sino por un sistema circulatorio en el que la sangre es la única protagonista.

Es cierto que el descubrimiento tarda en calar en el ámbito académico, pero poco a poco el humoralismo va quedando desterrado para siempre. En medio de la crisis se buscan nuevas definiciones para antiguas patologías. Muchas de ellas sobreviven en la nueva ciencia tras ser identificados y obtener una nueva explicación de sus síntomas. Algunas otras desaparecen puesto que los fenómenos considerados como síntomas dejan de serlo.

Durante esta etapa de reestructuración de la medicina, ¿qué sucede con la melancolía? Parece claro que la bilis negra no puede generar ya esta enfermedad, luego se debe buscar otro tipo de explicación para la afección. Médicos como Pitcairn o Boerhaave creen que la causa es la sangre y las variaciones en su densidad. Mead y Cullen optan, en cambio, por una explicación basada en el mecanicismo y la energía nerviosa.

Los intentos de redefinición de la melancolía como enfermedad se suceden desde los más diversos paradigmas científicos hasta que, finalmente, el avance de la psiquiatría como ciencia independiente la enmarca y delimita como enfermedad mental. Muchos de los síntomas que habían caracterizado a la melancolía se ven ahora como pertenecientes a otras enfermedades. La nueva psiquiatría considera incluso inapropiado el uso del término melancolía por la confusión generada en torno a él.

¹¹ BURTON, Robert. *Anatomía de la melancolía*. Vol. I. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1997.



Se proponen varios términos como monomanía o tristimanía, pero finalmente el término depresión será el elegido por la nueva ciencia.

La melancolía ha perdido su nombre y la mayoría de los síntomas que la definían. De hecho, acaba por quedar reducida a su sentido más básico; la depresión viene determinada por un estado de tristeza y temor prolongados, tal y como Hipócrates la definió cientos de años atrás.

Entre los psiquiatras más influyentes el uso del término depresión es ya definitivo. En nuestros días el término depresión, sus síntomas y límites se encuentran ya estandarizados en la práctica médica. Sólo hace falta echar un vistazo al DSM V o al CIE-10 para ver que es así.

Ante esta nueva situación, en que la melancolía en sentido negativo prácticamente ha desaparecido, cabe preguntarnos qué sucede con la interpretación positiva de la melancolía ¿ha de desaparecer también? La respuesta sería sí en el caso de que ambas melancolías trataran de la misma entidad. No obstante, la melancolía en sentido positivo nace con las locuras platónicas de manera independiente, aunque paralela, a la melancolía como enfermedad.

4. LA INTERPRETACIÓN POSITIVA DE LA MELANCOLÍA: EL GENIO MELANCÓLICO

La conexión de la melancolía con las locuras divinas no se produce hasta los *Problemata*.¹² Su identificación es legítima, aunque accidental, con lo que la pervivencia de la melancolía positiva es posible y puede ser aplicable como método filosófico.

Si echamos la vista atrás, no han sido pocos los autores que siguieron la estela platónica. Sin embargo, la denominación melancolía lleva a que las historias de ambas interpretaciones se solapen de forma constante y en gran medida se confundan. Las características del loco divino se trasvasan al melancólico y al réves.

El mismo Rufo de Éfeso se hace eco de esta íntima conexión y entre las ideas ilusorias que atacan al melancólico destaca la creencia de la adivinación. Si bien es cierto que habla de una locura divina, él no la considera un don, sino un síntoma resultante de la bilis negra.

El poder de la bilis negra es reconocido por muchos de los autores más importantes, bien sea para ensalzarla o para condenarla. Tal es el caso de Areteo de Capadocia, quien reconoce que los melancólicos agudizan sus sentidos tras la enfermedad de tal forma que experimentan ensoñaciones veraces. Incluso son capaces de aprender por su cuenta astronomía, poética o filosofía¹³.

La llegada de la Edad Media y la importancia de la fe conllevan que la locura profética y la mística ocupen las páginas centrales de los escritos sobre melancolía. La figura del místico y el profeta es digna de reconocimiento, aunque son muchos los

¹² ARISTÓTELES, *The works of Aristotle translated into English. Problemata*. Oxford, Oxford, 1927.

¹³ ARETEO DE CAPADOCIA, *Obra médica*. Akal, Madrid, 1998.



autores que siguen patologizando estas habilidades. Alejandro de Tralles, por ejemplo, no da crédito a la veracidad de estos vaticinios, como tampoco lo hace Pablo de Egina. No obstante, el hecho de que sigan hablando de estas locuras manifiesta su importancia.

En esta misma época existen autores que, lejos de patologizar la melancolía, recogen su sentido más platónico. El médico Isahaq ibn Imram nos habla de cómo el exceso de estudio puede reseca la sangre y convertirla en melancolía. Sin embargo, existen determinadas ciencias que son un producto del alma de temperamento melancólico. El melancólico, ante la conciencia de su debilidad y finitud intelectual, cae en una crisis a la que intenta dar solución por medio del mucho estudio. Imrma retoma así la imagen del loco divino de Platón y del melancólico de los *Problemata*.

El melancólico es consciente de su propia finitud. El mundo no le satisface por completo, de manera que en un primer momento huye de él. Pero no pretende la escisión completa entre la realidad y su yo, sino que se reconcilia con el mundo y le da un nuevo sentido por medio del arte, la filosofía o la mística. El melancólico es el loco divino que rompe sus cadenas para salir de la caverna y, tras un tiempo, volver al mundo dotándolo de un nuevo significado. Imram dibuja de nuevo al melancólico no como un individuo poseído por la tristeza autocomplaciente, sino por un desasosiego existencial que le impulsa a la superación¹⁴.

De manera que no es el exceso de estudio y reflexión lo que provoca la aparición de la melancolía, sino que es el propio temperamento del melancólico el que le inclina hacia tal actitud existencial.

Aunque, por supuesto, durante la Edad Media siguen existiendo voces discrepantes respecto a esta afirmación, Razhes cree que sí que existe una relación entre el mundo intelectual y la melancolía, pero la interpreta como un signo de enfermedad.

Del mismo modo Avicena, en su célebre *Cannon*, destaca las importantes habilidades que adquiere el enfermo de bilis negra, como el dominio de lenguas desconocidas o la capacidad de interpretar las Sagradas Escrituras. Aunque en este caso la bilis negra no ha degenerado en la enfermedad de la melancolía sino en epilepsia, enfermedad que durante muchos años mantuvo estrechas relaciones con la melancolía por su origen común.

Si el Renacimiento y el Barroco son claves en la difusión de la interpretación negativa de la melancolía, no lo son menos en la trasmisión de su interpretación positiva. A estas alturas, la trasmisión de conceptos entre ambas interpretaciones de la melancolía y sus consiguientes confusiones es más que notable. Pero el caos se ve aún más acentuado cuando el término «melancolía» comienza a expandirse más allá del ámbito médico. El mundo artístico comienza a mostrar al melancólico como el protagonista de muchas de sus obras.

Tanto la imagen como el carácter del melancólico configuran el ideal del artista, que alcanzará su máxima expresión con la llegada del héroe romántico un tiempo después. En la mayoría de los casos, la melancolía de los protagonistas de las obras de arte viene derivada de un amor apasionado y descontrolado que les

¹⁴ JACSON, S.W., *op. cit.*, p. 62.



consume. La locura mística o profética pierde protagonismo para ceder el paso a la locura poética relacionada con el amor como rasgo de carácter del protagonista o del artista. La locura erótica se aleja del sentido platónico para identificarse con esta enfermedad amorosa o erotomanía.

Entre los personajes que mejor ejemplifican la imagen del melancólico en el arte tenemos a Melibea. Su amor por Calixto la lleva a obrar en contra de sus principios, deshonrando a su familia para, finalmente, atormentada por la muerte de su amado, acabar quitándose la vida. Similar destino corre Julieta en la obra de Shakespeare, sólo que se enmarca en una historia de amor menos interesado y más inocente que la primera.

Otros ejemplos destacables de melancólico protagonista son los que aparecen en las obras de Miguel de Cervantes. En *El licenciado vidriera* el joven Tomás cae enfermo de melancolía por el embrujo de una mujer despechada. Su condición de loco le agudiza su ya brillante ingenio y le proporciona el marco perfecto para manifestar opiniones socialmente reprochables. Similar libertad es la que adquiere el personaje de Alonso Quijano tras convertirse en Don Quijote.

Con el paso del tiempo, el ámbito artístico será el único que muestre algún tipo de interés por la melancolía. Cuando, tras la caída del humorismo, la melancolía como enfermedad deja de existir, se produce un olvido o falta de interés de todo lo relacionado con ella, también de la melancolía en sentido positivo. No obstante, debemos retomar la interpretación positiva y sacarla del olvido en el que se había quedado relegada. Tras este pequeño recorrido histórico podemos ver con claridad que la melancolía negativa y la positiva son dos entidades claramente diferenciadas desde su origen. Ciertamente es que la separación entre ambas interpretaciones sólo es posible realizarla a posteriori, puesto que en la práctica se entrelazan de manera constante. Pero esto no debe confundirnos y simplificar la historia de la melancolía, compuesta por dos vertientes separadas.

La melancolía positiva nace en Platón, por lo que es independiente de la bilis negra y de la suerte que esta pueda correr. La melancolía entendida como locura divina denota una actitud existencial, una manera de enfrentarse a un mundo, a veces carente de sentido, una creación del propio camino.

El melancólico positivo no es un depresivo, sino más bien todo lo contrario a él. Mientras que el depresivo se aparta de un mundo que no comprende, el melancólico se reconcilia con él a cada momento por medio de la creación. Recuperar esta interpretación positiva de la melancolía y convertirlo en un método para nuestras vidas podría reportarnos múltiples beneficios.

La aparición de la psiquiatría como ciencia independiente conlleva la desaparición de la melancolía negativa y el olvido de la positiva. Sin embargo, su olvido no significa su muerte. Algunos ilustrados conservaron aún pequeños resquicios de la carga existencial que puede poseer la melancolía. Creían que el ser humano es, por su propia naturaleza, un ser incompleto y además consciente de ello. Es una persona que actualiza esta carencia de manera constante. Su inquieta forma de ser le lleva a una incesante búsqueda de sentido.

El mismo Kant se pregunta sobre si lo que muchos consideran locura no es más que una pasión por el saber llevada hasta sus últimas consecuencias. Y es que



existen algunas locuras que dificultan el entendimiento y la vida en sociedad, pero, por otra parte, existe otro tipo de loco que denomina el insensato, cuya voluntad se ve dominada por una pasión, tal y como le sucede al filósofo. De todos modos no sólo el filósofo se deja llevar por su pasión hacia el conocimiento, puesto que, en mayor o menor medida, todos somos seres pasionales y, por tanto, susceptibles de convertirnos en insensatos¹⁵.

En *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, Kant destaca que el melancólico de temperamento está más capacitado para percibir lo sublime. El peligro que corre es que transita por el abismo constante de la crisis y conlleva el riesgo permanente de caer en el desaliento y la tristeza vital. El precario equilibrio del melancólico lo sitúa entre la genialidad y la locura. En opinión de Kant, este es el estado ideal que debemos adoptar si queremos captar lo sublime.

Algo similar proponen los autores existencialistas aunque en un tono más pesimista, pero en cualquier caso dando un pequeño refugio a la melancolía positiva ante su olvido. En concreto Jean Paul Sartre, en su obra *La náusea*, nos cuenta que Roquentín, el protagonista, sufre un proceso de melancolía. Tras el advenimiento de la náusea el mundo se le antoja extraño. Todo aquello que le era familiar deja de serlo. Sólo tras una época de incertidumbre, poco a poco la náusea desaparece, dando lugar a una nueva visión del mundo, a una nueva vida.

5. PERSPECTIVAS: LA MELANCOLÍA COMO MÉTODO FILOSÓFICO

Todo sería perfecto si sólo los melancólicos sufrieran este tipo de crisis existenciales, pero lo cierto es que, en mayor o menor medida, la búsqueda de sentido es un anhelo humano que a todos nos acecha. Como ya dijo Aristóteles, el ser humano por naturaleza desea saber. En realidad no queremos saber por puro amor a un conocimiento abstracto, sino que queremos un saber que dé sentido a nuestra propia existencia. El concepto de saber ha de ir más allá de nuestra encorsetada concepción de razón. El saber ha de integrar todas las dimensiones de la persona en la medida en que todas ellas configuran una existencia plena y feliz. Es imposible alcanzar la plenitud si no integramos en el camino todo aquello que somos.

El melancólico positivo conoce bien este tipo de sabiduría existencial porque sólo con ella se conforma. Como todas las personas, el melancólico siente de vez en cuando la mordida del vacío interior que nos constituye, pero al contrario que los demás entabla un diálogo con ese vacío. Se deja caer en la crisis sin miedo a perder de vista el mundo que conoce. Las épocas de crisis del melancólico conllevan la destrucción de viejas estructuras carentes de sentido. Sin embargo, no pretende quedarse vagando entre los restos del naufragio. Paso a paso, recoge de entre los escombros aquellas partes que aún pueden ser válidas para la construcción de su nueva realidad.

¹⁵ En KANT, I., *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Ed. Mínimo tránsito, Madrid, 2001.



Reconstruye el mundo y lo dota de un nuevo sentido, y puede hacerlo por medio del arte, la mística o la filosofía como vivencia.

El melancólico no es un depresivo, porque encuentra el camino de vuelta al mundo en la vivencia de su creación. No es que cree una obra de arte o escriba un tratado de filosofía, sino que se sumerge en el proceso creador.

Si tenemos miedo a enfrentarnos a los naufragios que nos acechan, corremos el riesgo de obrar más como depresivo que como melancólico y no saber construir el camino de salida. Como seres humanos somos conscientes de nuestro propio vacío, pero preferimos acallarlo a enfrentarnos a él. Así, pretendemos llenarlo con pequeños placeres que, si bien acallan por un tiempo nuestra ansia interior, no son más que minúsculos sustitutivos de la verdadera felicidad.

La sociedad actual es una clara muestra del supermercado posible de paliativos para nuestra inquietud. Cada vez más optamos por la comodidad de la caverna y evitamos salir a ver el Sol. Identificamos la felicidad con las posesiones, una mejor apariencia física o un reconocimiento social y nos sumimos en una incesante búsqueda en lugares equivocados. Creemos que la felicidad es un premio que vendrá tras poseer ciertas cosas. Perdemos de vista que sólo en la experiencia vital es posible la felicidad. Olvidamos que sólo nosotros somos responsables de dar sentido a nuestro mundo y elegir el modo de religarnos con él. Deberíamos obrar como el melancólico y perder el miedo a destruir el mundo, puesto que sólo así podremos volver a construirlo. Deberíamos comprender que es natural que como humanos sintamos cierto desasosiego ante nuestra existencia y que tal sentimiento no debe ser acallado ni tratado con medicación.

Si en lugar de luchar contra los naufragios pudiésemos obrar como lo hace el melancólico, las crisis podrían convertirse en una oportunidad para el crecimiento personal. Especialmente sería beneficioso establecer la locura erótica de Platón como un método filosófico.

No todos somos melancólicos, pero sí podemos obrar como si lo fuéramos y hacer de nuestra vida una experiencia existencial. El melancólico se une a la eternidad por medio de la creación y da sentido a su existencia. Algunos lo hacen mediante la mística o la profecía. No obstante, la conversión de este camino en método para todos los no melancólicos es algo complicado. Es posible que muchas personas encuentren en la trascendencia el sentido del mundo, pero no podemos tomarlo como un método generalizable y obrar como si fuéramos espirituales.

Lo mismo sucede en el caso del artista, quien mediante la vivencia del arte es capaz de crear nuevos mundos y acercarse a la plenitud. Pero es imposible obrar como si fuésemos artistas en el caso de carecer de este talento.

En cambio, el caso del melancólico como loco erótico es bien distinto. Si nos remitimos a ser filósofos en su sentido más básico, el único requisito que necesitamos es el amor al saber. Y no a un saber abstracto alejado de la realidad sino que afecte a nuestra vida y le dé sentido. Es cierto que no todas las personas pueden alcanzar las sutilezas filosóficas de las grandes mentes, pero todos podemos obrar como el loco erótico e intentar dar respuesta a esa inquietud existencial que nos acecha. Podemos ir tras un saber que salte más allá de conceptos y teorías, que dé sentido a nuestras vidas y que, por un momento, nos deje sentirnos parte de algo eterno.



Comportarnos como melancólicos no requiere nada más que escuchar la humana inquietud que el melancólico hace presente a cada momento. Está en nuestra mano la labor de construir nuestra propia salida de la caverna y asumir el riesgo de la libertad.

La vía erótica como método existencial no requiere de más paso previo que ser humano. Es un camino personal que cada uno ha de descubrir como proyecto particular. En definitiva, la filosofía puede no ser una de las disciplinas más útiles en el sentido material del término, pero nunca puede perder de vista aquella inquietud que le dio origen, la búsqueda de sentido del ser humano respecto a sus inquietudes más profundas.

Recibido: marzo de 2012

Aceptado: junio de 2012.



LEO LÖWENTHAL Y LA DESTRUCCIÓN DEL INDIVIDUO. NOTAS SOBRE UNA TRADUCCIÓN

Carlos Marzán y Chaxiraxi Escuela Cruz

RESUMEN

La obra de Leo Löwenthal, destacado representante de la Teoría crítica, se ha ocupado de la destrucción del individuo en el mundo contemporáneo. La «herencia de Calibán» que aquí traducimos es un ejemplo de ese análisis.

PALABRAS CLAVE: Löwenthal, individuo, terror, propaganda, sociología de la literatura.

ABSTRACT

«*Leo Löwenthal and destruction of the individual. Notes on a translation*». The work of Leo Löwenthal, prominent representative of critical theory, has dealt with the destruction of the individual in the contemporary world. The «Legacy of Caliban», that we translate here is an example of such analysis.

KEYWORDS: Löwenthal, individual, terror, propaganda, sociology of literature.

Leo Löwenthal (Frankfurt, 1900-Berkeley, 1993) es un pensador tan heterodoxo e inclasificable como aquellos con quienes se vincula su obra: los miembros del Instituto de Investigación Social, la llamada «Escuela de Frankfurt». Lo que le une a pensadores como Horkheimer, Marcuse, Adorno o Fromm es el carácter implacable de su crítica frente a un mundo que se revela hostil a la mayoría de quienes lo habitan. Esos pensadores, como afirmó en una ocasión, «supieron ahondar en lo mejor de la tradición europea occidental y alemana y continuarla críticamente». En 1933, tras la subida de Hitler al poder, se exilia a Estados Unidos¹ donde trabajará como investigador en la *Voice of America* y como profesor en las universidades de Standford y Berkeley. Finalizada la Segunda Guerra Mundial no regresa a Alemania, como hará la mayoría de los miembros del Instituto, y continúa su actividad docente e investigadora en Norteamérica. Destacó por sus estudios sobre historia de la filosofía, la sociología de la literatura, el antisemitismo y el autoritarismo, la propaganda fascista o los medios de comunicación de masas². Y el hilo conductor de esos estudios lo constituye la defensa del individuo frente a una asfixiante totalidad social. Esa defensa de lo particular frente a lo general, el anteponer la libertad del individuos a cualquier institución, propició que se alejase de cualquier tipo de



consigna (salvo la de «*Mitmachen wollte ich nie*», «nunca quise colaborar») o política partidista, e hizo tempranamente de él un intelectual crítico e independiente. A pesar del interés que revisten sus trabajos y del papel que desempeñó en el Instituto como editor de la *Zeitschrift für Sozialforschung* e introductor del psicoanálisis, al que consideraba una pieza central para elaborar «una teoría del desarrollo histórico de la época contemporánea»³, su obra no ha sido suficientemente valorada⁴.

La literatura, el lenguaje de la novela o de la propaganda son elementos centrales en su obra (y aquí es necesario hacer referencia a sus estudios sobre el Siglo de Oro español, Shakespeare, Ibsen, Keller, Strindberg o Hamsun, o sobre los discursos de agitación fascista). Sus textos, elegantes y claros —cargados de una ironía heredera confesa de Diderot— tienen algo de quijotería; constituyen un empeño por cuestionar con medios lingüísticos el lenguaje imperante que, a sus ojos, ha devenido un mero instrumento de poder al que se ven sometidos los individuos. Por eso el lenguaje en el que cristalizan sus escritos se niega a plegarse a las exigencias lingüísticas vigentes. En nuestro mundo, afirmaba, «la comunicación se ha hecho sencillamente imposible»⁵. A través de los medios de comunicación, la propaganda política y la publicidad, la lengua se convierte en una poderosa herramienta para disuadir, engañar e imposibilitar el pensamiento: «hoy en día la lengua sólo sirve casi para dar instrucciones y órdenes... el transcurso de la jornada laboral, al igual que el tiempo libre, son reglamentados por numerosas prescripciones»⁶. Por eso no trata de imponer sus razones al lector, sino de mostrarle un problema,

¹ En su discurso de agradecimiento por el «Premio Adorno» afirmó que «la decisión de emigrar o, mejor, de hacer los primeros preparativos para ello, acaeció el 14 de septiembre de 1930, cuando 107 nacionalsocialistas entraron en el *Reichstag*», L. Löwenthal, *Rede anlässlich der Verleihung des Theodor Adorno-Preisses am 1. Oktober 1989*, en L. Löwenthal, *Untergang der Dämonologien. Studien über Judentum, Antisemitismus und faschistischen Geist*, Leipzig, 1990, p. 7. A esa decisión de emigrar no fueron ajenos los estudios de sociología empírica realizados por el Instituto antes de enero de 1933 —publicados en 1936 con el título de *Autoridad y familia*— que arrojaban como resultado la creciente derechización y el conformismo de la clase obrera alemana.

² La obra de Löwenthal fue publicada en Frankfurt, en 1980, en cinco volúmenes, por la editorial Suhrkamp (Leo Löwenthal, *Schriften*, H. Dubiel, ed.). También ha sido publicada en inglés por la editorial Transaction Press. Muchos de sus escritos permanecen aún inéditos en el Archivo de la Biblioteca Universitaria y de la ciudad de Frankfurt.

³ M. HORKHEIMER, *Vorwort. Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1, 1932, p. III.

⁴ Eso parece evidente a juzgar por la escasa bibliografía secundaria sobre Löwenthal, entre la que cabría destacar: Gregor-S. SCHNEIDER, «La biografía como literatura de masas: los análisis de Leo Löwenthal sobre la industria cultural», en *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, núm. 3, p. 180 y ss.; Peter-ERWIN JASEN (ed.), *Das Utopische soll Funken schlangen. Leo Löwenthal zum hundersten Geburtstag*, Frankfurt am Main, 2000; Udo GÖTTLICH, *Kritik der Medien. Reflektionsstufen kritisch-materialistischer Medientheorien am Beispiel von Leo Löwenthal und Raymond Williams*, Opladen, 1996; Frithjof HAGER (ed.), *Geschichte Denken. Ein Notizbuch für Leo Löwenthal*, Leipzig, 1992; Michael KAUSCH, *Erziehung und Unterhaltung: Leo Löwenthals Theorie der Massenkommunikation*, Berlin, 1985. Y, en nuestro idioma: Helmuth DUBIEL: *Leo Löwenthal: una conversación autobiográfica*, Valencia, 1993, y Jürgen HABERMAS, «Leo Löwenthal», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984.

⁵ L. LÖWENTHAL, *Schriften*, vol. 1, p. 371, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980.

⁶ L. LÖWENTHAL, *op. cit.*, vol. 3, p. 187.



que aborda desde múltiples ángulos, para potenciar a través del texto la reflexión y la participación creativa.

Sus estudios sobre el antisemitismo, el terror, la propaganda fascista, la atomización y la crisis del individuo, la cultura popular o el autoritarismo, constituyeron un hito en el ámbito de la sociología. Como sociólogo y crítico de la literatura —y frente a la laxitud vigente en el ámbito literario— trazó límites entre la gran literatura y la que es propia de la cultura de masas, pues el arte y, en particular, el arte literario, es «en realidad el mensaje de la tensión, la gran reserva de protesta articulada contra la infelicidad social que, al tiempo, permite traslucir la posibilidad de la felicidad»⁷. Consideró que la literatura era un material privilegiado para analizar la sociedad en la que nace. Así, por ejemplo, trató de entender las tensiones entre la vida pública y la privada o entre la aristocracia y la burguesía en la obra de Lope, o indagó el arbitrio del poder en la obra de Calderón a la que parangona, en clave literaria, a la de Hobbes. A través de los textos de Cervantes, reflexiona sobre la imposible movilidad social en la España del siglo xvii, al tiempo que vio en los personajes marginales cervantinos la cifra de otro mundo posible. Analizó la emergencia del individuo en los escritos de Shakespeare, o el papel del Estado en los de Molière; la integración de los sujetos en los dramas de Goethe, su desamparo en la obra de Ibsen y la ausencia de esperanza, como vaticinio de la catástrofe, en Knut Hamsun.

Sus estudios sobre la literatura biográfica (*Die biographische Mode* y «Biographies in Popular Magazines») constituyen un lugar central en su obra. En ellos, anticipa desde el ámbito literario algunos de los análisis sobre la industria cultural que Horkheimer y Adorno ampliarán en *Dialéctica de la Ilustración* a todas las esferas de la cultura contemporánea. Esos trabajos sobre la literatura biográfica tratan de poner de manifiesto la paradoja de que al tiempo que pretenden destacar la especificidad de los individuos, muestran su nulidad, su conversión en meros ejemplares intercambiables. Esas odas a lo específico e individual, afirma, no hacen sino reflejar «el desesperado esfuerzo por ver confirmado el deseo de... personalidad que lo universal cuestiona una y otra vez»⁸. Las biografías, sostiene, dan cuenta de la impotencia y de la liquidación del individuo en el mundo actual.

«La herencia de Calibán», que aquí traducimos, es el texto de una conferencia que dictó en 1983 en la Academia de las Artes de Berlín con ocasión del cincuenta aniversario de la quema de libros por parte de los nacionalsocialistas. En ella se propone entender un hecho histórico tan universal como frecuente. Por medio de ese «acto higiénico» sostiene que el poder no sólo trata de borrar cualquier huella del pasado y gobernar bajo la égida del terror, sino inducir a los individuos a una suerte de coma moral, a un permanente estado de *schock* y, las más de las veces, liquidarlos junto a sus libros. Esta conferencia sobre la quema de libros a lo largo de la historia contiene, pues, una de las ideas directrices del pensamiento de Löwenthal : la destruc-

⁷ L. LÖWENTHAL, *op. cit.*, vol. 4, p. 284.

⁸ L. LÖWENTHAL, *op. cit.*, vol. 1, p. 245.



ción del individuo en un mundo cada vez más totalitario. Agradecemos a Susanne Löwenthal y a Peter-Erwin Jansen su amabilidad al permitirnos publicar este texto.



LA HERENCIA DE CALIBÁN LEO LÖWENTHAL*

Traducción y notas de Carlos Marzán y Chaxiraxi Escuela

«Donde se queman los libros, también acaba por quemarse a los individuos»⁹. La cita de Heine, que tiene un predecesor en Shakespeare, podría servir de divisa a este coloquio. En la segunda escena del tercer acto de *La Tempestad*, Calibán, el esclavo obtuso e irracional, incita a Trínculo, el cantinero borracho, y a Stefano, el sarcástico bribón, a asesinar al humanista Próspero. Pero antes de cometer el delito, insiste tres veces a sus compinches en quemar la biblioteca que éste ha traído desde el exilio:

... como te decía, acostumbra a dormir la siesta y, entonces, puedes estrangularlo. Por lo cual te será posible romperle el cerebro, tras apoderarte primero de sus libros, o con un bastón hendirle el cráneo, o despanzurrarle con una estaca, o cortarle la traquetería con tu cuchillo. Acuérdate, sobre todo, de cogerle los libros, porque sin ellos no es sino un tonto como yo, ni tiene genio alguno que le sirva... Quema tan sólo sus libros¹⁰.

Un tercer testimonio de lo que aquí nos ocupa es Goethe. En el cuarto libro de la primera parte de *Poesía y verdad* cuenta que de joven, en Frankfurt, fue «testigo de diversas ejecuciones» y dice: «merece recordar que también estuve presente en la quema de un libro. Observar un castigo a un ser inanimado tuvo realmente algo de terrible»¹¹. Como Heine y Shakespeare, Goethe asocia la destrucción del libro con la del hombre. Esto es con frecuencia algo más que una metáfora. En Francia, durante las guerras religiosas entre católicos y protestantes, se mandó a la hoguera a un librero protestante. Junto a él, había un patíbulo del que colgaba la *Biblia* y el *Nuevo testamento*, que serían también quemados más tarde¹². En el Antiguo Régimen

* En Leo LÖWENTHAL, *Schriften*, vol. 4, Frankfurt am Main, 1980, p. 136 y ss. © Susanne Löwenthal y Peter-Erwin Jansen

⁹ H. HEINE, *Almansor*, *Tragödien (1820-1822)*, en *Sämtliche Werke-Dichtungen*, vol. 16, Hamburg, Hoffman und Campe, 1872, p. 25. [N. de los T.]

¹⁰ W. SHAKESPEARE, *La tempestad*, Segunda escena del Tercer Acto, Madrid, Aguilar, 2003, p. 546 (traducción de L. Astrana Marín). [N. de los T.]

¹¹ J.W. GOETHE, *Obras completas*, tomo III, Madrid, Aguilar, 1968, p. 518 (traducción de R. Cansinos Asséns) [N. de los T.]

¹² Cfr. Natalie ZEMON DAVIS, *Society and culture in Early Modern France*, Stanford, California, 1965, p. 322.





son habituales los casos en los que el Parlamento ordena que un libro condenado sea incinerado por el verdugo oficial. Naturalmente el castigo era, por añadidura, para su autor. Un ejemplo particularmente abominable de la destrucción simultánea de libro e individuo se halla en un procedimiento bastante usual en la época de las guerras de religión, cuando se introducía en la boca y en las heridas del torturado protestante las páginas de la Biblia prohibida¹³.

El calendario de Calibán tiene muchas fechas. La primera gran quema de libros en el mundo occidental fue la destrucción de la biblioteca hebraica en el año 168 durante la insurrección de los Macabeos¹⁴. Los primeros emperadores romanos condenaron a la hoguera los escritos de los portavoces republicanos junto a los libros de oráculos y profetas. Diocleciano y Constantino rivalizaron por mandar a la hoguera la literatura cristiana y, más tarde, la pagana¹⁵. Durante la Edad Media la orgía de la quema de libros hebraicos no tiene parangón. El 13 de mayo de 1248 fueron pasto de la llamas en París veinte carros de libros judíos. Algo sobró, pues en el 1309 se quemaron otros tres carros llenos¹⁶. El ritual de la carreta recuerda al del camión en el que los estudiantes nazis prendieron fuego y quemaron libros en el año 1933. Mencionaría, además, tanto los autos de fe católicos como protestantes de los siglos XVI y XVII, o la quema en el siglo XVIII de obras significativas de la Ilustración: de Voltaire, Diderot, Rousseau, Helvetius o Holbach. La *Enciclopedia* también tuvo que haber sido alimento de las llamas, pero como había costado mucho dinero, la Iglesia y los gobernantes prefirieron guardarla en los armarios de los venenos¹⁷. Tampoco la Revolución francesa se vio libre de esas incursiones en «la pornografía de la violencia», como Peter Brown —uno de mis colegas de Berkeley— ha denominado a la destrucción de libros. En 1794, en un auto de fe, el comisario del ejército de la Baja Renania dispuso que fuesen eliminados todos los libros hebreos¹⁸. Basta con estos pocos datos.

Cuanto más me ocupaba de este fenómeno, más me asombraba la gran cantidad de casos. Desde la antigüedad no se limitaron sólo al mundo europeo. Así, por ejemplo, el fundador de la dinastía Chin, Schih Huang-Ti, en el siglo tercero antes de Cristo, mandó a la hoguera las obras de Confucio y de otros filósofos, así como las obras de historia¹⁹. La destrucción de libros ha estado a la orden del día

¹³ *Ibid.*, p., 157.

¹⁴ Cfr. por ejemplo, Clarence A. FORBES, «Book for the Burning», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Associations*, 67 (1936), pp. 118-119.

¹⁵ Cfr. FORBES, *op. cit.*; W. SPEYER, «Büchervernichtung», en *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 13 (1970), pp. 123-152, y Frederick H. CRAMER, «Bookburning and Censorship in Ancient Rom», en *Journal of the History of Ideas*, 6 (1945), pp. 177-196.

¹⁶ Cfr. Henry CHARLES LEE, *A history of Inquisition of the Middle Ages*, vol. I, p. 555, New York.

¹⁷ Cfr. Robert SHACKLETON, *Censure und Censorship*, University of Texas, Austin, p. 19.

¹⁸ Cfr. Léon POLIAKOV, *The History of Anti-Semitism* (traducc. del francés de Miriam Kochau), New York, pp. 222-223.

¹⁹ Cfr. Edwin O. REISCHAUER and John K. FAIRBANKS, *East Asia: the Great Tradition*. Boston, Mass, 1958, p. 88. Cfr. también, K.S. LAURITTE, *The Chinese. Their History and Culture*, New York, 1934, pp. 91-97.



Herbert Marcuse y Leo Löwenthal a finales de 1977. Foto cedida por Peter-Erwin Jansen.

siempre que las denominadas naciones cristianas han entrado en conflicto con otras culturas. En el siglo XVI el primer obispo de Méjico quema la literatura azteca, y una generación después, un delegado de ese obispo condenó la literatura maya a fenecer en el fuego²⁰. El cardenal Ximénez, el adversario del moro Almansor en la tragedia de Heine, de donde tomo la cita «donde se queman libros acaba también por quemarse también a los individuos», tras la derrota de los árabes en torno al 1500 procede a la eliminación de la cultura mora haciendo quemar en la plaza pública de Vivarramba más de un millón de libros²¹. De manera periódica, la Inquisición continuará con acciones de este tipo.

Se admitirá que la quema de libros, es decir, que el terror organizado y tolerado contra la vida del espíritu, constituye un importante objeto de investigación para la ciencia política e histórica. Sorprendentemente he constatado que no es así, que sobre este tema no existen investigaciones históricas exhaustivas. ¿Entra en juego, quizás, un mecanismo psicológico de defensa? A esa suposición me ha llevado

²⁰ Cfr. Victor WOLFGANG VON HAGEN, *The Aztec and Maya Papermarkers*, New York, 1944, pp. 31-33.

²¹ Cfr. Henry KAMEN, *The Spanish Inquisition*, London, 1965, p. 98.





un acontecimiento literario verdaderamente significativo. El primer presidente de la cámara de escritores nacionalsocialistas, Hans Friedrich Blunk, llegó a decir, sin rubor, en sus memorias, *Unwegsame Zeiten* del año 1952, que no se escandalizó demasiado con los «rumores» sobre la quema de libros, y continúa: «pues tales cosas suceden en todas las revoluciones»²². Es posible que Blunk haya iniciado la historiografía revisionista (de la que no faltan ejemplos en los años cincuenta) de la Alemania nacionalsocialista. Eso se nota en su forma de proceder. Primero acepta que tal vez se haya tratado sólo de un rumor, pero en la siguiente frase sostiene, de manera apologética, que la quema de libros constituye un acto rutinario en todas las revoluciones. Del lado opuesto del espectro político se encuentra Günter Steiger, quien en 1967, en la DDR, publicó un libro sobre la fiesta de Wartburg, titulado *Aufbruch*, en el que explica la quema de libros de mayo de 1933 a causa de «los intereses de clase de los grupos reaccionarios del capital financiero alemán». De este modo comenta el episodio de la quema de libros de Wartburg, de la que hablaré más tarde: «la quema pública de libros como expresión de un particular desprecio tiene una larga historia que ha sido bien conocida por nuestros contemporáneos»²³.

Tanto para Blunk como para Günter Steiger, la historia de la quema de libros funciona como coartada moral («todo esto no es tan importante, y en cualquier caso pertenece a la cotidianidad histórica») y como signo de un mecanismo de represión social. Hasta ahora ha faltado la tentativa de iluminar analítica y críticamente este fenómeno. Trataré de establecer un primer paso en esta dirección mediante un bosquejo examinando tres aspectos: 1. la disolución de la historia, 2. el exterminio en el presente de los portadores de la enfermedad y de las infecciones de los enemigos del sistema, y 3. la liquidación del sujeto.

LA DISOLUCIÓN DE LA HISTORIA

Sobre todo en nuestros días éste es un tema candente y delicado, pues las corrientes actuales que parten de tendencias que limitan el historicismo cuestionan frecuentemente la historia tanto *realiter*, como conceptualmente, cuando no se disponen a liquidarla como hacen no pocos representantes del estructuralismo y del postestructuralismo. Aunque esto constituye un ejercicio académico inocuo cuando se trata de disputas polémicas entre la postmodernidad y la orientación tradicional históricofilosófica. Pero las cosas se vuelven más serias cuando se trata de lo que recientemente Helmut Dubiel ha denominado, en un artículo para *Die Zeit*, de manera bastante acertada «la eliminación del pasado». Con ello indica la tentativa de rechazar, relativizar o negar el pasado, fundamentalmente aquél sobre el que pesa el horror. Y no digo esto —pues sería ridículo— desde el mismo plano y al modo

²² Citado por Karl DIETRICH BRACHER, *Die Deutsche Diktatur*, Köln, Berlin, 1969, p. 281.

²³ Günter STEIGER, *Aufbruch. Unburschenschaft und Wartburgfest*, Leipzig, Jena, Berli, 1967, pp. 115-116.

apresurado con el que los postmodernos muestran frecuentemente su enemistad frente a lo histórico en tanto actos de destrucción del mundo de las cosas y de los seres humanos. No obstante, creo que esto puede contribuir a llamar la atención sobre el horizonte no aclarado de ese fenómeno histórico mundial del que estamos hablando.

Retornemos a la quema de libros en la antigua China. Shih Huang-ti prohíbe y da a las llamas todos los libros anteriores a su reinado y construye la Muralla. Jorge Luis Borges ha mostrado en «La muralla y los libros», una nota (como él mismo la define) breve y cargada de sentido, que tal vez no sea del todo casual que fuese el mismo Emperador el que mandase a construir la Muralla y ordenase la quema de todo el pasado. En palabras de Borges: «tampoco es baladí pretender que la más tradicional de las razas renuncie a la memoria de su pasado, mítico o verdadero»²⁴. Lo que pasa en la sociedad china (como en todas las sociedades autoritarias y en la mayoría de los estados autoritarios) es el intento descabellado de refundar la historia del mundo, de crear una suerte de nueva historia de la Creación, la genealogía de una historia de la salvación que niega y destruye todo cuanto precede al nuevo calendario arbitrario. W. Speyer, en su trabajo sobre la destrucción de libros en la Antigüedad, escribe que es fácil «reconocer que la quema de libros heréticos, tanto como la de los cristianos, ordenadas por los emperadores paganos, no es en general atribuible al arbitrio de una voluntad estatal bajo el influjo de la Iglesia. Tanto paganos como cristianos no podían tolerar esos libros en base a las premisas espirituales de su mundo y de Dios, pues suponían que por medio de esos escritos peligraba la salvación de su existencia»²⁵. La extinción concierne tanto a los escritos como a los nombres. Jamás deben ser nombrados ni entonces, ni casi dos mil años más tarde. Quien era judío, medio judío, o estaba emparentado con judíos, se excluía de la cámara de la cultura del *Reich* y su nombre no podía ser impreso. Las obras de los emigrantes no existían para la imprenta alemana²⁶.

El procedimiento milenariamente antiguo de la quema es particularmente importante. Estoy totalmente de acuerdo con el señor Mosse, quien en su destacado trabajo sobre la nacionalización de las masas vincula el ritual de la quema con la lucha contra el demonio²⁷. Para que la destrucción sea total no hay otro medio que la quema. Sucesos naturales como los terremotos o fenómenos históricos como la destrucción de ciudades dejan ruinas tras de sí. Pero a partir de éstas es posible reconstruir el pasado. De las cenizas no queda más que el mito del ave fénix, del que nos hablará el señor Vordung. Cierto es que existe una gran diferencia entre los mecanismos sociales que conducen a la quema de libros en un imperio romano o en uno chino. Esto es, de una lado, en regímenes cuya autoridad está consolidada y cuya clase dirigente no necesita ni tolera acciones de gentuza y, de otro, el periodo

²⁴ J.L. BORGES, *La muralla y los libros*, en: *Obras completas*, Barcelona, Emecé Editores, 1989, p. 11. [N. de los T.]

²⁵ W. SPEYER, *op. cit.*, pp. 128-129.

²⁶ Cfr. E. FRÖHLICH, *Die kulturpolitische Konferenz der Reichspropagandaministeriums*, en: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 22, 1974, p. 368.

²⁷ Cfr. G.L. MOSSE, *The Nationalization of the Masses*, New York, 1975, p. 41 y ss.





nazi mientras se toma el poder. En ese momento, la chusma, como actor manipulado, entra en la escena de la historia. Debía desplazar el saber de su propia condición de inferioridad en la sociedad de modo tal que no aflorase la consciencia de la diferencia entre ella y el poder. El ritual de la destrucción de los nazis explica inequívocamente la perversa nueva historia de la Creación del imperio milenar. La liquidación del pasado es el motivo que pone en juego el discurso de Goebbels con ocasión del auto de fe del 10 de mayo de 1933: «hacéis bien en encomendar esta noche a las llamas la profanación del pasado. Ésta es una acción fuerte, grande y simbólica... que debe mostrarse ante el mundo entero. Aquí se hunde el suelo espiritual de la República de noviembre, pero de sus ruinas surgirá victorioso el fénix de un nuevo espíritu»²⁸. Como se ve, el fénix debe erigirse sin restos de las cenizas del pasado. *Creatio ex nihilo*. Pero es desde las cenizas comunistas y judías de donde surge irónicamente ese fénix nazi. ¡Menuda invitación para una interpretación psicoanalítica! El presente deviene pasado. La historia comienza ahora, en este momento. Como sostuvo Hans Johst en 1932: «el estado nacionalsocialista y la cultura son idénticos». No existe cultura anterior al nacionalsocialismo, pero tampoco existe ninguna posterior. Lo nuevo celebra la extinción de lo viejo. Y ese celebrar, en el que se une la chusma y el poder, es sumamente característico y específico del carácter ritual de este comportamiento autoritario. Eso siempre tiene necesidad de fiesta, de celebración. Esto era totalmente desconocido para los antiguos y para la cultura china de la antigüedad. Aún en 1945, con ocasión de los inmensos ataques aéreos, la vociferante *Werwolfsender*²⁹ proclamaba con la grotesca solemnidad de *El crepúsculo de los dioses* que «el enemigo, que aspiraba a destruir el futuro de Europa, sólo ha conseguido la destrucción del pasado y, con ello, de todo lo que está viejo y gastado». Y «puesto que no hay sino escombros, estamos obligados a reconstruir Europa». Se trata de una proyección psicológica grotesca de la fracasada liquidación de la historia cuya responsabilidad se le achaca al enemigo.

En su novela más conocida, *Fahrenheit 451*, el escritor norteamericano de ciencia ficción Ray Bradbury se ha ocupado de la quema de libros. Comienza así: «era un placer prender fuego». Ha constatado el carácter de celebración de la destrucción de los libros. Al inicio, Montag, el protagonista, que más tarde cambiará de opinión: «la sangre le latía en la cabeza y sus manos eran las de un fantástico director tocando todas las sinfonías del fuego y de las llamas para destruir los guiñapos y ruinas de la historia»³⁰. Al final, sólo cuando Montag tiene una experiencia amorosa y está en el camino de la conversión, lo tiene claro: «detrás de cada libro hay un individuo»³¹. Pero su jefe, este Ximénez de la ciencia ficción, el lugarteniente del regimiento de bomberos en el que Montag sirve, piensa de otro modo: «no sutilicemos con re-

²⁸ Citado por H. BRENNER, *Die Kunstpolitik des Nationalsozialismus*, Reinbeck bei Hamburg, 1963, pp. 47-48.

²⁹ Emisora de radio dirigida por los miembros de la organización *Werwolf*. [N. de los T.]

³⁰ R. BRADBURY, *Fahrenheit 451*, Barcelona, Plaza y Janes, 1993, p. 13 (traducción de Alfredo Crespo). [N. de los T.]

³¹ *Ibid.*, p. 61.

cuerdos acerca de los individuos. Olvidémoslo todo, absolutamente todo. El fuego es brillante y limpio»³². Este diálogo (que no es tal) entre Montag —que deviene individuo cuando intuye el carácter de lo individual tras cada libro— y el fascista que ordena el olvido, hubiese podido ser también el lema de nuestra charla.

2. ACCIÓN HIGIÉNICA DE LIMPIEZA

En pocas palabras: junto a la liquidación de lo histórico y el oscurecimiento de su horizonte se produce la disolución de lo insano en el presente. El libro ha sido destruido o está en el armario de los venenos. (El armario de los venenos es un capítulo aparte. Todos los incendiarios se han servido de uno, desde la antigua China hasta Stalin y los nazis. Es cuestionable si se trata de un acto, mágico o perverso, de aseguración, un capricho esotérico, un impulso de coleccionista o un robo. En cualquier caso, con el armario de los venenos la idea de la extinción sacral de la historia queda profanada y dañada). El escritor despreciado se encuentra ya o en el campo de concentración o muerto o en el exilio y su nombre olvidado, destruido. Lo que todavía permanece es la posibilidad de la infección. Comienza una verdadera orgía anal. La idea de la pureza racial, de la religiosa, de la cultural, se realiza por medio del simbolismo de la acción de limpieza para la que el libro es, al mismo tiempo, portador y símbolo de la infección. En el mismo discurso en el que Goebbels habla de la extinción de la historia, también lo hace de la basura y de la suciedad que representan los literatos hebreos decadentes que llenan las bibliotecas. La inmundicia y la suciedad son causa de enfermedad. En la Edad Media, en la Inquisición y la guerra de religión, es usual la equiparación con la peste. Un ejemplo: cuando los humanistas de Florencia y de Venecia trataban de convencer al cardenal Ghisilieri para que impidiese la quema de libros, respondía que cuando la peste llegaba a la ciudad, los príncipes ordenaban quemar los enseres en los que existía peligro de contagio con tal de defender la ciudad. Y lo mismo sucedía con la peste de la herejía que se extendía con los libros³³. Ese impulso de limpieza tiene una larga historia. Ya en la antigüedad está presente el concepto de fuego como incendio que disipa la maldición de la inmundicia de la literatura peligrosa. El fuego purifica. Como dice Speyer: «libera a la sociedad del miasma contagioso del libro malicioso y lo purifica»³⁴. Durante la grosera orgía del Wartburg (Heine la define «zafio idealismo»), y en el año 1933, se oye hablar continuamente en toda Alemania de limpieza, de la destrucción y de la eliminación de lo infecto. En mayo de 1933, el *Völkische Beobachter* escribe: «las columnas de humo anuncian la muerte en las llamas de la peste disgregadora». ¿Qué dice Goebbels en su «ajuste de cuentas» con

³² *Ibid.*, p. 69.

³³ P. F. GRENDLER, *The Roman Inquisition and the Venetian Press 1540-1605*, Princeton, New Jersey, pp. 119-120.

³⁴ SPEYER, *op. cit.*, p. 127.



los intelectuales?: ¡Fuera esa «canalla de parásitos que puebla las elegantes calles de nuestras metrópolis!»! Trata de provocar repugnancia. Se debe repudiar a los judíos, a los paganos y a los libros de los judíos y de los paganos. Y la sinfonía del repudio de la historia, del pasado que ya no existe, y de lo que repugnante existe todavía —esta síntesis del programa de destrucción horizontal y vertical— es el arma con la que se logra otra cosa: la destrucción del sujeto.

3. LA LIQUIDACIÓN EL SUJETO

Vuelvo a Calibán. Su terrorífico plan de aniquilación, destruyendo los libros, asesinando al dueño de la casa y deshonrando a la hija, adquiere el carácter de emblema en el contexto de la quema de libros: la disolución de la memoria, de lo específico, la declaración de guerra contra el individuo, la recaída de la continuidad de la historia dotada de sentido en la nada, en el caos. En definitiva, la transformación del espacio histórico en naturaleza ruda. Puede resultar extraño que también aplique estas palabras precisas y bastante negativas a la cultura —a la que se suele citar con gran reverencia— pero es que en toda dictadura la individualidad y la idiosincrasia del sujeto crítico es intolerable. Cuando se está en posesión del poder absoluto, se quiere extirpar aquello que interpreta la historia de modo religioso o racional. En suma, lo que significa el anclaje histórico de pasado, presente y futuro. Es lo mismo tanto si se trata de la reacción estalinista o de la reaccionaria revolución cultural china. Schih Huang Ti condenó a muerte a todo aquel que escondiera libros haciéndolos sepultar vivos (un símbolo mágico de la más extremada desindividuación), o estigmatizándolos y condenándolos a construir la muralla china hasta el resto de sus días. Quien osase discutir libros prohibidos en privado sería castigado con la muerte. Lo mismo sucedía en la fase absolutista del imperio romano cuando no sólo quien poseyera libros condenados era tachado de delincuente, sino también quien los leyese. Así de poderosa fue la violación de la esfera íntima. Lo mismo ocurre en la época de la Inquisición. Un historiador lo ha expresado así: la escrupulosidad con la que se realizaba la limpieza supera todo lo imaginable³⁵. Un ejemplo: un censor pasaba ocho horas diarias durante cuatro meses en la biblioteca privada de un español adinerado para extraer los textos prohibidos. Quien imprimiese sin permiso era condenado a muerte. Un profesor universitario que citaba libros prohibidos fue condenado a cuatro años de prisión y se le prohibió dar clases durante el resto de sus días³⁶. Según el artículo 58, sección x, del código penal de la URSS, quien «distribuye, produce o guarda literatura de este tipo será condenado a la privación de libertad por tiempo indeterminado por el delito de *contrarrevolución individual*»³⁷. Durante el régimen estalinista se quemaron millones de libros de autores que fueron

³⁵ H. KAMEN, *op. cit.*, p. 99.

³⁶ *Ibid.*, p. 99.

³⁷ Citado por R.A. MEDVEDEV, *Let History Judge*, New York, 1971, p. 560.



reducidos a «no-personas». Y eso en todos los sentidos imaginables de la palabra. Quienes eran individuos eran liquidados³⁸. En las diversas metamorfosis y fases lo que se trata de eliminar es el individualismo, el cultivo del individuo y su deseo de resistir y de defender lo privado. Esto vale tanto para el individualismo del confucionismo, para el de la cultura antigua, para el del Renacimiento y, naturalmente, para los aspectos individualistas de la sociedad contemporánea que los regímenes totalitarios y autoritarios quieren quitarse de encima.

De manera más específica se ha interpretado como sigue: en nombre de una falsa subjetividad, que se sirve tanto de la forma del mito del líder carismático como del sentimiento popular sometido a tutela, en el lenguaje de «la jerga de la autenticidad» (en palabras de Adorno), en la convicción de una filosofía de la vida vulgar que no tolera ni abstracciones ni mediaciones, debe ponerse fin a todos los testimonios y testigos de los logros humanos permanentes que se manifiestan en la historia. Es significativo que esa orgía mágica de destrucción gire en torno al libro y por eso en torno a lo que la tradición imagina del pueblo del libro, los hebreos, cuya liquidación se produce en lugar de la liquidación de toda intelectualidad, de todos los intelectuales, incluyendo el «espíritu objetivo» de Hegel hasta —estaría tentado de decirlo— el «Mundo III» de Karl Popper. La enemistad contra lo que está escrito, contra la escritura, se dirige contra la libertad de la interpretación pluralista y hermenéutica. Esto es, individual. No el escribir, sino el grito, produce el carisma de una inmediatez que no puede tolerar ningún discurso entre sujetos autónomos.

En el último año del régimen nazi presenté un artículo sobre el destino del individuo en la época del terror³⁹. El sistema moderno de terror me parece que muestra la más exitosa atomización del individuo. La deshumanización que el terror pone en práctica estriba, en primer lugar, en la total integración de la población en lo colectivo que paraliza toda comunicación entre los hombres a pesar o, más bien, a consecuencia del enorme aparato de comunicación a los que están expuestos. Hoy sostendría que con ese proceso psicológico de masas, la quema de libros es un mecanismo importante. Bajo las situaciones de terror jamás está solo y siempre lo está. No sólo se endurece y embota en relación con los otros, sino consigo mismo. El miedo le impide reacciones emocionales y cognitivas espontáneas. El mismo acto de pensar deviene estupidez, es peligroso vitalmente. Sería estúpido no ser estúpido y, como consecuencia, la población aterrorizada se estupidiza en general. Los seres humanos caen en un estado de ofuscación y aturdimiento equivalente a un coma moral. Ciertamente que la transformación de un hombre en individuo, cuya esencia la constituye la continuidad de la experiencia y el recuerdo en mero haz de reacciones fragmentarias, ha tenido consecuencias más profundas en los presos —víctimas impotentes del terror— que entre la población «libre». Aunque, en el fondo, la diferencia es sólo de grado. La vida de todos se convierte en una previsible cadena

³⁸ *Ibid.*, p. 524.

³⁹ L. LÖWENTHAL, *Terror's Atomization of Man*, en: *Schriften 3*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, pp. 161-174.



de *schocks* que se esperan, se evitan o se soportan. Esas experiencias fragmentarias conducen a la fragmentación del individuo. En una sociedad terrorista donde todo es planificado con el máximo cuidado, el plan para los individuos estriba en que para ellos no existe plan alguno y no se les permite ninguno. El hombre deviene mero objeto, un haz de reflejos condicionados con los que aprende a reaccionar ante innumerables *schocks* manipulados y calculados.

No quiero ser malentendido y quizás haya dado lugar a ello al intentar introducir algunas perspectivas generales para indicar que la destrucción de los bienes intelectuales bajo las llamas no es un fenómeno aislado. Al situar el ritual nazi en un contexto histórico general no trato en absoluto de relativizarlo y menos aún disculparlo. Se trata de un hecho específicamente alemán, aunque no quiero introducir con eso una teoría del «carácter nacional» alemán en lo que no creo. En cualquier caso da que pensar que tanto en la fiesta de Wartburg como en la del 10 de mayo de 1933 se invoque siempre la quema por parte de Lutero, en 1520, de la bula de excomunión como si se tratase de una legítima consciencia de continuidad que porta un significado cuasi religioso. Si se observa de cerca la fiesta de Wartburg, se descubre una enorme semejanza, a pesar de la diversa racionalización evidentemente ideológica, entre el movimiento liberal y antiabsolutista de las asociaciones de estudiantes y la ideología nacionalsocialista del líder. El ritual de la quema de libros, acompañado de explosiones antisemitas, el bramar de los coros de estudiantes, la infame participación de profesores universitarios y su apoyo en la instigación de este delito, tanto en la fiesta de Wartburg, como en las ciudades Universitarias alemanas, muestran las similitudes entre 1817 y 1933. Con ocasión de la fiesta de Wartburg, uno de los portavoces, Hans Ferdinand Massmann, que luego sería un conocido germanista, habla en el auto de fe de manera semejante a la que lo hará Goebbels en Berlín durante la quema de libros: «queremos consumir en las llamas el recuerdo de quienes han dañado a la patria por medio de sus discursos y de sus acciones, aquellos que han subyugado la libertad y negado la virtud en su vida y en sus escritos»⁴⁰. Uno de los principales oradores e ideólogos que se hallaba en la fiesta de Wartburg, tanto en la escena como detrás de los bastidores fue el antihegeliano Jakob Friedrich Fries, a quien llamó Goethe «esqueleto de un tigre»⁴¹ y Hegel, «mariscal de la vanidad que se denomina filosofar»⁴². Un año antes de la fiesta de Wartburg había publicado un escrito sobre «los judíos como amenaza al bienestar y al carácter de los alemanes». Por lo demás, Goethe, asqueado por lo que denominó «el repugnante hedor de fuego de Wartburg»⁴³, dio cuenta de los presentimientos de desgracia que acompañaban a esas reuniones aun antes de la fiesta y creo que,

⁴⁰ Citado por STEIGER, *op. cit.*, p. 111.

⁴¹ J.W. GOETHE, *Gedankenausgabe der Werke. Briefe und Gespräche*, vol. 23 (ed. Ernst Beutel), Zürich, Artemis Verlag, 1959, p. 24.

⁴² HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig, 1921, pp. 8-9. Existe una traducción de este texto de F. González Vicens, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, aunque en ella no aparece el prefacio que cita Löwenthal. [N. de los T.]

⁴³ J.W. GOETHE, *op. cit.*, vol. 21, p. 254.



implícitamente, antes de las de mayo de 1933. En realidad existe un camino directo entre los chillidos irracionales de los estudiantes de la fiesta de Wartburg y la política del 10 de mayo de 1933, manipulada y guiada, antiintelectual y antirracionalista. Las similitudes son tan grandes, que no puede eludirse expresamente el temor de que se trate de tendencias, que si bien no son desconocidas en otras naciones siempre encuentran en Alemania las manifestaciones más horribles. En el Imperio romano los preceptores, intelectuales, retóricos y académicos, aun arriesgando su propia vida, se oponían a la destrucción de los libros ordenadas por los Emperadores, mientras que en 1933 ni una sola Universidad protestó públicamente. En 1933, la analogía con la fiesta de Wartburg estaba conscientemente a la orden del día. Por ejemplo, el *Münchner Stadtchronik* informó el 10 de mayo de 1933 sobre «las antorchas... del estudiantado al completo en la celebración pública de la Königplatz. Se sigue el ejemplo de la fiesta de Wartburg, en el que ardieron escritos de contenido comunista, marxista y pacifista (a menudo de procedencia judía) como símbolo de rechazo al espíritu antialemán»⁴⁴. ¡Una terrible continuidad!

Como último superviviente de la época fundacional de la Teoría Crítica, el análisis crítico del pasado y la preocupación por la moralidad política del presente me resulta un asunto de lo más urgente. Cuando hablé al principio del mecanismo de represión que caracteriza el fenómeno de la destrucción de libros como un fenómeno histórico, es nuestro deber escapar de ese círculo diabólico tal como hacemos en este coloquio. Quizás fuese un buen tema de discusión la cuestión de por qué aquellos que estaban capacitados para ello intelectual y científicamente lo han olvidado durante tanto tiempo. Un anciano dice al final del *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury: «reconocemos incluso las estupideces que hemos cometido... En el transcurso del tiempo, siempre hay personas que recuerdan»⁴⁵.

No es oportuno finalizar la introducción a un coloquio de este tipo con comentarios optimistas. Sin embargo, como incorregible pesimista y, al tiempo, como alguien que conserva la indisoluble chispa de la esperanza utópica, no abandono al igual que Tácito el deseo de que el *continuum* de esta desgraciada historia sea realmente truncado. En el libro cuarto, capítulo 35 de los *Anales*, Tácito relata de qué manera el Emperador Tiberio lleva a los tribunales a un historiador (a un antiguo colega que se había hecho políticamente indeseable), quema sus libros y lo empuja al suicidio finalmente. Tácito, un intelectual e historiador que nos sirve aquí y ahora como paradigma, comenta: «[es grande la] razón para reírme de la estolidez de quienes creen que con el poder presente se puede extinguir también la memoria de la posteridad. Y es que, al contrario, la autoridad de los talentos perseguidos crece

⁴⁴ *Stadtchronik München*, 10 de mayo de 1933, citado por Joseph Wulf, *Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation*, Gütersloh, 1963, pp. 59-60.

⁴⁵ R. BRADBURY, *op. cit.*, pp. 173-174.



[y ni los reyes extranjeros] ni los que procedieron con la misma saña lograron otra cosa que el deshonor para sí y la gloria para ellos»⁴⁶.

Recibido: marzo de 2012

Aceptado: junio de 2012.



⁴⁶ TÁCITO, *Anales*, IV, Madrid, Gredos, 1984, p. 295 (traducción de J.L. Moralejos). [N. de los T.]



Tumba de la Caza y de la Pesca. Pintura mural, siglo v a.C.

RECENSIONES

LA UTOPÍA EUROPEA

Francisco Javier ESPINOSA ANTÓN. *Inventores de la paz, soñadores de Europa. Siglo de la Ilustración*. Biblioteca Nueva, Madrid (2012), pp. 245.

En *Inventores de la paz, soñadores de Europa*, Francisco Javier Espinosa propone viajar a los orígenes del celeberrimo siglo de la Ilustración, ubicando al lector en el marco de una Europa gastada por las guerras y en la que comenzaba a florecer el sueño de una paz universal y duradera —cuando no perpetua. Este sueño, compartido por un grupo de autores que se irá descubriendo a medida que avance la lectura, se concreta teórica y sistemáticamente en el auge de los proyectos de paz característicos de los orígenes de este movimiento ilustrado, en los que el autor centra su discurso. El exordio de la obra resulta clarificador al respecto, pues perfila de forma breve y sencilla tanto el recorrido pretendido en sus páginas como los motivos por los cuales resulta especialmente interesante redescubrir y repensar estos trabajos desde nuestro tiempo; motivos que se irán haciendo evidentes a medida que el texto ponga al lector en contacto con ciertos autores y nociones que, si bien a unos siglos de distancia, llegan a nuestra comprensión revestidos de la más inmediata actualidad.

No se podría, desde luego, afirmar que sólo en este período se teorizó sobre la paz o que aquí surgieron las primeras reflexiones sobre los beneficios que supondría dejar a un lado el conflicto armado en aras de nuevas posibilidades diplomáticas. No obstante, como muestra el autor, podemos atestiguar una especial proliferación de trabajos y meditaciones en torno a la paz en este

episodio concreto de la historia de la humanidad. Lo que sí es cierto es que, en este contexto, surge una atmósfera que impele a numerosas vanguardias intelectuales a dirimir y teorizar estos asuntos, y ello parece ser el punto perfecto desde el que iniciar una reflexión histórica de este tipo. Un clima de irenismo, al que cada vez más se acoge un número en aumento de teóricos, es el sustrato sobre el que convienen estos autores fundamentales que la obra reúne: la guerra no es buen método para la superación de conflictos y, más aún, se debe defender la posibilidad y desiderabilidad de una paz permanente.

Aunque, por el propio planteamiento de la obra, no resulte necesario un completo y exhaustivo trazo de los motivos que podrían haber llevado a un creciente número de ciudadanos y teóricos de la época a pensar la paz con una profundidad y recurrencia nunca antes conocida, es cuando menos interesante señalar los aspectos fundamentales que dieron lugar a estas reflexiones y que propiciaron su auge y consideración, ya sea para adscribirse o desarrollar una crítica hacia ellas. Así, como apunta Javier Espinosa en su introducción a este recorrido histórico por la soñada paz de un siglo, en un contexto dominado por la miseria de las guerras, donde el hastío bélico era el sentimiento generalizado en las principales naciones, y donde ya habían tenido lugar grandes hitos del pensamiento que contravenían los crueles designios de estos conflictos —cabe citar, por ejemplo, el *Tratado teológico-político* de Spinoza o los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke, de 1670 y 1689, respectivamente—, la pugna por la paz comenzaba a brotar en forma de estudios y meditaciones cada vez más frecuentes entre los coetáneos al Siglo de las Luces. Ya habían sido





tratadas y perfiladas, en obras como las citadas, nociones como las de tolerancia, democracia e igualdad, que planteaban y mostraban un mundo muy diferente a la cruenta realidad marcada por el fragor de las inagotables guerras. Estos soñadores de la paz, en este período con más fervor que en ningún otro del que haya constancia, legaron una sustanciosa y variopinta biblioteca con la que compartir estos ideales que aún en nuestros días siguen vibrando tanto por su ausencia como por su necesidad.

Ya desde sus inicios, la obra capta la atención del lector por la diversidad de fuentes bibliográficas que el autor cita en su trabajo, abriendo un enorme marco donde desplegar el tema objeto de su estudio con excelente precisión histórica. Más aún, su obra no sólo recoge a los autores cuyos objetivos teóricos fuesen el cese de los conflictos o la reflexión acerca de la necesidad, conveniencia o beneficio de una posible paz universal, sino que también atiende al hecho de que, en este período, las guerras no decayeron y que, además, existe un grupo de autores que criticaban la idea de una suerte de «paz eterna» o, simplemente, defendían la necesidad de la guerra —y esto sucede, nos cuenta el autor, hasta casi el último tercio del siglo XVIII. El escocés Henry Home sería, por ejemplo, un contrapunto a estos defensores de una paz perpetua.

Trazar un guion para un viaje de este tipo requiere, si no queremos perdernos en la amplitud de una época, delimitar el período que comprende toda esta temática en torno al «sueño de la paz», que, por su propia definición —y tal y como el autor cuenta—, quizá escape a la mera clasificación numérica por todos conocida que sitúa su origen en el año 1700. Si los proyectos de paz son definidores de esta Ilustración, entonces tal vez lo propio sea indagar en los orígenes de éstos y perfilar un siglo que recoja todo este cambio de mentalidad; siglo que podría así comenzar desde la intempestiva obra de Spinoza o, «apurando», a partir del trabajo de Sully de 1638 titulado *Las memorias de las sabias y reales economías de estado*. No obstante, y pese a señalarse la importancia de este texto y la influencia —y continua referencia— que supuso para los pensadores posteriores, Javier Espinosa situará este siglo entre las obras de Penn en 1693 y de Kant en 1795, lo cual

nos acerca nuevamente a los límites clásicos del Siglo de las Luces. Los motivos por los que los esfuerzos de Sully, los más tempranos, no quedan establecidos como origen de este período de proyectos de paz, es que existe un vacío entre éste y el siguiente trabajo al respecto, el susodicho plan de Penn, aparte de importantes problemas internos que el autor encuentra en la obra de Sully, como el recurso a varios documentos falsos y ciertas desfiguraciones de la historia. De este modo, es entre estos dos autores donde queda delimitada esta prolífica reflexión en torno a la paz y, por ello, es aquí hacia donde la obra apunta en su estudio.

No obstante, y pese a centrarse en los proyectos de paz que comprende el siglo XVIII, resulta de especial interés historiográfico la atención que el autor presta a los distintos trabajos de esta índole que se desarrollaron mucho antes de este espacio temporal concreto, lo que sin duda sirve para contextualizar y definir de forma precisa el período que sí aparece tratado con amplitud. En este sentido, la obra muestra un preciso rigor histórico por su objeto de estudio, de forma que se esfuerza en mostrar al lector cada pequeña arista de un tema que, a pesar de sus grandes dimensiones, queda atrapado en el discurso de manera armónica y consonante. Esta labor de contextualización y expresión del trabajo de una época adquiere mayor relevancia cuando, en este recorrido por el Siglo de las Luces, el lector redescubre instituciones y proyectos de la contemporaneidad en los mismos episodios, trabajos y contextos que les dieron forma, de tal suerte que un viaje histórico y erudito por numerosos proyectos, planes y reflexiones en torno a la paz resulta ser, del mismo modo, una valiosa comprensión de ciertos modelos institucionales —y, también, teóricos— sin los cuales hoy no podría entenderse el Viejo Continente.

Así, tras la lectura de la obra, será imposible concebir lo que hoy conocemos como *Parlamento europeo* o *Naciones Unidas* sin autores como John Bellers o el abad de Saint-Pierre, entre otros tantos. Y es que, no en vano, el propio autor reconoce que si bien el tema central de la obra es la paz, se sumarán ideas de relevancia política y social de tanta repercusión como la noción de cosmopolitismo o la misma idea de Europa. Estos conceptos no sólo aparecerán según precisen

una conveniente aclaración en cada proyecto de paz concreto, sino que la obra incluso dedica un capítulo entero a los mismos y no según han sido tratados en estos ya citados proyectos, dándoles así un merecido trato en cuanto forman parte de este sueño de una Europa unificada y en paz.

Con todo, la obra de Francisco Javier Espinosa propone un recorrido por el Siglo de las Luces con la paz como protagonista, inseparable a la vez de un sentimiento de unión y hermandad para la vieja Europa que debiera hacerse extensible a toda la humanidad. Tan pronto como observamos en estos autores, ligadas a la paz, el surgimiento de ideas como cosmopolitismo o europeísmo, parece disolverse la distancia temporal que separa nuestro siglo de aquello que preocupaba a innumerable cantidad de pensadores del XVIII. De alguna manera, y tal y como el propio autor señala al final de la obra, este siglo comprende el nacimiento de la Europa que conocemos, hasta el punto de que algunos de los temas en boga en la época, como los referidos a las consecuencias de esta posible unificación —ya sea económica, política o ética—, siguen siendo objeto de crítica y preocupación en la Europa de nuestros días. Cabe citar, como ejemplo a este respecto, las reflexiones en torno a los posibles beneficios o perjuicios de la homogeneización del Viejo Continente que, tal como señala Javier Espinosa, parecen preocupar más a los políticos de hoy que a los pensadores del XVIII, siendo estos últimos quienes abrieron tales debates.

Sea como fuere, si el objetivo de la obra, según las palabras finales del autor, consiste en publicitar estos proyectos de paz y a sus autores con objeto de que lleguen al mayor número de personas posibles y no queden ahogados en el vacío de la historia, podemos afirmar que, a buen seguro, la obra alcanza el puerto pretendido, habiendo seguido la mejor ruta posible. Y es que, quizá, su mayor virtud radique en cómo una obra ligera y ágil en su lectura articula un extenso recorrido histórico por algo más de un siglo; recorrido que abarca una gran cantidad de autores y proyectos en los que no sólo se muestra la realidad principal en la que focaliza sus esfuerzos, esto es, la citada publicitación de estos proyectos de paz, sino que, además, lo hace desde un presente que se comprende, redefine y configura en continuo diálogo con estas obras. La dependencia de nuestros días de las labores intelectuales, reflexiones, sueños y trabajos de un tiempo que, a medida que avanza la lectura, no parece tan lejano, es sin duda el elemento cohesionador que transforma un mero trabajo de historiografía en una obra viva que invita al lector a identificarse, desde su inmediato presente, con todo un conjunto de autores y corrientes; unos autores y unas corrientes que dejan de ser apenas un sustrato histórico para convertirse en el fundamento de ideas, nociones e incluso instituciones centrales en nuestros días.

Daniel ÁLVAREZ MONTERO
Universidad de La Laguna



TEORÍA CRÍTICA DE LA CRISIS CRITICAL THEORY OF CRISIS

M. HAWEL, M. BLANKE (eds.), *Kritische Theorie der Krise*, Berlin, Karl Dietz Verlag, 2012, 170 págs.

Este libro recoge las ponencias que fueron presentadas en el simposio «Teoría Crítica de la crisis» organizado por la Fundación Rosa Luxemburgo en abril de 2010. La llamada «Escuela de Frankfurt» ocupa un lugar fundamental dentro de los esfuerzos emprendidos en el periodo entreguerras por rehabilitar el marxismo. Se comprende a sí misma como heredera de la filosofía marxista, si bien sus principios teóricos se orientaron desde el comienzo al desarrollo de una lectura distinta y no dogmática del pensamiento de Marx. En este sentido, y como señalan los editores en la introducción, el objetivo del simposio ha sido analizar en qué medida la Teoría Crítica puede continuar proporcionando conceptos adecuados para comprender la crisis social y política actual, aceptando así el desafío que supone mantener el modelo de crítica y de interpretación que se ve debilitado en un momento histórico cuya administración, cada vez mayor y más profunda, impide buscar resquicios para su superación.

Frente a la declaración de muerte de las intenciones de la Teoría Crítica a finales del siglo xx dada la supuesta pérdida de su perspectiva transformadora, los artículos que aquí se presentan insisten en recuperar la pregunta por la posibilidad real de una teoría y una praxis orientada a su propia transformación y a la transformación de la realidad. Se trata de comprenderlas a la luz de los cambios sociales, culturales y políticos de las últimas décadas con el fin de buscar el rearme de su potencialidad crítica. Esto justifica la necesidad de subrayar la actualidad de los análisis que se dan en las obras de autores como Horkheimer, Adorno o Marcuse. Un interés que, sin embargo, no reside únicamente en el diagnóstico que en ellas se encuentra sobre la crisis del sistema capitalista entendido como sistema de dominio, sino sobre todo en su interés por liberar a los individuos de los mecanismos que impiden su emancipación.

El libro se compone de ocho artículos que muestran distintas constelaciones de problemas que pretenden dar cuenta de la singular interpre-

tación del fenómeno de la «crisis» en los autores de la Teoría Crítica. El primer trabajo pertenece a M. Hawel, también editor de la obra, titulado «Crisis e historia. Sobre el contexto de formación de la Teoría Crítica» (pp. 13-47). En él se presenta la Teoría Crítica como una teoría de la crisis desde sus orígenes, algo que el autor ve en la reflexión sobre tres fenómenos: la crisis del capitalismo de los años veinte y treinta, el fracaso de la revolución del proletariado y, finalmente, el declive de la teoría marxista. La filosofía de Marx se convierte en la fuente principal de reflexión pues, a diferencia de otras explicaciones encubridoras y legitimadoras de lo real, sus ideas permiten una comprensión adecuada de los mecanismos que subyacen a la crisis. Sin embargo, como apunta el autor, la crisis de la sociedad burguesa encontraba su expresión en la crisis del propio pensamiento marxista, convertido en una forma de doctrina oficial de partido y en un sistema dogmático de creencias. Frente a cualquier forma de metafísica totalitaria, los representantes de la Teoría Crítica originaria apuntan a la necesidad de insistir en las raíces históricas y sociales de la crisis moderna, lo que significa enfrentarse también a los problemas que se habían generado en el pensamiento marxista.

El artículo de L. Brangsch «Teorías críticas y el concepto de crisis en la historia del capitalismo» (pp. 47-70) presta atención al desenvolvimiento de las diversas interpretaciones del fenómeno de la crisis en la economía capitalista en la obra de autores como Ricardo, Sismondi o Fourier, tomando como guía la crítica marxiana a la economía política.

La relación entre los fenómenos de la industria cultural y la cultura de masas de los años veinte y la crisis que inaugura la transición hacia el capitalismo tardío es analizada por R. Behrens en el tercer artículo de la obra, «Industria cultural, crítica y crisis» (pp. 71-91). Siguiendo una línea argumentativa similar, A. Ohme-Reinicke y M. Weingarten investigan, a continuación, los «Fundamentos psicológicos y sociales que determinan el concepto de crisis en la Teoría Crítica» (pp. 92-116). Desde sus inicios, la Teoría Crítica trató de responder a la pregunta acerca de las causas que han provocado que las situaciones de crisis política y económica no hayan conducido a una auténtica transformación en el sentido de



una liberación social, sino por el contrario a la génesis de nuevas formas de dominio. Se centran para ello en tres estudios desarrollados durante los primeros años en los que se insiste sobre el papel representado por las formas de conciencia en las experiencias de crisis: el trabajo impulsado por Eric Fromm «Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches» (1929), y los artículos «Studien über Autorität und Familie» (1936) y «Studien zum autoritäten Charakter», ambos de Horkheimer.

El quinto artículo lleva por título «Constelaciones de la crisis. Consideraciones sobre la relación entre la crisis y la marginación social» (pp. 117-130). La Teoría Crítica sitúa sus análisis en la relación entre individuo y sociedad, reconociendo como problema fundamental los procesos de integración del individuo. El trabajo insiste pues en el interés reconocido en autores como Adorno por desarrollar una interpretación crítica de lo social de inspiración marxista orientada a la denuncia y a la superación de las formas de control y autoridad que pesan sobre el individuo. Keil reconstruye para ello los aspectos fundamentales de la concepción de la historia como proceso catastrófico de dolor, o como historia natural que permanece en hechizo, a partir del estudio sobre el fenómeno del nacionalsocialismo.

«La conciencia equivocada de la crisis. Adorno, Badiou y la ideología ética» (pp. 131-145) presta atención al renovado interés sobre la ética que se ha producido en las últimas décadas. El

fenómeno del «*ethical turn*» no obedece sin embargo a un regreso a la enseñanza de lo bueno o lo correcto, sino a una forma de legitimar acciones cuando sus pretensiones son cuestionadas moralmente. Como correctivo a esta «ideología ética», A. Fangermann presenta las filosofías morales de Adorno y Badiou, autores en los que se pone de relieve el interés de una crítica a la conciencia ética presente como expresión ideología en un momento de crisis. Y es que tanto las «reflexiones sobre una vida dañada» de Adorno como la crítica de Badiou al «pensamiento predominantemente afirmativo» muestran la ilusión que supone en la actualidad pensar la posibilidad de una ética comprendida como enseñanza sobre la vida buena.

En el séptimo capítulo —«Afilas las armas. Sobre el concepto de crítica en Karl Marx» (pp. 146-162)—, A. Steckner realiza una lectura de los momentos específicos que se encuentran en el concepto marxiano de crítica, prestando atención a los fenómenos de «cosificación» y «fetichización» que aparecen en los *Pariser Manuskripte* de 1844 y a su recepción en los representantes de la Teoría Crítica. El libro concluye con el artículo de T. Freytag «Sin envejecimiento en la crítica» (pp. 163-171), en el que se analizan las causas y consecuencias que se derivan de la constatación de una parálisis de la crítica en el mundo actual y de la pérdida de su fuerza emancipadora.

Chaxiraxi ESCUELA CRUZ
Universidad de La Laguna



UN ACONTECIMIENTO FELIZ

R. SAFRANSKI, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, traducción de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2011, 340 pp.

Lo que solemos llamar amigos y amistades no son más que relaciones y familiaridades entabladas por alguna ocasión o ventaja a cuyo propósito nuestras almas se unen.

MONTAIGNE

La amistad que unió a Schiller y Goethe tuvo al principio un marcado carácter interesado, que fue muy beneficioso para ambos autores en términos productivos y también marcó una época destinada a cambiar el rumbo de la literatura universal. Ambos tenían personalidades muy diferentes, casi contrapuestas: Schiller, ese «genio de la libertad», gobernaba un pequeño reino conceptual, su «cáscara de nuez». En cambio, Goethe poseía un vasto reino de conocimientos, donde se movía con su «naturaleza genial» o «seguridad del noctámbulo». Sin embargo, fueron capaces de superar sus diferencias. Sus naturalezas y puntos de vista diferentes actuaron de acicate recíproco, y de su unión surgió lo que se dio en llamar: «lo clásico».

Schiller envidiaba a Goethe su genio natural, que le permitía los mayores logros con el mínimo esfuerzo. También son conocidos los celos que Goethe mantenía sobre el poeta diez años más joven que él, que al principio fueron impedimento para su amistad. Esta se consolidó durante el trabajo común de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, del que extrajeron la conclusión de que «frente a lo eximio no hay otra libertad que el amor» (Schiller), que hizo posible su amistad. A partir de ahí la colaboración entre ellos se intensificó y se volvió más fructífera. Schiller aprende de Goethe una nueva sensibilidad para la poesía que emana de las fuerzas creativas del inconsciente, que lo llevará a regresar al teatro, del que una serie de ensayos filosóficos lo había apartado durante algún tiempo, y a proclamar la superioridad de la poesía sobre la filosofía. En la época final de su vida escribe una serie de dramas históricos que le valdrán el sobrenombre de «poeta de Alemania». Al mismo tiempo Goethe recibe un estímulo intelectual del amigo, que lo lleva a abrirse a la

reflexión sobre su propia creación y los distintos géneros literarios, lo que tiene como consecuencia un parón en su producción poética. El traslado de Schiller a Weimar inicia una segunda etapa en su amistad. Ahora los amigos viven «puerta con puerta» y la frecuencia de sus visitas va en aumento. De su visita a Weimar Madame de Stäel concluyó: «Mientras en Francia el público educa a los autores, en Alemania sucede lo contrario» (p. 279). Goethe y Schiller, en el ojo de esta reflexión, se proponían renovar los fundamentos teóricos del teatro y convertir este en el eje central de una nueva época cultural en Alemania.

Los amigos aprenderán a valorar sus distintos perfiles poéticos como complementarios (Schiller anteponía el lado subjetivo del creador, frente a Goethe que priorizaba el objeto artístico), y a verlos como dos caras de la misma moneda del hecho de la creación artística. El genio reflexivo de Schiller necesitaba hallar una fundamentación filosófica que le permitiese justificar su regreso a la actividad poética: «Solo la filosofía hace inocuo el propio filosofar». De este modo inventa un «segundo filosofar» que pone límites a la propia filosofía en aras de la libertad poética. La idea de la libertad, como la puesta en acción del conjunto de fuerzas anímicas del hombre, está en el centro del ideario poético y filosófico de Schiller. Por medio de ella llegará a la concepción del «alma bella», a la que también accederá Goethe mediante su concepto de naturaleza. El resultado de esta puesta en común, si bien desde puntos de partida diferentes, será la idea de un nuevo «temple de ánimo estético», donde Schiller vería la posibilidad de superar por vías poéticas la crítica filosófica que había dirigido antes a la moral dualista de Kant.

Los acontecimientos de la Revolución francesa sedujeron a Schiller bajo el prisma de una filosofía de la historia. Conviene recordar que por esos años impartía clases de historia en la Universidad de Jena, puesto que consiguió gracias a la intervención de Goethe. Pero también se mostraba crítico con los excesos de la Revolución y con los crímenes cometidos en nombre de la libertad: «El instante generoso encuentra una generación no receptiva». En su opinión, el hombre de su época carecía de una verdadera educación estética. Esto impedía que pudiese alcanzar el máximo beneficio político de la libertad. Schiller



extrae sus conclusiones estéticas de los acontecimientos de la Revolución. Para él, la verdadera batalla de la libertad había de ser librada en el terreno del arte. Por ello emprende un proyecto estético-filosófico que culmina con la redacción de sus famosas *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), donde proclama la constitución de una república estética basada en la defensa de los derechos humanos universales y para la cual usa el símil de una bella obra de arte, donde la relación de las partes se halla en perfecta armonía y estas están a la vez incluidas en un todo en un modelo de socialización estética: «Cada ser natural es un ciudadano libre, que tiene los mismos derechos que el más noble, y no puede ser forzado, ni siquiera en aras del todo, sino que ha de dar su consentimiento en todo». Schiller establece esta analogía estética/política, belleza/libertad a lo largo de su obra teórica y ello constituye la clave de su filosofía estética. Al proyecto educativo estético de Schiller va a contraponer Goethe otro basado en la formación socializadora del hombre en *Conversaciones de emigrados alemanes*. Goethe, poco amante de revoluciones, no esperaba nada bueno de ellas. Descalificaba el ambiente político de su época como «politiquilla» y veía en él el peligro de lo abstracto y de la manipulación de masas. Frente a la política reivindicaba el cultivo de las bellas artes, la literatura y la observación de la naturaleza al servicio de la vida, donde encontró refugio.

La muerte prematura de Schiller en 1805 puso fin a una amistad que se había iniciado en el verano de 1794 e iba a ser recordada como un hecho sin precedentes en la historia de la literatura: un «feliz acontecimiento». Aquella afectó profundamente a Goethe, que mantuvo durante el resto de su vida un venerado recuerdo por el amigo: «Pensé que me perdía a mí mismo, y lo cierto es que pierdo a un amigo, y con él, la mitad de mi existencia» (p. 289). En sus conversaciones con Eckermann describe el autor de *Fausto* el

perfil del amigo como «altivo» y a la vez «tierno», con un sentido para la crueldad y un talento de «salto rápido». Llama la atención que, a medida que se aproxima el final de la vida de Schiller, sus planes se vuelven más audaces. Goethe destaca una serie de rasgos «monstruosos» en las últimas obras del autor de *Wallenstein*, «que solo él es capaz de llevar a la forma moldeada». Schiller poseía un gran talento literario, pero junto a este era igualmente asombrosa su capacidad de esfuerzo y el empeño por imponer su libre voluntad frente a su maltrecha naturaleza. Goethe, el «hombre verdadero», solía decir que Schiller había ido demasiado lejos con la idea de la libertad, lo que al final acabó costándole la vida.

En su último libro, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, nos acerca R. Safranski a la vida y la obra de dos grandes de la literatura y el pensamiento de todos los tiempos, dos seres que cuando se cruzaron sus vidas estaban en la cumbre del éxito y la fama, y que supieron superar sus recelos iniciales y su fuerte ego para trabajar en pos de un proyecto común que fue beneficioso para los dos y para el devenir de la historia de la literatura. Asimismo nos sitúa en una época histórica sumida en un profundo atraso político, el que corresponde a la Alemania absolutista de finales del XVIII y comienzos del XIX, lo cual, sin embargo, no le impide a esta vivir entonces uno de los periodos más florecientes de su historia cultural. En él tampoco faltan los episodios felices, las disputas y las anécdotas de diverso tipo que envolvieron a nuestros autores y sus coetáneos. Es de sobra conocida la gran labor de recuperación y divulgación de clásicos alemanes que está llevando a cabo Safranski desde hace algunos años. Entre sus títulos cuenta con una biografía dedicada en exclusiva a Schiller. Dicha labor se verá ampliada próximamente con la aparición de una monografía sobre Goethe.

Luis Aarón GONZÁLEZ HERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna



AUTOCONOCIMIENTO Y ESTADOS MENTALES

David H. FINKELSTEIN, *La expresión y lo interno*, Oviedo: KRK Ediciones, traducción de Lino San Juan, 2010, 392 pp., 30 €, ISBN 978-84-8367-259-4.

Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.

WITTGENSTEIN,
Investigaciones filosóficas § 198

INTRODUCCIÓN

La obra del filósofo estadounidense David H. Finkelstein, *Expression and the Inner*, publicada originariamente en 2003 por Harvard University Press (2ª ed. 2008) puede ahora leerse en la versión española de Lino San Juan, editada por la ovetense KRK Ediciones con el título: *La expresión y lo interno*.

Finkelstein propone en *La expresión y lo interno* un análisis expresivista del auto-conocimiento. Podría parecer cuando menos sorprendente y aún más admirable que con tan sólo dos capítulos («Detectivismo y constitutivismo» y «Expresión») y un Epílogo («Deliberación y transparencia»), Finkelstein haya conseguido presentar en esta obra un planteamiento calificado por muchos como una auténtica renovación de la discusión analítica en torno al tema del auto-conocimiento, o sea, acerca del problema de qué clase de autoridad quepa atribuir a las expresiones sobre nuestros propios estados de ánimo y/o nuestros estados mentales sin más.

Finkelstein formula el mentado problema de manera plenamente inteligible cuando nos interroga del modo siguiente: «¿Cómo es que somos capaces de exponer nuestros propios pensamientos y sentimientos de una manera tan sencilla, precisa e investida de autoridad?, ¿en qué sentido es diferente describir los propios estados mentales, de describir los de cualquier otra persona?» (pp. 37-38).

La primera parte de la otra está dedicada a presentar y analizar las dos posiciones teóricas más destacables ante el desafío de cuál sea, por así decir, la más alta autoridad para hablar de las

intenciones y la vida mental de las personas o, en general, para hablar de la primera persona, de la consciencia.

Un afán tan simplificador como ciertamente dialéctico y sistemático lleva al autor a presentar dicho problema teórico a la luz de estas dos posiciones, hacia las que reconoce haberse decantado en distintos momentos de su investigación. La primera, acuñada por él mismo como 'detectivismo' (de la que confiesa haber sido un seguidor), consiste en explicar los estados mentales de las personas apelando a un proceso que les permitiría averiguarlos (pp. 25 y 38).

El partidario del detectivismo piensa que la consciencia conlleva siempre alguna clase de percepción interior, por lo que infiere que uno mismo (o la persona que se exprese en cuestión) es quien mejor puede hablar acerca de sus intenciones. Frente al detectivismo, los partidarios del constitutivismo defienden que la autoridad de la primera persona únicamente radica en que cuando juzgamos que creemos o deseamos algo, a menudo hacemos que el objeto de nuestro juicio o de nuestro deseo sea el caso.

Un bosquejo rápido de la posición constitutivista en torno al problema de cómo dar sentido a la autoridad de la primera persona podría llevarnos a afirmar que la auto-observación no es estrictamente necesaria para determinar qué pretendo decir cuando juzgo algo (por ejemplo que, bien mirado, ya es hora de prepararme un té) puesto que con ello hago que esa intención sea el caso (porque de inmediato esté echando agua caliente sobre el interior de la tetera).

Si tuviéramos que adelantar cuál es la posición de Finkelstein tras revisar los distintos modelos de detectivismo y constitutivismo (asunto en el que nos adentraremos de seguido) habría que decir que, a juicio del autor, ninguno de estos dos enfoques permite entender adecuadamente la autoridad de la primera persona o la consciencia en general.

Por lo pronto, incluso sin adentrarnos en un análisis más pormenorizado sobre cada una de estas dos posiciones enfrentadas, cabe imaginar una tercera, consistente en la síntesis de las antedichas. Y es que como lo cierto es que se diría que o bien damos por buena la tesis de que descubrimos por nosotros mismos nuestros propios



estados mentales o bien rechazamos la postura detectivista, y resolvemos que, muy al contrario, no los descubrimos sino que los construimos... la tercera posición para disolver el dilema habría de ser afirmar que ni lo uno ni lo otro sino, antes bien, un poco de las dos cosas: «a veces los descubrimos y a veces los construimos» (p. 27).

Esta eventual alternativa de Finkelstein tiene, sólo en cierto modo, un poco de eso, puesto que se decanta inicialmente por adoptar provisionalmente una posición intermedia para, de seguido, desahuciarla rechazándola como solución al dilema o trilema (según se mire).

Por ello, puede objetarse que el autor quiere hacer el esfuerzo especulativo de situarse del lado de cada una de las posiciones enfrentadas así como de su síntesis. A este efecto, Finkelstein halla razones para difuminar las diferencias existentes entre descubrimiento y construcción enrocándose en una definición alternativa de 'conciencia interna' que encuentra en J. McDowell. Y desde este ejercicio teórico —con el que ciertamente su posición se ve enriquecida mas no fijada—, vuelve a realizar un giro sobre sí mismo para presentar una alternativa distinta: su tesis de la expresión y la interpretación en el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*.

TRAMA

Describamos ahora con más detalle el apasionante recorrido que propone el filósofo estadounidense. Dentro del desarrollo de la filosofía analítica se pueden distinguir dos posiciones distintas en el detectivismo; ambas guardan relación con el pensamiento de B. Russell. La alusión a Russell no obsta para que el autor aluda a los verdaderos protagonistas de esta genealogía detectivesca, a saber, A. Comte, J. S. Mill, y, posteriormente, F. Brentano y W. James. El primero de ellos, Comte, manifestó con resolución su escepticismo respecto a la posibilidad de que un sujeto pueda percibirse a sí mismo razonando; pues le parecía a él que el órgano observado y el observador eran el mismo. Frente a esta posición, Mill resolvió la dificultad aludiendo a la existencia de un tipo de percepción interior que actuaba junto a la memoria.

Fue en 1912 cuando Russell acepta en *Los problemas de la filosofía* la distinción entre nuestro

conocimiento de los objetos físicos y nuestro conocimiento de aquellos datos sensoriales que conforman su apariencia. A partir de esta distinción inicial, Russell añade que es mediante la introspección como elaboramos aquellos datos que proceden de lo que denominó el 'sentido interno'. En esta etapa, Russell no sólo distinguió entre la cognición externa y la cognición interna, sino que añadió que la certeza con la que conocemos nuestras propias cogniciones internas es de una índole diferente —seguramente más compleja y mayor, dice él— además de constituir un fenómeno perceptivo únicamente en un sentido metafórico.

A diferencia de un objeto físico y de nuestro conocimiento acerca de los datos que conforman su apariencia, la cognición interna, anclada en el sentido interno, es intransferible. Esta posición es caracterizada por Finkelstein como 'viejo detectivismo', y sus rasgos teóricos fundamentales radican en presentar una visión de la mente como «un órgano epistémicamente aislado de los procesos que acontecen fuera de ella» (p. 46); además de suponer que las entidades mentales son de tal índole que nunca podrían pasar desapercibidas al sujeto (p. 47). La aceptación de estos postulados tornaba un asunto realmente complicado llegar a saber algo, por ejemplo, sobre las mentes de otras personas. Fuera como sea, por lo pronto, este planteamiento —el del viejo detectivismo— se fundaba necesariamente sobre estas dos inferencias: la primera, que el cuerpo de los demás existe, es decir, que es la causa externa de mis datos sensoriales; la segunda, que el movimiento de los cuerpos de los demás está acompañado de pensamientos, tal y como aceptamos que sucede en el caso de nuestros cuerpos propios.

El viejo detectivismo deja de ser la posición de Russell unos diez años después, cuando publica *El análisis de la mente*. Aplicando un criterio de simplicidad, Russell alumbró aquí un nuevo detectivismo: somos conscientes de nuestros estados mentales, sí, pero mediante una forma de acceso idéntica a la que nos lleva a ser conscientes de sucesos externos, de fenómenos, los cuales conocemos mediante procesos inferenciales.

Para el nuevo detectivismo, de espíritu más naturalista, los estados mentales propios son conocidos en principio mejor por uno mismo que por el resto de las personas, sin que esto



suponga que en general el acceso epistémico propio sea perfecto. Viejos y nuevos detectivistas describen apasionadamente sus posiciones en un improvisado diálogo con el que Finkelstein parece mediar como dramaturgo en su notable ensayo filosófico (pp. 60-77).

Si Russell es la figura que ha inspirado este original alumbramiento de las posiciones vieja y nueva del detectivismo, serán Crispin Wright y Saul Kripke quienes defiendan el constitutivismo. Buscando una alternativa a la interpretación de Kripke sobre el pensamiento de Wittgenstein, Wright sostiene que el problema de la autoridad de la primera persona se halla implícitamente desarrollado en el segundo Wittgenstein (a quien considera constitutivista) cuando éste plantea qué cabe entender por el seguimiento de reglas.

NUDO

Como se sabe, «una regla (o una orden o una instrucción) parece proporcionar un estándar según el cual se puede juzgar a alguien que trata de seguirla respecto a si se comporta o no de acuerdo a él» (p. 82). ¿Entendemos el significado de una regla porque le asignamos una interpretación? Si así fuera, «si decimos que lo que requiere o significa una regla viene determinado por su interpretación, nos quedamos dándole vueltas a cómo adquiere *su* significado la interpretación. Si decimos que la interpretación requiere su *propia* interpretación, nos amenaza un regreso infinito: cada interpretación que introduzcamos requiere el apoyo de otra» (p. 84).

Kripke afirma que lo que se debate en este problema filosófico es la tesis escéptica según la cual «no hay hechos sobre lo que quieren decir nuestras palabras» (p. 89): ¿cómo podría entonces afirmarse que haya estados mentales con contenido? Con frecuencia se ha dicho que, según esta interpretación de Wittgenstein, Kripke estaría aquí sosteniendo en definitiva una teoría de la verdad como redundancia: afirmar que algo es verdadero es lo mismo que afirmar el enunciado mismo. Wright consigue salir de esta paradoja planteando lo que él denomina «la respuesta obvia».

Wright reformula los términos en los que habría que entender el seguimiento de reglas al hacerse esta sencilla pregunta: ¿por qué habría

de ser irrefutable el platonismo implícito en la tesis de que cuando seguimos reglas buscamos adivinar lo que el otro tiene en su mente? ¿Por qué no partir de la suposición de que, en realidad, lo decidimos?

Decidir los requisitos de una regla supone, a su vez, plantearse que existirían mejores y peores interpretaciones para convenir el significado de una regla. Esta posición conduce a Wright a sostener una concepción constitutivista sobre la autoridad de la primera persona porque «cada regla y cada estado intencional adquiere su contenido mediante cierto tipo de estipulación» (p. 104).

Finkelstein rechaza en esta obra el constitutivismo de Kripke así como el de Wright. Para perfilar su posición final repara en el hecho de que en realidad, para Wittgenstein, el abismo entre la orden y la ejecución parece poder superarse únicamente por mediación de un acto de comprensión, es decir, por medio de una interpretación. Pero repara de inmediato en que salvar ese abismo por medio de esa especie de puente no elimina la regresión al infinito a la que aludíamos: «Cualquier interpretación que yo asocie a ‘¡Manos arriba!’ *puede* malinterpretarse, y parecerá requerir de tanta interpretación como ‘¡Manos arriba!’» (p. 106).

La expresión y lo interno plantea en definitiva el abismo existente entre una orden y su ejecución a la luz del fenómeno de los estados mentales. Es ciertamente una obra animada por el propósito de interpretar de nuevo a Wittgenstein.

Ese abismo, esa inevitable regresión *ad infinitum*, el hecho de que determinar el significado de cualquier interpretación requiera a su vez de otra, no se puede zanzar, según Finkelstein, apelando a la estipulación, a la decisión, tal y como hace Wright. Ni la interpretación ni la interposición de una estipulación pueden salvar ese abismo, ¿por qué?

En opinión del autor, en las descripciones (o autodescripciones, según se mire) de nuestros estados mentales nos presentamos como responsables de ellas. No puede decirse de un dolor de cabeza que uno sea el responsable de él; pero sí puede atribuirse responsabilidad acerca de mi creencia (en mi declaración) acerca de tal sensación. Eso lleva a Finkelstein a acuñar la posición del constitutivismo doxástico, una



alternativa teórica que no resta valor al tema de la responsabilidad en el debate de la autoridad de la primera persona.

El autor va perfilando esta posición hasta aproximarla a un cierto constitutivismo declarativo en el que pesa la noción de *conciencia interna* de McDowell para quien aquello que, en definitiva, nos permite establecer ciertas garantías de significado para un juicio son relaciones y capacidades conceptuales ya que la simple, pura e inmediata experiencia sensorial no puede presentarse como intermediario entre el sujeto y el mundo: mis impresiones sobre éste involucran, precisamente, relaciones conceptuales. En definitiva, tanto la experiencia interna como la experiencia externa poseen radicalmente (en su génesis) un contenido conceptual.

DESENLACE

Llegados a este punto, a mi modo de ver, puede decirse que Finkelstein tiene nuevamente la habilidad de formular dos preguntas con las que vuelve a abrir el estado de la cuestión hacia derroteros teóricos de calado. La primera se deriva de la aceptación de la tesis de que la experiencia interna y externa están constituidas por el desarrollo de capacidades conceptuales. Ahora bien, ¿pueden los seres vivos que carezcan de dicha capacidad conceptual tener experiencia? Y en segundo lugar: ¿es realmente nuestro repertorio de conceptos más amplio que nuestra experiencia, o mejor dicho, que nuestras afirmaciones acerca de nuestras propias sensaciones?

El retorno constante ora al detectivismo ora al constitutivismo ora a posiciones intermedias es zanjado por Finkelstein cuando introduce el problema de la interpretación en los términos en que preocupó a Wittgenstein cuando éste escribía en *Investigaciones* § 432: «Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? —Vive en el uso».

No hay, pues, que desligar a las palabras de sus entornos, es decir, de la fuente de su expresividad. ¿Es el expresivismo una posición consistente? ¿Nos ayuda a entender más acerca no sólo de la autoridad de la primera persona sino de la consciencia? Así lo cree su autor.

Según me lo represento yo misma, puede decirse que el denominado *espacio lógico de la*

vida animada se expresa presentándonos bajo aparente inteligibilidad porque está atravesado por movimientos en *su* circunstancia.

A mi juicio, una de las descripciones más certeras acerca de las tesis envueltas en la posición expresivista de Finkelstein la escribió Ram Neta en 2008 y se publicó en *Philosophical Review* (vol. 117, nº 2). El expresivismo de Finkelstein se funda en el encadenamiento argumentativo de las siguientes tesis.

En primer lugar: la autoridad de la primera persona respecto a sus estados mentales se pone de manifiesto a través de la capacidad de autodescripción implícita en la expresión de dichos estados, así como de su contenido representacional. En segundo lugar: pese a que, por consiguiente, la expresión de dichas autodescripciones constituyen aserciones con un valor de verdad, eso no implica que, en cuanto expresiones, deban ni su condición de posibilidad (en cuanto expresiones) ni su valor asertórico a la evidencia de su supuesta verdad. Por último, para Finkelstein, una autodescripción supone la inmediata producción de un contexto dado para la expresión de estados de conciencia, y ese contexto nos permite entender los mismos pensamientos o sentimientos expresados.

La obra del filósofo estadounidense esboza el problema epistémico del poder expresivo del autoconocimiento y la autodescripción de los estados mentales; con todo, no agota sin embargo el conjunto de los conflictos gnoseológicos derivados de su posición.

Prueba de que el potencial de esta obra (reelaboración de la tesis doctoral de su autor) constituye uno de los libros más sugestivos escritos en la última década, fue la organización del VI Inter-University Workshop sobre «Mente, arte y moralidad» celebrada en la Universidad de Oviedo entre el 8 y 10 de abril de 2010, donde debatieron sobre el pensamiento de Finkelstein algunos de los más destacados filósofos analíticos de nuestra actualidad: Barry Stroud, Ángel García Rodríguez, David Pérez Chico, Josefa Toribio, Josep Corbí, Josep L. Prades, Manuel Liz, Anna Ciaunica, Filip Buekens, Toni Gomila o el propio Finkelstein.

No hay duda alguna acerca de que *La expresión y lo interno* presenta un discurso de reno-



vación de la tradición analítica acerca del tópico denominado 'auto-conocimiento'; sin embargo, a mi modo de ver, habría que mencionar, junto a este último, otro conjunto de temas colindantes, pertenecientes no sólo a la tradición analítica sino a sus efectos para la filosofía práctica y la hermenéutica. Pondré dos ejemplos: cómo afecta la posición expresivista de Finkelstein (la *expresión* es aquello que define la vida mental en cuanto tal en todo ser vivo) sobre el ya mencionado *logical*

space of the animal life; y si es posible plantear a partir de esta obra el proyecto de una cierta naturalización del problema epistémico de la interpretación.

María G. NAVARRO
*Instituto de Filosofía,
Centro de Ciencias Humanas y Sociales,
Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
Spain*



REVISORES

José Juan BATISTA RODRÍGUEZ
Rafael PESTANO FARIÑA
Roberto RODRÍGUEZ GUERRA
Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO
José Manuel DE CÓZAR ESCALANTE
Rosario HERNÁNDEZ BORGES
Iñaki MARIETA HERNÁNDEZ



ULL | Universidad
de La Laguna