

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

37

2015



Revista
LAGUNA

Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

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

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

SECRETARIA

María del Rosario Hernández Borges

CONSEJO ASESOR

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

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
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
37

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2015

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. —N.º 1 (1992). —La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992—. Semestral. Hasta N.º 7: anual. ISSN 1132-8177
1. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed. 1(05)

JOURNAL INDEXED IN:
Philosopher's Index.
Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.
CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).
LATINDEX

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

NORMAS DE PUBLICACIÓN

LAGUNA. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñaciones 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 reseñaciones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseñación.

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

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

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

H.-G. Gadamer y el *ikonische Wendung*. Del Decir y del Ver / H.-G. Gadamer and the iconic turn. About Say and See
Karina P. Trilles Calvo..... 9

Sonidos que colonizan trasmundos: identidad y alteridad en las teorías acerca del origen del lenguaje de Fichte y Herder / On sounds that colonize hidden worlds. Identity and alterity in Fichte and Herder's theories concerning the origin of language
Jaime Llorente Cardo..... 23

Pensar el sexo. Apuntes acerca del recorrido foucaultiano de la psicología a la ética / Think the sex. Foucault notes about the journey of psychology to ethics
Domingo Fernández Agis..... 41

Ética de la amistad: estudio crítico sobre un concepto olvidado / Ethics of friendship: the critical study of a forgotten object
Jonas Holst..... 59

La textura abierta del concepto de culpa moral / The open texture of the concept of Moral Blame
M. Isabel Holgado González..... 69

Vida y Derecho en Luis Recaséns Siches / Life and Law in Luis Recaséns Siches
Giuseppe Bentivegna..... 85

RECENSIONES / REVIEWS

CIVILIZADOS Y SALVAJES / CIVILIZED AND SAVAGE. Villaverde, María José y López Sastre, Gerardo (eds.): *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015
María Luisa de la Cámara..... 105

TRAGEDIA Y MODERNIDAD / TRAGEDY AND MODERN. Critchley, S.: *Tragedia y modernidad*, Madrid, Trotta, 2014
Antonio Fernández Díez..... 110





Rembrandt, 1629.

H.-G. GADAMER Y EL *IKONISCHE WENDUNG*. DEL DECIR Y DEL VER*

Karina P. Trilles Calvo
KarinaPilar.Trilles@uclm.es

RESUMEN

En esta época visual, la filosofía ha de definir los conceptos de «imagen» y «palabra», sus límites y sus relaciones para no ser ciencia trasnochada. En este estudio pretendemos analizar el tratamiento de la imagen en Gadamer. Para ello nos ocuparemos de la obra de arte como «juego» (*das Spiel*) porque, a nuestro juicio, resulta fundamental para el posterior *ikonische Wendung* de Boehm. Finalmente, esbozamos algunos rasgos de este viraje que pretende establecer un logos imagológico.

PALABRAS CLAVE: Gadamer, imagen, palabra, arte, juego, Boehm.

ABSTRACT

«H.-G. Gadamer and the iconic turn. About Say and See». In our visual epoch, Philosophy has to define the concepts of “image” and “word”, its limits and its relations. In this paper we seek to analyze Gadamer’s treatment of the picture. In short, we will study the Work of Art like a “Game” (*das Spiel*) because, for us, it is very important for later Boehm’s Iconic Turn. Finally, we sketch some features of this Turn, which it tries to provide logos to the image.

KEYWORDS: Gadamer, image, word, art, game, Boehm.

El placer que brinda el mundo de las imágenes [...] se nutre de un sombrío desafío lanzado al saber.

(W. Benjamin)

1. INTRODUCCIÓN: PALABRA E IMAGEN, DISTANCIAS Y CERCANÍAS

Siglos han desgastado a la humanidad desde aquellas hermosas pinturas de unos cazadores frente a una manada de ciervos de la Cueva de los Caballos (Albocacer, Castellón) o de esos afamados y no menos sublimes bisontes de Altamira (Santillana del Mar, Cantabria), pero el tiempo no parece alterar a unos seres humanos que nos sentimos atados a una imagen que nos encandila, en su doble





sentido de atraparnos en su luz y de cegarnos con su deslumbramiento. Ya hoy, sin ninguna duda, habitamos en una sociedad visual —sobra incluso el calificativo «audio»— que se nutre al par que alimenta una proliferación de imágenes que roza el hastío (de ahí las campañas publicitarias agresivas y provocativas¹), que favorece su incursión en ámbitos hasta hace poco imaginables o que predica la sustitución de determinadas destrezas humanas por procedimientos que apelan a la pura visión. Moramos en un mundo que ha tornado lo visible en saber indubitable y que encuentra en la velocidad (e inestabilidad) de la imagen la adecuada respuesta a la rapidez del mercantilismo, el cual se apoya en una superproducción —que, paradójicamente, es su ruina— y en un humano expósito que ha prolongado sus deseos hasta el límite de su tarjeta de crédito (y más allá). En este panorama en el que lo visual prima y se acerca peligrosamente a los lindes de una sustitución de la realidad vivida con el 3-D, la palabra ha perdido densidad, casi parece huera, quizás porque le es inherente la dificultad del diccionario y la lentitud de la grata lectura/vocalización que frena el conocimiento raudo y la vida de un ser humano que se dirige con prisas hacia un futuro como si quisiese huir de un pasado oneroso y carcelario. Las letras que se caen en los estridentes WhatsApps, en los correos electrónicos, etc., son sustituidas por imágenes en pantallas que se multiplican y que ya caben en el bolsillo. Este paisaje de supuesto aplastamiento de lo legible por lo visible exige que la filosofía se enfrente (otra vez) a la ardua tarea de definir con claridad los límites de ambas esferas (si existen), cómo sería su relación ideal (subordinada o no) y, por encima de todo, qué es ser-imagen y qué es ser-palabra. Mientras dichas cuestiones no queden aclaradas, seremos ciegos que se creen el ojo de Dios.

Los interrogantes arriba expuestos han sido afrontados a lo largo de la vasta historia de nuestra disciplina desde perspectivas bien diversas. Asumido es que la teoría sobre la imagen que se ha asentado en Occidente nació en el *Sofista* de Platón, el cual establece en aquélla la diferencia entre «icono» (εἰκών) y «fantasma» (φάντασμα). Dicha distinción se ha hecho equivaler —de un modo incorrecto y/o parcial según Carlos Másmela²— a la de copia y simulacro que, a su vez, remite a la

* Este artículo se enmarca dentro de los Proyectos de Investigación «Hacia una historia conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) y «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor» (FFI2013-43240-P), subvencionados ambos por el Ministerio de Ciencia e Innovación. La autora agradece a los profesores doctores Faustino Oncina Coves y Giuseppe Duso sus comentarios a este estudio.

¹ Véanse, por ejemplo, las distintas campañas publicitarias de Oliviero Toscani para Benetton recogidas en <http://www.marketingdirecto.com/actualidad/publicidad/40-anuncios-de-benetton-que-han-marcado-un-antes-y-un-despues-en-la-publicidad/>. Consultada el 11 de febrero de 2015.

² Cf. C. MÁSMELA, *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del Sofista de Platón*, Anthropos, Barcelona, 2006. En las páginas 39-45 hace un repaso de las traducciones de los conceptos fundamentales relacionados con la imagen, traducciones que obviamente determinan la interpretación de los correspondiente comentaristas (Scheleiermacher, Apel, Heidegger, Cornford, Rosen y Deleuze). Frente a éstos, Másmela pretende releer el *Sofista* para intentar «mostrar, por un lado, que en este diálogo Platón no hace depender la imagen de la representación, sino ésta de aquélla y, por el otro, que su concepción de la imagen entraña una subversión, según la cual el icono no se confunde



imagen «verdadera» y a la imagen «engañosa», respectivamente. En el transcurso de su discurso acerca del sofista, Platón distingue dos tipos de técnicas imitativas, una de las cuales hace referencia a la producción de «una imitación que consta incluso de los colores que le corresponden»³ (235e1-2), de un εἰκὼν que «se parece al modelo» (236a8). La otra remite a la que da origen a obras que «sólo aparenta[n] parecerse, sin parecerse realmente» (236b7-8), de ahí que sean una «apariencia» o φάντασμα (236b9). Tenemos, pues, un icono que *se parece* y una *apariencia de parecerse*, expresiones que únicamente tienen sentido si se introduce un modelo, así como la semejanza y la disimilitud con el mismo. Platón interpreta estas últimas relaciones en términos epistemológicos y ontológicos, pues afirma que «semejarse y parecer, sin llegar a ser, y expresar [según traducción de Moravcsik] algo, aunque no la verdad, son conceptos (...) que están siempre llenos de dificultades (...). Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades (...) se atreve a sostener que *existe lo que no es*, pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser» (236d9-237a5. Las cursivas son nuestras). En definitiva y para no detenernos en demasía en Platón (que no es el objeto de este estudio), la apariencia se asocia al no-ser-lo-que-es (el modelo), a la falsedad, al engaño, al simulacro y, en contraposición, el icono queda ligado a la copia fiel o adecuada de lo que es representado. Nos topamos, pues, con la tríada sobre la que se ha asentado la concepción occidental de la imagen, terna compuesta por un original objetivo o *lo que es representado*, por una copia o *representación que se asemeja a lo que ha de ser representado* —pero sin igualarlo, ya que en tal caso cabría la sustitución efectiva— y por un simulacro o *representación que no se adecua a lo que ha de ser representado*, cayendo así en la ficción. He aquí el juego clásico de la imagen o, si se prefiere, de la representación que se esconde cual duende travieso en las consideraciones modernas y actuales acerca del tema que nos ocupa. Pero en éstas también se deja sentir de modo sibilino la propuesta de Aristóteles según la cual la imagen vista es percibida cual forma pura al ser desprovista de toda materialidad gracias al poder de la mirada. Así pues, nos topamos con un primer atisbo de dualismo que se expresa en la distinción entre *lo visto* y la *imagen mental* formada a golpe de eliminar lo singular. Parece que el janismo persigue a la filosofía desde su infancia y quién sabe si no la acompañará en su fin con el último ser humano.

sin más con la copia, ni se define, en realidad, como una imagen verdadera, y el fantasma, por el hecho de no contener una semejanza del ente real, no se identifica como la falsedad y el engaño, pero tampoco con el simulacro. Esta subversión de la imagen en Platón conduce a rebasar la rigidez de su distinción y a sustituirla por la reciprocidad de ambas formas, de acuerdo con la cual el icono es la representación figurativa del fantasma, y éste el portador del poder-ser del εἶδωλον y, como tal, la condición de posibilidad del carácter representativo de la imagen» (p. 45). Sin embargo, pese a que esta interpretación resulta sumamente sugerente, no es la que vamos a tener en cuenta, ya que *no es la que ha forjado la idea de imagen* en el mundo occidental.

³ Citamos según la siguiente edición: Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988. [Traducción del *Sofista* realizada por N.L. Cordero y revisada por F. García Romero]. La notación de esta edición crítica será insertada en el texto entre paréntesis.



De la mano de Platón, la imagen se torna *dependiente* de un original objetivo, de *un otro del mundo sensible*; con Aristóteles damos con la distinción icónica externo-interno, pero en ningún caso encontramos una referencia al sujeto, entre otras razones porque esta noción no tiene cabida en el pensamiento heleno. Sin embargo, la modernidad y la contemporaneidad entienden la *imago* desde una subjetividad que, ora la construye, ora la recibe pasivamente. Este giro subjetivista acaece en la obra de Descartes, cisura indiscutible en la historia de la filosofía. Pero en sus escritos nos topamos con una dicotomía que no suele ser tomada en cuenta y que, empero, se refleja perfectamente en la consideración actual de la imagen. Dicha dualidad procede del hecho de la doble consideración de la visión que, bien es explicada desde la óptica kepleriana, bien como pensamiento-de-ver. En el primer caso, damos con una imagen retiniana formada por el ojo al recibir los múltiples (en cuanto diversos y en tanto que multidireccionales) rayos luminosos a través del orificio de la pupila, *imagen* que es transmitida mediante los dos nervios ópticos a la glándula pineal, ese extraño artilugio conceptual que pretende aunar los separados cuerpo-conciencia. Si en otros temas aquélla no deja de ser anecdótica, en el que nos ocupa resulta fundamental debido a que ver es pensamiento-de-ver, tocar es pensamiento-de-tocar, etc., como consecuencia de la caída de la corporeidad bajo la duda metódica y el nacimiento de un *cogito* consistente ontognoseológicamente. Este ir de la imagen física de un objeto externo a su pensamiento necesita de la pasarela de la glándula pineal, garante pues de que el espíritu pueda sentir la cosa que ha entrado por la pupila, sentimiento que ya pertenece al ámbito de la representación. Obsérvese que nos encontramos con una *imago* cuyo punto de partida es un objeto perteneciente al mundo extenso (nunca certero) y con una imagen interna, representación o idea que *puede* nacer de aquélla gracias al transporte nervioso y al instrumento pineal. De esta sutil relación pudiera pensarse que esta imagen interna es copia de la externa, la cual, a su vez, es aprehensión certera de la cosa material, lo que, sin duda, choca con la lectura habitual y «correcta» de la obra cartesiana. En ningún momento, Descartes mantiene que la representación consciente es reproducción de la externa, ya que, propiamente hablando, la primera es una creación o formación, paso imprescindible para no incurrir en un empirismo radical y, en última instancia, insostenible. La idea no tiene por qué ser semejante ni disímil del objeto porque es un constructo racional elaborado según determinadas reglas entre las que encontramos las geométricas. Si la imagen interna no es copia veraz o falsa del universo exterior, pudiera pensarse que, al menos, lo es aquélla que acaece gracias al papel del ojo, pero resulta que tampoco en este caso cabe esperar la perfección ni la verdad. El motivo es doble: por una parte, la imagen retiniana está invertida y, por otro lado, es defectuosa (al modo de la pintura perspectiva⁴), ya que los objetos aparecen más grandes o más pequeños dependiendo de la distancia, de

⁴ Cf. R. DESCARTES, *La Dioptrique*, en R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Vrin, París, 1996. [Edición de Charles Adam & Paul Tannery]. Volumen VI: *Discours de la Méthode & Essais*, pp. 123-124, líneas 30-4.

la posición, etc., servidumbre contraria a la objetividad que ha de acompañar a un conocimiento certero, universal e *invariable*. Se mire por donde se mire, la *imagen* carece de valencia ontognoseológica quedando ésta para la representación consciente solipsista desligada de un mundo desabrido. El giro subjetivista se ha producido y nos ha dejado aún más huérfanos de conocimiento imaginativo. Otros virajes serán necesarios para que éste sea meritorio compañero del ser humano, en concreto los vuelcos corporal de Merleau-Ponty (no reconocido como tal) y hermenéutico de Gadamer, que incluye el icónico de Boehm. En esta ocasión nos detendremos en el volteo gadameriano y su influjo en el boehmiano, dejando para otro momento el señalar la necesidad del merleau-pontyano.

2. HANS-GEORGE GADAMER: DE CAMINO A LA IMAGEN COMO ESPACIO DE CONOCIMIENTO. JUGAR A VER

Como indicamos en la introducción, nuestro mundo es un universo plagado de imágenes variopintas con funciones bien diversas (señalización, simplificación, ridiculización, etc.), raudal tan apabullante que no nos apercibimos de ellas como si fuesen un siempre-ahí (que les resta su importancia) ni somos capaces de ser conscientes de esa fuerza suya que nos provoca reacciones en ocasiones no controlables. Pero mucho ha llovido hasta llegar a esta actualidad visual en la que la imagen es considerada como digna de *hablar en su propia lengua* y como una curiosa *presencia en la ausencia de las ausencias* (un decir en su ocultarse). No cabe olvidar que Occidente es el espacio en el que arraigó el catolicismo-cristianismo conformándose una cultura con base mosaica expuesta en el Éxodo. En éste se establece la *prohibición expresa* de representar a Dios (Ex 20, 4), interdicción contra los becerros de oro que debe ir acompañada de un castigo ejemplar (Ex 32, 10). Esta contravención explícita lleva aparejado el elogio de la escritura representada por las «tablas de piedra escritas por el dedo de Dios» (Ex 31, 18). El transcurso de los siglos sirvió para acrecentar el papel de la letra, que con Gutenberg adquirió el carácter de impresa y se logró la difusión y la fijación de un texto, gesto central para el Humanismo y otras corrientes, ya que, como afirma F.R. de la Flor, «el trato con los textos conduce a una necesaria comprensión del sentido con independencia de las situaciones de la vida»⁵. La escritura se tornó, pues, en garante de la objetividad y de la verdad al permitir la sustracción del flujo caprichoso del tiempo, del ser humano y de un dibujo. Si creemos que esto está del todo superado, baste recordar el uso que hacemos hoy de la expresión «pónmelo por escrito» (como caución de cumplir lo dicho), así como nuestra resistencia a abandonar el libro hasta el extremo de que las tecnologías virtuales han tenido que acoplarse a esta tozudez con los *eBooks* y el acertadamente denominado «Project Gutenberg». Esta tenacidad en dejar de lado la escritura y re-

⁵ F.R. DE LA FLOR: *Giro visual. Primacía de la imagen y declive de la lecto-escritura en la cultura postmoderna*, Ed. Delirio, Salamanca, 2009, p. 30.



conocer *abiertamente* el valor de la imagen también la manifestamos en la creencia (postestructuralista) de que aquella sólo es propia de culturas superiores, maduras, y que el simple hecho de dar cabida a otras formas de conocimiento es una caída en el primitivismo cercano a la animalidad. En definitiva, nos debatimos entre el libro —incluso, se ha abierto el debate entre el tradicional y el *eBook*— y la imagen, entre la letra y la figura, vaivén que se manifiesta perfectamente en el escatológico anuncio de los aseos. Habitamos en un equilibrio inestable a resultas del cual no podemos prescindir de ninguno de los platillos de esta peculiar balanza. Mas esto no ha de ser interpretado peyorativamente, ya que en este movimiento de convivencia (conveniencia) el saber ha encontrado nuevas cuna y morada.

Lo que puede haber parecido el recorrido rápido de la relación entre la imagen y la palabra es, en realidad, el esbozo de los dos modos de relación dados hasta la actualidad: el de la sumisión de la primera a la segunda y el de su coexistencia pendular, posición ésta relativamente reciente que fue fruto —obviamente otros factores influyeron— de un vuelco radical en la historia de la filosofía que se plasma en *Verdad y método*, de Gadamer. Esta obra, dovela clave de la hermenéutica moderna, continuó la revulsión propiciada por *Ser y tiempo* (1926) en la filosofía occidental que se nutría del racionalismo duro, del idealismo alemán, rompiéndose así el *magister dixit* de Descartes, Hegel y compañía. Gadamer recogió el órdago heideggeriano del *Dasein* (de raíces husserlianas) o ente al que «*le va* en su ser este mismo ser»⁶, que requiere de nuevas «categorías» para ser aprehendido, pues las disponibles hasta el momento sólo eran válidas para un sujeto concluso, contemplador de lo externo a él, atemporal, etc. El *Dasein* aniquila al *cogito* de la «filosofía de la conciencia» y todo lo que conllevaba. El puntal de ésta era la separación ontognoseológica entre sujeto y objeto que llevaba aparejada la primacía indiscutible del primero y el carácter prescindible del segundo. Entre ambos se daba una «relación» unidireccional de conocimiento contemplativo que suponía la distancia señalada, así como la sustracción del sujeto a la historia, al tiempo que era considerado un elemento distorsionador a eliminar para tocar la Verdad con mayúsculas. De esta manera, se ganó una roca firme sobre la que levantar una fortaleza filosófica certera e inexpugnable, pero se perdió un mundo y se falseó la experiencia humana, que es siempre un aquí-ahora y perennemente está enraizada en un pasado y divisa un futuro. El *Dasein* acaba con estas incongruencias sin temor a hacer poroso el discurso filosófico, como se plasma en la obra de Gadamer y, en general, en la de todos aquéllos que, directa o indirectamente, se nutrieron de Heidegger (a la postre, de la fenomenología). Para éstos, el yerro es el edificio que supuestamente conservaba la Verdad con mayúsculas. El fortín se torna en mausoleo poliado.

Sin embargo, el asunto no es tan simple, ya que el ser humano *no puede* renunciar a la verdad, garante de los actos más nimios de su vida, de la multiplicidad de conocimientos que adquiere, del mundo que habita, etc. Por eso mismo la

⁶ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 35, § 4, /12/. [Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.].





hermenéutica gadameriana no pretende arrinconarla, sino quitarle la letra capital y el singular, tarea que comienza en la primera parte de *Verdad y método*, titulada significativamente «Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte» («Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst»). Este simple punto anuncia notables cambios en el camino filosófico, pues, por un lado, va a retomar el interrogante acerca de la verdad en minúsculas y, por otra parte, osa abordar dicha pregunta desde una consideración de la obra de arte en tanto que experiencia y no desde el conocimiento deglutivo⁷. En la obra de arte hay una verdad que nos es comunicada⁸ con un lenguaje que deja atrás las antinomias estancas y todas las herramientas herrumbrosas tradicionales. Dicha dación es factible porque Gadamer convierte (en un gesto muy heideggeriano) la comprensión en el «modo de ser propio del propio estar-ahí»⁹ y gracias a esta modalidad del *Dasein* «no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades [Wahrheiten erkannt]»¹⁰. Pero, además, la comprensión se realiza, se hace en su hacerse en la lingüisticidad¹¹, en el lenguaje que ya no es la cápsula distorsionante de una idea interna o sentido que el sujeto pensante debía buscar en un monólogo representacional. En definitiva, hay verdad en la obra de arte porque Gadamer propone un *Dasein que es comprensión y, en cuanto tal, lenguaje dialógico* (añadimos), un ente al que le va su ser en su ser comprensivo que se despliega lingüísticamente y que, en su dilatación, es. La consideración de la obra de arte tiene raíces ópticas y, por lo tanto, aquello que se diga de ella afectará al *Dasein* y a la existencia. El arte y el estar-ahí están comprometidos y hay que atender a su mutua exhibición, mostración o *presentación* —los vocablos que usamos no son casuales—, que tiene su lugar privilegiado en la palabra y en la imagen. De su tarea común se ocupa Gadamer en un bello escrito de 1991 titulado ilustrativamente «Palabra e imagen. (‘Tan verdadero-tan siendo’)», texto que tomaremos como hilo conductor y que complementaremos en puntos concretos con *Verdad y método*.

⁷ Siempre nos ha gustado la descripción sartreana del conocer propio del racionalismo expuesta en «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», recogido en J.-P. SARTRE, *Situations I*, Gallimard, París, 1947, p. 29: «Él la comía con los ojos». Esta frase y otros muchos signos indican [...] la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer. La filosofía francesa, tras cien años de academismo, está todavía en eso. [...] todos hemos creído que el Espíritu-Araña atraía a las cosas a su tela, las cubría con una baba blanca y lentamente las deglutía, las reducía a su propia sustancia. ¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Cierta conjunto de “contenidos de conciencia”, un orden de esos contenidos. ¡Oh filosofía alimentaria!». La traducción es nuestra.

⁸ Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, p. 25. [Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito].

⁹ GADAMER, *ibídem*, p. 12.

¹⁰ GADAMER, *ibídem*, p. 23. Las cursivas son nuestras. Las alusiones a la edición original alemana son de H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, p. xxviii. Cuando hagamos referencia a la edición alemana indicaremos las páginas entre barras.

¹¹ Cf. GADAMER, *ibídem*, p. 17.



¿Qué tienen en común palabra (poesía) e imagen? Gadamer responde claramente: son «obras del «arte»¹². Fíjense en que no utiliza la preposición «de», que especifica que el sustantivo «obra» está contenido en la categoría de «arte», sino que usa «del», lo que implica que palabra e imagen son manifestaciones de un proceso que les supera y que recibe el rótulo de «arte». Pues bien, ¿qué implica ser una obra *del arte*, el hijo de la madre artística? He aquí la aclaración gadameriana:

¿En qué consiste esta genuina solidaridad de imagen y poesía? Vamos a llamar, en cualquier caso, obras del «arte» a ambos tipos de creación, dando a entender con ello que lo que distingue a ambas es su inmediata actualidad (*Gegenwärtigkeit*) y su superioridad sobre el tiempo (*Zeitüberlegenheit*)¹³.

Nos topamos con que lo propio de ambas es poseer un «presente absoluto»¹⁴, expresión a simple vista paradójica que, sin embargo, nos ata a la temporalidad de un modo impecable. En primer lugar, Gadamer advierte que el calificativo de «absoluto» —que, dada nuestra (de)formación filosófica, asimilamos inmediatamente a Hegel— sólo significa lo que está *desligado*, por lo cual, la imagen y la palabra sean presente absoluto únicamente indica que pueden ser consideradas sin tener en cuenta los condicionamientos histórico-sociales. Ahora bien, ¿no conlleva esto sacar a la obra del tiempo y situarla en un allende ideal? Si fuese así, poco habríamos progresado respecto a los defensores de una conciencia estética. Lo que pretende Gadamer con este calificativo es indicar que imagen y palabra son una actualidad inmediata que nos golpea en nuestro hoy superando la tradición cerrada. El tiempo histórico concluso y etiquetado por los historiadores es sobrepasado por una imagen y una palabra que *nos dicen en nuestro ahora*. Curiosamente, estar *en una imagen y en un vocablo* es entrar en un juego temporal, tal y como se pone de manifiesto en el término alemán *Gegenwart* («frente a», «gegen»; la «espera», «wart»), un jugar que nos transforma irremediamente. Estar en un presente es esperar a lo por-venir, mas introducir al futuro es hacer hueco al pasado porque lo futuro sólo es tal en relación con un presente que es a la vez pretérito. Y esta coagulación temporal —no tiene sentido hablar en términos lineales— es una experiencia, no un saber, que *nos apresa en el hoy* cuando estamos *en una imagen o en una palabra*. Habitando en ellas estamos en su juego hechizante y nos quedamos en ellas, como parados, y simultáneamente en marcha porque somos parte de un proceso que nos supera y del que salimos beneficiados. Pero ¿por qué ganamos? Y ¿cuál es nuestro botín? En este punto resulta irremediable dirigirnos a las páginas que Gadamer dedica al juego en *Verdad y método* porque éste es el «modo de ser de la propia obra de arte»¹⁵.

¹² H.-G. GADAMER, «Palabra e imagen. (“Tan verdadero, tan siendo”)» en H.-G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, TECNOS/Alianza, Madrid, 2006, p. 280. [Introducción de Ángel Gabilondo. Traducción de Antonio Gómez Ramos]. Dicho escrito aparece en *GW*, 8, pp. 373-399.

¹³ GADAMER, *ibídem*, p. 280.

¹⁴ GADAMER, *ibídem*, p. 285.

¹⁵ GADAMER, *op. cit.* 1991, p. 143.

La creencia común acerca del «juego» es la de una actividad realizada por uno o más *sujetos* que son los que dirigen en todo momento lo que está sucediendo. Esta concepción sólo es válida si se parte de un *sub-i-ectum* robusto que mantiene una relación unidireccional con un *enfrentante* al que domina al convertirlo en idea. Sin embargo, el juicio cotidiano ya no puede ser el correcto si la conciencia y el janismo anejo desaparecen y dejan paso a un *Dasein* al que le va en su ser su ser, caracterizado por una comprensión que se concreta en la lingüisticidad y que se despliega temporalmente. El sujeto como tal desaparece y con él el objeto, con lo que el juego no es algo externo que aquél realiza, sino aquello que *lo eleva a ser su ser de modo verdadero*. Evidentemente, esto resulta difícil de entender puesto que la «filosofía de la conciencia» —pese a quien pese— ha sido nuestra cuna de pensamiento y es el primer esquema que aplicamos inmediatamente a lo estudiado. Pero, además, es una concepción enmarañada porque el término germano *das Spiel* posee un campo semántico —que incluye la representación teatral, por ejemplo— que sólo podemos traducir utilizando fórmulas lingüísticas complejas que embrollarán aún más su entendimiento. Teniendo en cuenta las dos trabas expuestas, afrontemos nuestra explicación de la obra de arte (imagen y palabra) como juego.

El único *sub-i-ectum* propiamente dicho no es la conciencia tradicional, sino el juego o la obra de arte que permanecen constantes en tanto que están ahí, lo que no implica que sean siempre lo mismo porque son procesos. El *juego juega con los jugadores* aniquilándolos como tales o, en otros términos, *todo jugar es ser jugado* en un movimiento sin finalidad externa, *ser jugado que es mutado en su ser jugado*. Si aplicamos esto a la obra de arte nos topamos con que ésta «pone en escena» (nuestra traducción de *das Spiel*) a los actores que desaparecen en esta circulación y que son modificados por la experiencia de la puesta en escena que les excede. El representante no representa, sino que es *representado en el actuar y tornado en un ser-representado*. Todo jugar es ser jugado¹⁶, toda obra es ser obrada, toda imagen es ser imaginada (convertida en imagen), todo ver es ser visto¹⁷ de manera que lo que antaño era situado en un allende externo es atraído hacia el centro de un proceso lúdico en el que se da una reversibilidad sin fin —bien señalada por Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*. El espectador que antes se situaba fuera de la imagen o del texto es engullido por éstos en tanto que obras *del arte*, arte que es concebido como juego.

¹⁶ Cf. GADAMER, *op. cit.*, 1991, p. 149.

¹⁷ En una entrevista, Gadamer habla de un cuadro de Serguei Poliakov colgado en su despacho en estos términos: «Así habla el cuadro constantemente conmigo». En C. DUTT (Hrsg.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1995, p. 59. Apud. J. DOMÍNGUEZ, «Estética hermenéutica y hermenéutica de la imagen. La articulación de imagen y lenguaje en H.-G. GADAMER y G. BOEHM», *Estudios de Filosofía*, 1997, núms. 15-16 (febrero-agosto), p. 96. En 1964 Merleau-Ponty afirmaba en *L'œil et l'esprit* (Gallimard, París, 1964, pp. 31-32) lo siguiente: «Lo que se llama inspiración debería ser tomado al pie de la letra: verdaderamente hay inspiración y espiración del Ser, respiración en el Ser, la acción y la pasión tan poco discernibles *que ya no se sabe quien ve y que es visto, quien pinta y que es pintado*». Las cursivas son nuestras.





El juego posee unas normas que lo definen y en las cuales se asienta su peculiar seriedad ociosa, así como el cumplimiento de una tarea¹⁸ que al ser llevada a cabo alcanza su representación. El juego, en tanto que es proceso de consecución de una labor, es autorrepresentación que afecta a los jugadores que en su jugar pueden autorrepresentarse sin salir del desarrollo lúdico. La obra jugada se autorrepresenta en su puesta en escena en la que los actores también se autorrepresentan de un modo que los transforma y que al ser mutados devuelven su alteración experimentada al desenvolvimiento que les excede. Sin embargo, los cambios acaecidos no son *progresivos*, sino que son una conversión «de golpe»¹⁹ en algo que no se era. Desaparece lo previo a la transmutación y surge otra cosa que es lo verdadero en cuanto que es emersión de lo que se es, de lo que es, y ello siempre desde las propias entrañas del jugar artístico. No hay un afuera del arte con el que compararlo y delimitar la verdad en tanto que copia fiel de ese allende porque la obra es un juego que es jugado, que en su jugar *hace* su mundo y que, por lo tanto, no necesita de otro universo del que alimentarse. El juego se autocontrola, la obra se mide a sí misma sin necesidad de compararla con nada externo llamado «realidad» de ahí que pierde sentido el debate entre la imagen original y la copia. *La obra es obra en su ser obrada por un espectador que, a su vez, es puesto en escena en la obra y que en dicho ser puesto en escena se transforma de golpe, mutación que se realiza en la obra y que es realizada por la obra.* Lo que se gana en este derrapaje es la emersión o salida a la luz de la verdad, que en ningún momento es puesta para luego ser encontrada. La verdad que *aparece* está en la obra, es un *plus* que emerge en su puesta en escena, en su comprensión no cognitiva, mas experiencial. Es un extraer que no se realiza por un sujeto con un sacacorchos. Por el contrario, es un (des)cubrir que se revela en el proceso de juego con la imagen que mira y es mirada, con la palabra que es dicha/leída y que nos dice/lee. Lo que emerge es un des-velar lo ya ahí desde dentro de lo ya-ahí (imagen, palabra, obra). En otros términos, en la puesta en escena de la obra asoma un ser que no era (se da un «crecimiento en el ser»²⁰) que cabe aprehender en una experiencia que sólo es factible poniendo en escena la puesta en escena de la obra. La imagen, la palabra han ganado con ello dignidad óptica y ontológica y merecen ser tenidas en cuenta. Ahora, ya pueden decir en su arrastrarnos en su remolino procesual al que ellas mismas están sometidas. No hay fin, no hay parada posibles; sólo un continuo «re» en el que se produce el parto de la verdad porque la obra estaba preñada.

Parece que estaríamos de acuerdo en conferir el poder de mirar a la imagen, pero somos más reticentes a la hora de aceptar que el *lenguaje nos habla*, topándonos aquí una vez más con nuestro estar presos en la conciencia pensante. En el esquema bisojo tradicional, el lenguaje sólo era la envoltura externa de una idea que era aprehendida en primera persona y que gozaba de absoluta certeza y evidencia en

¹⁸ Cf. GADAMER, *op. cit.*, 1991, p.151.

¹⁹ GADAMER, *op. cit.*, 1991, p. 155.

²⁰ H.-G. GADAMER, *La actualidad de lo bello*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991, p. 91. [Introducción de Rafael Argullol y traducción de Antonio Gómez Ramos].

virtud de dicha intuición. El sentido adquiriría carácter sacro al ser lo escondido en el *cogito* que debía ser buscado, pesquisa que bien podía acabar en el fracaso y, aún más, en un fiasco que ni siquiera sabe que es tal. Pero, como hemos repetido a lo largo de estas páginas, dicho sujeto ha desaparecido para dejar paso a un *Dasein* que no posee un lenguaje, sino *que es lenguaje dialógico o ser-a-dos* —expresión merleau-pontyana— que no escapa al esquema de juego explicado con anterioridad. La palabra dice en su decirse *en* (y no por) un ser parlante que se revela como tal en su hablar, de modo que *palabra que es dicha* y *palabra que nos dice* son las dos caras de una misma moneda. Y he aquí, a nuestro juicio, aquello que propiciará que la imagen sea lugar de conocimiento gracias al *ikonische Wendung* de Boehm, al que vamos a dedicar poco espacio porque hemos considerado que la exposición de sus raíces gadamerianas era central para entender el viraje.

3. EL GIRO ICÓNICO DE GOTTFRIED BOEHM: UN PUNTO Y SEGUIDO

En 1978 Boehm quebró la tranquilidad de la historia del arte al introducir las propuestas hermenéuticas de Gadamer en la misma, de manera que ponía sobre el tapete las complejas relaciones entre la palabra y la imagen sin el apoyo de la filosofía de la conciencia y de su noción de sentido escondido que ha de ser buscado y mostrado racionalmente. Así las cosas, ver un cuadro era traducir verbalmente lo que el pintor había querido decir y que había depositado en el lienzo con colores, líneas y demás artimañas pictóricas que incluían las proporcionadas por la geometría. El lenguaje poseía, pues, una prioridad indiscutible y la imagen era su pariente lejano y pobre totalmente prescindible porque aquél se bastaba sólo para ser saber y transmitirlo. Como hemos podido comprobar, la palabra hermenéutica es un ser-a-dos en el que el sentido emerge en la reversibilidad del proceso de la comprensión, esquema que cambia radicalmente el estatuto de la imagen. Ésta representa en su representarse, lo que no implica que deba prescindir del lenguaje. Existe una *hermandad* entre ambos de manera que la imagen requiere de la palabra porque, realmente, su multiplicación poco podría decir, y el vocablo necesita de esa imagen en la que también emerge la verdad. Toda imagen tiene una palabra que al pronunciarla la coagula, la capta y la define —palabra que, desde luego, no es única— y que al hacerlo la *hace visible*, una visibilidad que se acrecienta a costa de que aquella palabra enmudezca. Pero, además, lenguaje e imagen no sólo se relacionan a este nivel, sino también en el estrato de la metáfora, pues ésta es tomada como modelo de lo que Boehm ha denominado «diferencia icónica»²¹, concepto sumamente complejo que, a nuestro juicio, ha de ser experimentado más que entendido.

²¹ G. BOEHM, «Die Wiederkehr der Bilder», en G. BOEHM (Hrsg.), *Was ist ein Bild*, Fink, München, 1995, pp. 29-36.





Algún agorero clama hoy que todo es imagen porque por doquier hallamos retratos, dibujos, esculturas, ilustraciones, etc., pero lo cierto es que no es así porque *no todo puede ser imagen* y, por otra parte, ésta no se restringe a los modos enunciados. La imagen requiere de su estar-enfrente-de para que su visualidad emerja, una afirmación que, ahora que hemos dado paso al *Dasein y al juego*, ya no cabe entender en términos de un sujeto a distancia de un objeto. La lejanía que precisa lo visual es un momento más del proceso del ponerse en escena (juego) del representante que así se autorrepresenta. Y dicho instante es aquél en que el muro de nuestro mundo se quiebra por el contraste. La imagen es, pues, una ruptura del entorno con el que se mantiene una relación entrañable (*i.e.*, desde las entrañas) que imposibilita la cacareada objetividad. Es una fisura por la que *lo ya ahí* nos golpea y precipita una experiencia que nos cambia, que acrecienta lo conocido en tanto que re-conocido. Quien esto escribe acaba de encontrar entre las páginas de un libro abandonado bajo un folleto pintarrajeado de Mickey Mouse una imagen de un cuadro de Sorolla titulado «Cosiendo una vela»²² que la ha paralizado, ha adquirido densidad respecto de un entorno que se ha ido haciendo poroso y se ha formado *en ella* devolviéndola a la luz valenciana, a la belleza de la playa cercana de su niñez y a la agilidad de las manos de sus abuelos cuando cosían las redes para faenar al día siguiente. Lo que era plano, por decirlo de algún modo, es quebrado y emerge la vela en su salón, reconfigurando el espacio que es y en el que está, re-colocando su pasado que supone una re-configuración de su presente y una mutación de su futuro al haber experimentado aquello que ha emergido *en*, precisamente, la experiencia.

Pero la diferencia icónica no termina aquí porque con ella Boehm pretende recoger la idea de contraste que lleva aparejada la revalorización de la percepción propiciada por la Psicología de la Gestalt y la Fenomenología (en especial, la de Merleau-Ponty). Ver es no-ver en tanto que hay un segundo plano que acompaña al primero, que potencialmente puede ser él y en base al cual se establece la diferencia de la que brota el sentido. Estamos ante el juego de lo mismo y de lo otro, de la mismidad y de la otredad que se necesitan mutuamente y que en su convivencia permiten la emergencia de lo ya-ahí, de la verdad conocida que ha de ser re-conocida. Este proceso no parte de un sujeto dador de sentido que plasma en la obra enfrentante su idea, sino que es un movimiento que elimina las categorías estancas clásicas y que en su desarrollo permite que la obra *hable* en su idioma y la *oigamos* en el nuestro. Y un cuadro, por ejemplo, es algo más que un conjunto de paletadas; es un mostrar y un esconder del que surge la riqueza aprehensible, es el «a partir del cual» podemos tener experiencia de verdad. Además, la aparición y la velación que *es puesta en escena y que nos pone en escena* permiten la emersión de la unidad de la obra, unidad que debido a la diferencia icónica no es única, sino que genera diversas lecturas acorde con mundos distintos y con anacronismos temporales. En definitiva, la imagen es *logos* y, por lo tanto, espacio de conocimiento como lo es la letra.

²² J. SOROLLA (1896), «Cosiendo una vela», Óleo sobre lienzo, Venecia, Galleria Internazionale D'Arte Moderna Ca'Pesaro, 220 x 302 cm.

Mucho más podría decirse, pero la página impresa siempre impone su criterio. Hemos intentado exponer dos giros fundamentales acaecidos en nuestra disciplina por los que la imagen, otrora denostada, acaba poseyendo valencia óptica y capacidad de *decir*. Pero lo explicado aquí sólo tiene pleno sentido si se tiene en cuenta que otro viraje tuvo que producirse previamente para que la *imago* percibida posea el valor otorgado por Gadamer y Boehm. Ese volteo es el que rompe con una conciencia «pura» y descarnada para devolver al cuerpo viviente la dignidad perdida en la lengua tradición occidental. Dicha corporalidad es el *topos* de la experiencia, de la percepción, de la vivencia que posibilitan que la imagen abandone su hieratismo y se torne en un medio de conocimiento válido, así como en compañero inseparable e indispensable del ser-al/del-mundo. A nuestro juicio, este giro «somático» fue llevado a cabo magistralmente por Maurice Merleau-Ponty. Pero esto bien merece otro estudio²³.

Recibido: octubre 2015
Aceptado: diciembre 2015



²³ Ya nos hemos acercado a este tema en K.P. TRILLES CALVO, «De la representación a la presencia: el giro perceptivo-artístico de Merleau-Ponty», en F. ONCINA (ed.), *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 393-411.

SONIDOS QUE COLONIZAN TRASMUNDOS: IDENTIDAD Y ALTERIDAD EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL ORIGEN DEL LENGUAJE DE FICHTE Y HERDER

Jaime Llorente Cardo
IES Campo de Calatrava (Ciudad Real)
jakobweinendes@gmail.com

RESUMEN

El propósito principal del presente trabajo es poner de relieve las implicaciones relativas a la relación entre las categorías de identidad (o mismidad) y alteridad subyacentes a las teorías acerca del origen y naturaleza del fenómeno lingüístico elaboradas por Fichte y Herder. Ambas propuestas parten del supuesto común del carácter natural y no sobrehumano de la facultad lingüística, pero difieren en cuestiones tales como la de la arbitrariedad de los signos con respecto a los objetos por ellos designados o la preeminencia de la lengua auditiva. Tratamos de mostrar que, finalmente, ambas formulaciones convergen al concebir el lenguaje como un instrumento al servicio de la identidad subjetiva, y en absoluto como medio de apertura a una auténtica y genuina relación de alteridad.

PALABRAS CLAVE: Fichte, Herder, mismidad, arbitrariedad del signo, lenguaje natural, alteridad.

ABSTRACT

«On sounds that colonize hidden worlds. Identity and alterity in Fichte and Herder's theories concerning the origin of language». The main aim of the present work is to highlight the implications concerning the relation between the categories of identity (or selfhood) and alterity that underlie those theories concerning origin and nature of linguistic phenomenon proposed by J.G. Fichte and J.G. Herder. Both proposals part from the common assumption of the natural and not superhuman character of linguistic faculty, but they differ in questions such as the arbitrariness of signs with regard to the objects described by them or the primacy of aural language. We try to show that finally both forms are in accord when they conceive language as a tool at the service of the subjective identity and in no way as a means of opening to an authentic and genuine relation of alterity.

KEYWORDS: Fichte, Herder, selfhood, arbitrariness of the sign, natural language, alterity.



1. EL LENGUAJE COMO «LEY NATURAL DE UNA MÁQUINA SENSIBLE»

En velada alusión a una tácita filosofía acerca del fenómeno lingüístico en general, Nietzsche escribe en el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado «El convaleciente»:

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arcos iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo. Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar. Para mí ¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No existe ningún fuera! Mas esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos; ¡qué agradable es olvidar esto! ¿No se les han regalado acaso a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte en las cosas? Una hermosa necesidad es el hablar: al hablar el hombre baila sobre todas las cosas. ¡Qué agradables son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con sonidos baila nuestro amor sobre multicolores arcos iris¹.

Nietzsche concibe aquí el fenómeno lingüístico-comunicativo en términos de falaz subterfugio destinado a suspender el necesario encapsulamiento de cada conciencia individual en la esfera de su propia mismidad; tenues vínculos tramados entre la identidad propia de cada autoconciencia particular y la presupuesta identidad —igualmente clausurada y replegada sobre sí— atribuida al resto de los yoes individuales.

La identidad singular del otro es, contemplada desde la propia, ciertamente un trasmundo ignoto, incognoscible e inexperimentable en cuanto tal. La ilusoria semejanza derivada de la pertenencia a la misma especie no logra jamás enmascarar totalmente la originaria alteridad que subyace a la urdimbre tramada por la relación intersubjetiva: una otredad primigenia que constituye un tan insondable como insalvable abismo onto-epistemológico. Pero he aquí que el fenómeno del lenguaje articulado y significativo (y aun del simple sonido privado de contenido semántico propio) viene a cancelar esa clausura inicial de la conciencia en la esfera de su propia interioridad, propiciando así la suspensión del confinamiento del yo en la prisión de la identidad, favoreciendo su apertura al gozo representado por el estado de franquía con respecto a la exterioridad en general. Una apertura que, al decir nietzscheano, se da acompañada de un sentimiento de regocijo y complacencia derivado del acto de preterir intencionadamente los férreos límites estatuidos por la individualidad y la interioridad subjetiva. Soslayar y olvidar la inevitable presencia de los muros de la cárcel de la propia mismidad genera agrado, hace surgir el placer de la alteridad, del «regocijo en las cosas» trascendentes al sí-mismo: lo otro del mundo y los otros

¹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988, p. 299.



sujetos que lo pueblan. El mendaz acto de nombrar, de sumergir la totalidad del mundo externo merced al bautismo universal propiciado por el ejercicio del lenguaje se muestra, de este modo, como *conditio possibilitatis* de que el sujeto replegado sobre sí se recrea a sí mismo a través de la referencia a lo otro de sí, en virtud de la alciónica alacridad vinculada al hecho de hallarse en disposición de «bailar sobre todas las cosas» situadas allende su propia actividad subjetiva.

Conforme al dictamen de Zaratustra, tal júbilo no nace sino del hecho de encarar alegremente la alteridad mediante el vehículo de la expresión oral o lingüística, de dejar atrás el confinamiento del Yo en el cerco de la pura subjetividad idéntica a sí misma para verterse sin turbación sobre un mundo externo desprovisto, según parece deducirse, de todo vestigio ligado a lo hostil y lo inquietante. Aquí la exposición a la alteridad no produce, pues, desazón, zozobra o desasosiego alguno, sino que aparece, más bien, inversamente, como fuente originaria de todo afecto positivo, revelándose, pues, como la genuina tabla de salvación merced a la cual la subjetividad logra redimirse de sí misma.

Esta tensión nacida de la polaridad entre lo mismo y lo otro, entre identidad y alteridad, es también, a nuestro juicio, aquella que alienta tras las teorías relativas al origen del lenguaje propuestas por Herder y Fichte, aunque tal aspecto haya sido escasamente atendido de ordinario por parte de sus respectivos intérpretes. De este modo, el primero de ellos da cuenta de sus tesis relativas a la cuestión de la fuente y procedencia última de la facultad lingüística en su célebre *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), mientras que el segundo hace lo propio en un ensayo publicado en 1795, un año más tarde que la primera «doctrina de la ciencia» (la no menos conocida *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), y que lleva por título *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*. Ambas obras constituyen sendos hitos que jalonan y vienen a engrosar el nutrido itinerario de tentativas en torno a la reflexión acerca de la raíz, esencia y fundamentos propios de la capacidad lingüística en el marco histórico del siglo XVIII; un periplo teórico inaugurado por Condillac y que incluye las aportaciones al respecto provenientes de pensadores tan dispares como Maupertuis, Süssmilch, Rousseau² o, sobre todo, Johann Georg Hamann, quien influirá de modo apreciable —tanto en sentido positivo como negativo— sobre la perspectiva asumida al respecto por Herder³. El ensayo de Fichte

² Acerca de la confrontación entre las respectivas teorías del lenguaje propuestas por Herder y Rousseau, puede consultarse N. SMILIG VIDAL, «Sobre el origen del lenguaje: Rousseau frente a Herder», en J. LÓPEZ HERNÁNDEZ y A. CAMPILLO MESEGUER (dirs.), *El legado de Rousseau 1712-2012*, Universidad de Murcia, Murcia, 2013, pp. 333-346.

³ En este sentido, en referencia a la disputa acaecida a propósito de la «invención» del lenguaje simbólico entre Rousseau (quien lo considera un producto de la actividad noética del propio hombre) y pensadores «teológicos» como Süssmilch (quienes ven en el lenguaje una donación divina concedida al espíritu humano), Isaiah Berlin escribe: «La figura máxima de esta controversia fue Herder, quien atacó a Süssmilch con armas tomadas del propio Hamann, La noción de un lenguaje completo, que surge con todas sus armas —estructura gramatical incluida— antes de que la razón humana se hubiera desarrollado hasta alcanzar un grado relevante de sofisticación, le parece una quimera. Todas las facultades crecen; están en una situación de interrelación (Hamann decía *mutua-*



constituye probablemente la última tentativa de resolución del problema relativo a la naturaleza y sentido último del fenómeno lingüístico en el contexto del siglo de las luces, mientras que, por su parte, la propuesta herderiana se muestra como genuino eje de articulación entre las divergentes posiciones asumidas por los participantes en esta contienda teórica durante la segunda mitad del mencionado período.

Tanto Herder como Fichte coinciden al señalar que el fenómeno lingüístico, lejos de obedecer a origen divino alguno, hunde sus más profundas raíces en la propia racionalidad humana y, por tanto, en la esencia misma del hombre. En este sentido, el confeso propósito fichteano se orienta no hacia el hecho de «contentarse con mostrar que algo como una lengua *podía* ser inventado [*erfunden*] y cómo», sino más bien a enfatizar que «debe deducirse la necesidad de tal invención a partir de la naturaleza de la razón humana; debe mostrarse que el lenguaje *debía necesariamente* ser inventado y cómo [...], debemos, por tanto, deducir el uso mismo de signos arbitrarios [*willkürlichen Zeichen*] de disposiciones esenciales de la naturaleza humana»⁴. De hecho, el lenguaje no es otra cosa, conforme a la definición fichteana del mismo, sino «la expresión de nuestros pensamientos mediante signos arbitrarios [...]. Aquello a lo que debe llamarse *lenguaje* no apunta absolutamente a nada más que a la designación del pensamiento [*Bezeichnung des Gedankes*], y el lenguaje no tiene en general ningún otro fin fuera de esta designación»⁵. En este aspecto, las teorías del lenguaje sostenidas por Fichte y Herder van de consuno. En efecto, también desde el prisma de observación adoptado por el pensador de Mohrungen el término clave a la hora de incardinar con corrección las coordenadas en las cuales ha de inscribirse la cuestión del origen del lenguaje no es otro que el de «naturaleza». Herder postula, de hecho, que el origen inmediatamente natural del lenguaje «no sólo no es sobrehumano, sino evidentemente animal: la ley natural de una máquina sensible»⁶.

La lengua primigenia —como, de hecho, toda lengua *tout court*— debe ser contemplada ante todo como un fenómeno natural de carácter expresivo. En este contexto, además, el término «expresión» ha de ser considerado en su sentido etimológico más profundo y literal, a saber: en tanto que inclinación originaria a la exteriorización y como pulsión tendente al acto de verterse hacia lo otro de sí ínsita en el seno de una conciencia originalmente puesta como elemento determinado por y en su propia identidad particular. En palmaria alusión al carácter «natural» de este

mente celosas). El lenguaje es una de las expresiones de este crecimiento simultáneo, orgánico y de la interpenetración mutua de las facultades humanas. No fue inventado ni tampoco revelado, como si se tratara de un instrumento, totalmente formado, que un buen día cayó en el regazo de un hombre admirado y jubiloso, al modo de delicioso don preciado e imprevisto. El lenguaje, como todas las cosas, se desarrolló *pari passu* a las fuerzas —*Kräfte*— humanas cognitivas, emocionales y otras, con el transcurso del tiempo» (I. BERLIN, *El Mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, trad. J.B. Díaz-Urmeneta Muñoz, Tecnos, Madrid, 1997, p. 149).

⁴ *Fichtes Werke Band 8* (hrsg. von I.H. Fichte), Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, pp. 301-302. En lo sucesivo FW.

⁵ FW, p. 302.

⁶ J.G. HERDER, «Ensayo sobre el origen del lenguaje», en *Obra selecta*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 142. En lo sucesivo OS.



impulso orientado al intento de quebrar la identidad propia de la autoconciencia (ya advertido, como indicamos, por Nietzsche), Herder escribe:

Incluso considerado como animal, el hombre posee lenguaje. Todas las sensaciones intensas de su cuerpo, y las más intensas entre las intensas, las dolorosas; todas las pasiones fuertes de su alma, se manifiestan de forma inmediata en gritos, en voces, en sonidos salvajes, inarticulados. [...] ¡La naturaleza no nos ha creado como rocas aisladas, como mónadas egoístas! Incluso las más finas cuerdas del sentir animal [...] dirigen todo su sonido a la propia exteriorización ante otros seres, independientemente de la conciencia de simpatías ajenas. La cuerda tocada cumple su deber natural, ¡suenan! Llama en busca de un eco que comparta sus sentimientos, aunque no lo haya, aunque no espere que alguien le responda⁷.

Un fenómeno, el del lenguaje, que resulta preceptivo, pues, contemplar, al decir de Herder, en términos de resultado de una auténtica «ley natural»; ley análoga a aquel tácito precepto glosado por Zaratustra que conmina al sujeto a trazar «multicolores arcos iris» tendidos entre las cosas con el fin de que éstas admitan devenir «espacio de baile» para él. Esa «llamada en busca de un eco» externo a la que Herder alude coincide, pues, con la exhortación nietzscheana a «tender puentes ilusorios entre lo eternamente separado» y, por tanto, con el «olvido» de la negación de la existencia de un afuera (de un ámbito de alteridad trascendente a la propia mismidad subjetiva) que obra el prodigio de hallarse en disposición de colonizar ese trasmundo que es esencialmente la subjetividad del otro, el «alma» ajena.

Resulta sorprendente comprobar hasta qué punto la justificación herderiana del hecho lingüístico en tanto que producto de una legislación natural entronca con la intuición nietzscheana acerca del fenómeno del lenguaje como mecanismo de suspensión de la identidad subjetiva y la apertura a la alteridad del trasmundo inmanente representado por la subjetividad ajena. También desde la perspectiva asumida por Herder, la «ley natural» que propicia la expresión de las propias afecciones hacia un afuera en general supone una auténtica «bendición»; una bendición análoga al «agradable olvido» de la clausura identitaria que posibilita el que el hombre «se reconforte» en las cosas y en los otros: la bendición y el agrado provocados por la «hermosa necesidad» del hablar y por las «mentiras de los sonidos» que ella ocasiona⁸. El circuito intersubjetivo instituido entre seres de la misma especie que perfila y trama la urdimbre de los sonidos es, asimismo, caracterizado por Herder en términos

⁷ OS, p. 133.

⁸ Así, en referencia al fenómeno lingüístico considerado en cuanto «ley de la naturaleza», Herder escribe: «Tomémoslo ahora, globalmente, como una ley de la naturaleza: ahí tenemos un ser sensible, incapaz de encerrar en sí ninguna de sus sensaciones vivas, que al primer momento de sorpresa se ve obligado, incluso sin quererlo ni pretenderlo, a exteriorizarlas en voz alta. Fue, por así decirlo, una última impresión maternal de la mano creadora de la naturaleza la que dio a todos los seres del mundo esta ley: “No sientas para ti solo, sino que tu sentimiento suene”. Y como esta última impresión creadora fue peculiar a todos los de una misma especie, la ley resultó bendición: «Sea tu sensación peculiar de tu especie y que la perciban todos compartiéndola como uno solo» (*ibid.*, p. 134).



de «acentos capaces, como a través de una cadena invisible, de transmitir señales a un corazón alejado y de hacer sentir los sentimientos de esa criatura no vista. Tales suspiros y tonos constituyen el lenguaje. Existe, pues, un lenguaje sensitivo que constituye una ley natural inmediata»⁹. Esto equivale, de forma sumamente legítima, a postular que mediante la palabra el sujeto confinado en la jaula de su sí-mismo particular deviene capaz de «tender puentes y arcos iris» (valdría decir «cadenas invisibles») entre esa constriñente identidad suya y la alteridad «transmundana» localizada en una autoconciencia distinta a la propia.

2. PUNTOS DE DIVERGENCIA: LA ARBITRARIEDAD DE LOS SIGNOS Y LA PRIMACÍA DE LO AUDITIVO

No obstante, las tesis de Herder y Fichte, tras este esencial acuerdo inicial, comienzan a divergir a propósito de la cuestión relativa al carácter arbitrario asignado por Fichte a los signos lingüísticos, los cuales son vinculados por Herder a los sonidos propios de cada objeto natural de una forma mucho más próxima y estrecha que aquélla que Fichte estaría dispuesto a aceptar. Así, mientras que desde la perspectiva fichteana la relación de semejanza virtualmente susceptible de ser postulada entre un determinado objeto y la palabra que de ordinario se encarga de designarlo resulta irrelevante e inexistente (en ello radica la postulada arbitrariedad del signo), Herder se deja seducir en mayor medida por la intuición conforme a la cual la ulterior estructuración del lenguaje, su encorsetamiento merced al uso de reglas gramaticales que lo hacen adquirir un mayor volumen de complejidad, remite en todo momento a un origen «natural» radicado en el canto originario, en el modo en el que la totalidad de la naturaleza resuena musicalmente ante la facultad auditiva propia del hombre: «Que de los sonidos, convertidos en señales por el entendimiento, surgieran las palabras es muy comprensible»¹⁰. El vínculo entre lo sónico-auditivo y el elemento que ello trata de denotar, esto es, el nexa entre palabra y objeto, lejos de resultar arbitrario presupone, al decir de Herder, el hecho de que nosotros «somos un sensorio común, pero afectado por lados diferentes»¹¹, es decir, que la totalidad de los datos sensoriales transmitidos por los diferentes sentidos es sintetizada por nuestra facultad de arracimar tal dispersión de afecciones formando un solo y único dato sensorial esencial en cuyo seno todas las afecciones convergen y se fusionan en una sola. Es esa afección sintetizada la que se erige en el núcleo sensitivo original cuyo correlato objetivo cristaliza precisamente en forma de palabra significativa.

Es, pues, este postulado del «sensorio común» (*denkendes sensorium commune*) el que Herder opone a los defensores del carácter arbitrario de la designación

⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰ *Ibid.*, p. 173.

¹¹ *Ibid.*, p. 174.



nominal y lingüística (habría que incluir entre ellos al propio Fichte), los cuales son identificados por él de forma llamativa con aquellos pensadores partidarios del origen divino del lenguaje; un rasgo, como hemos indicado, totalmente ajeno al pensamiento fichteano. En efecto, desde el punto de vista adoptado por Herder, «un lenguaje ideado por pura arbitrariedad es sencillamente contrario a cualquier analogía con las facultades todas del alma», puesto que «inventar, partiendo del cerebro, una lengua de modo arbitrario y sin motivo que justifique la elección [es decir, sin anclaje “natural” de la palabra en los atributos “objetivos” constitutivamente pertenecientes a la cosa así nombrada] es, al menos para el alma humana, que quiere un motivo de todo, aunque sea uno solo, una tortura comparable a la que supone para el cuerpo dejarse matar de cosquillas»¹². La arbitrariedad «sosa y hueca» de la designación presupondría, de este modo, el carácter contingente e incomprensible para nosotros de la forma voluntarista en que el entendimiento divino establece ligazones subjetivamente caprichosas entre objetos y palabras¹³.

Frente a ello, para Herder, la raíz última de la cual se nutre el lenguaje la constituye el hecho de que la naturaleza misma se presenta como un elemento sonoro de forma originaria. El diccionario primigenio de la humanidad, su «gramática universal»¹⁴, hubo, pues, de surgir a partir de la totalidad de los sonidos irradiados por el acontecer del mundo: «Cada ser sonante emitía su nombre; el alma humana imprimía su imagen sobre él, lo concebía como signo»¹⁵, no de manera arbitraria, sino de tal modo que «era el sonido el que tenía que designar la cosa, en el mismo sentido en que era ésta la que lo producía [...]. El niño no llama oveja a la oveja,

¹² *Ibid.*, p. 174. En palabras de Guillem Llop: «*I és que hi ha dos motius fonamentals per a desconfiar de la hipòtesi arbitrària. Un d'aquests és que, en realitat, no explica res, perquè no troba la causa d'allò que vol justificar, l'aparició del mot; sols remet a una causa incausada des del moment que no remet l'encunyació a cap raó. El segon motiu rau en les dificultats per a conjuminar l'oci amb els estadis primitius de la humanitat, en què la necessitat de cada moment exigiria una resposta immediata; açò acostumarà l'èsser humà a manejar-se amb la natura pel criteri constant de la utilitat, contrari també a la causa inútil*» (G. LLOP, «L'Assaig sobre l'origen del llenguatge de J.G. Herder», *Quaderns de filosofia i ciència*, núm. 41, 2011, p. 51).

¹³ «¿Qué tienen en común el color y la redondez con el nombre que surge de ellas, como surge de la oveja la palabra «balar»? Los defensores del origen sobrenatural encuentran en seguida el expediente: “¡Arbitrario! ¿Quién puede comprender y escudriñar en el entendimiento divino por qué ‘verde’ se llama ‘verde’ y no ‘azul’? Sin duda lo ha querido así”. Y con eso se ha cerrado la cuestión. Toda la filosofía del arte de descubrir el lenguaje flota, pues, arbitrariamente en las nubes; cada palabra es para nosotros una *qualitas occulta*, ¡algo arbitrario!» (OS, p. 173).

¹⁴ En alusión a esta «gramática común» y en conexión con las ideas de la lingüística «generativo-transformacional», Jürgen Trabant escribe: «*Like Chomsky —and the Port-Royal grammarians in the seventeenth century— Herder thus even assumes that all languages are based on a universal grammar. This quasi-Chomskyan conclusion (which nevertheless rests upon sympathy for the cultural and linguistic diversity of nations) should really suffice to refute the tenacious prejudice that Herder was the inventor of linguistic —or another— nationalism*» (J. TRABANT, «Herder and Language», en H. ADLER y W. KOEPEKE (eds.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Camden House, New York, 2009, p. 133).

¹⁵ OS, pp. 168-169.



sino criatura balante, convirtiendo así la interjección en verbo»¹⁶. El sonido emitido por los elementos naturales se mostraría originalmente, a ojos de Herder, como una suerte de lenguaje originario que los elementos mundanos despliegan ante la facultad auditiva humana («El salvaje vio ese árbol de soberbia copa y se asombró: la copa susurraba»); de esta interpretación surgiría precisamente la ulterior transmutación de los términos puramente verbales en sustantivos susceptibles de nombrar y denotar ya objetos concretos y determinados.

En este relato presunto acerca de la raigambre originaria del habla late, por lo demás, una velada voluntad de identidad por parte del sujeto cognoscente y hablante, dado que tal génesis del acto de nombrar implica la referencia de todo lo otro de sí a su singular mismidad en la medida en que lo externo es ahora interpretado a través del tamiz de su relación con la subjetividad parlante facultada para designarlo. La exterioridad es contemplada desde el prisma de los perjuicios y beneficios que puede hipotéticamente ocasionar sobre la interioridad del sujeto, de tal modo que la impronta marcada por tal subjetividad resulta así estampada y extendida sobre todo lo susceptible de recibir, en general, una denominación:

Como lo refería todo a sí mismo, como parecía que todo hablaba con él y que obraba efectivamente a favor o en contra de este panorama, lo amaba u odiaba todo en sentido humano: tales huellas se imprimieron todas en los primeros nombres [...]. Todo se volvió humano, personificado [...]. Cada familia de palabras es una maleza que ha crecido en torno a una idea sensible principal, en torno a una encina sagrada en la que quedan aún vestigios de la impresión que esa dríada produjo en su descubridor¹⁷.

Las palabras, por tanto, hallan su fundamento último en «sonidos e interjecciones de la naturaleza sonante», en un protolenguaje destinado a llevar a cabo un acto mimético que toma la naturaleza sonora y sonante como modelo único, y no, como apunta Fichte, en una convención arbitraria facturada de modo puramente «decisionista» por el entendimiento humano mismo vuelto de espaldas al clamor sonoro procedente del mundo externo. Ese «canto primigenio» que secunda el rumor del devenir cósmico se torna lenguaje articulado y significativo cuando resulta filtrado a través de un último catalizador, a saber: «El nombrar cada uno de los seres según su lenguaje. Así pues, la naturaleza entera resonaba ante el hombre, y el canto de éste era un concierto formado por todas las voces que el entendimiento necesitaba, que su sensibilidad captaba, que sus órganos eran capaces de expresar»¹⁸.

Todo esto resulta absolutamente refractario a la sensibilidad fichteana al respecto, dado que, como ya se indicó, desde la posición asumida por el filósofo de Rammenau la *Sprachfähigkeit* o «capacidad lingüística» que figura en el título de su ensayo no es para el hombre sino «la facultad [*Vermögen*] de significar arbi-

¹⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷ *Ibid.*, p. 170.

¹⁸ *Ibid.*, p. 172.



trariamente sus pensamientos»¹⁹. El hecho de que los signos arbitrarios encargados de tal designación «tengan o no semejanza natural [*natürliche Ähnlichkeit*] con lo por ellos significado, es aquí totalmente indiferente», puesto que en cualquiera de los dos posibles casos su finalidad esencial no es otra que «hacer nacer en el otro la representación de un determinado objeto; en consecuencia, los dos signos coinciden en que son ambos *arbitrarios*»²⁰. De hecho, Fichte sentencia taxativamente, en una declaración que bien podría interpretarse como tácitamente dirigida contra las posiciones herderianas al respecto, que «la expresión no arbitraria del sentimiento [*Empfindung*] no es *lenguaje*»²¹.

De ahí se sigue otra decisiva divergencia en cuanto a las respectivas teorías del lenguaje sostenidas por Fichte y Herder: aquélla que hace referencia a la preeminencia originaria de la capacidad auditiva y de las afecciones de orden acústico en el marco del surgimiento de un supuesto «protolenguaje» primigenio. En efecto, mientras que Herder considera de modo explícito que, de entre todos los sentidos, el tacto —en cuanto sede privilegiada de la síntesis sensorial operada por ese «sensorio común» aunque múltiplemente afectado que esencialmente somos— y sobre todo el oído —en tanto que «según la naturaleza toda, o bien no ha habido *primer maestro del lenguaje*, o bien *ha sido el oído*—²² han de resultar investidos de primacía entre la panoplia general de los órganos perceptivos²³, Fichte juzga inversamente, con un parangonable volumen de explicitud, que es preceptivo expresar de forma genérica la doctrina del carácter esencialmente arbitrario propio de todo signo del pensamiento «para que no se piense inmediatamente en una *lengua auditiva* [*Sprache für das Gehör*]»²⁴.

Así pues, desde el punto de vista fichteano, la lengua verdaderamente originaria no puede asumir exclusivamente los característicos rasgos propios de la lengua acústicamente captada, sino que ha de preceder (casi en un sentido «trascendental») a ésta y ella debe, a su vez, presuponer la originariedad radical de aquélla, puesto que la lengua auditiva aparece «cronológicamente» con posterioridad a la asunción del lenguaje primigenio por parte del espíritu humano como una suerte de forma hipostasiada de la «lingüística original»: «No se puede verdaderamente afirmar de la lengua originaria [*Ursprache*] que habría sido simplemente lengua auditiva [*Gehörsprache*]. Ésta última puede haber aparecido sólo mucho más tarde, y úni-

¹⁹ FW, p. 303.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² OS, p. 166.

²³ «El hombre es, pues, una criatura que, dotada de oído y de observación, ha sido naturalmente formada para hablar; el mismo ciego, como es notorio, se vería obligado a inventar el lenguaje, a menos que fuese sordo y careciese de tacto. Dejadlo cómodo y a gusto en una isla: la naturaleza se le manifestará por el oído; cientos de seres que no puede ver parecerán hablarle y, aun en el caso de que su boca y sus ojos permaneciesen eternamente cerrados, su alma no se quedaría sin lenguaje [...]. El árbol será el que susurra; el viento, el que silba; el manantial el que murmura; y ahí tenemos dispuesto un pequeño diccionario en espera de ser acuñado por los órganos del lenguaje» (*ibid.*, p. 167).

²⁴ FW, p. 303.



camente se deja deducir presuponiendo la lengua originaria y de un modo mucho más complejo»²⁵. De esta forma, Fichte viene a laminar totalmente la caracterización herderiana de la facultad acústica como «maestra del lenguaje»²⁶. El genuino «primer maestro del lenguaje» que Herder considera inexistente en ausencia del oído sería realmente el poder inventivo del entendimiento humano investido de la facultad de facturar una lengua configurada por signos arbitrarios y originariamente situada *a tergo* con respecto a todo aquello susceptible de afectar la capacidad acústica del hombre: ajena, pues, a cuanto puede ser escuchado y sonoramente advertido.

De este modo, el entendimiento utiliza la facultad lingüística como instrumento mediante el cual deviene factible la reducción y simplificación de la miríada de cualidades que constituyen un objeto sintetizándolas, de ese modo, en un único rasgo: su peculiar sonido y, por tanto, su particular denominación, su nombre. Aquí se muestra de modo palmario y en estado plenamente actuante el poder del «sensorio común» reductor de todas las posibles afecciones sensibles provocadas por la presencia de un determinado objeto a una sola: aquélla susceptible de resultar acústicamente percibida. La turbamulta de los múltiples atributos sensoriales que presenta un elemento concreto resulta aún inefable por mor de su inabarcable indeterminación. La palabra nominativa suspende tal extensión inaprehensible y refractaria al lenguaje transmutándola de súbito en una sola propiedad inmediatamente reconocible por la razón en la cual resultan subsumidas todas las restantes de modo instantáneo²⁷.

Todos estos rasgos introductorios en los cuales nos ha salido ya al paso en múltiples ocasiones la cuestión relativa a la tensión y polaridad existente entre identidad y alteridad habrán de servir en lo sucesivo para plantear aquella cuestión que realmente nos ocupa: tal como la plantea Fichte, esa cuestión no es otra que la siguiente: «¿Por qué camino se desarrolla entre los hombres la idea de un lenguaje?»²⁸, es decir, ¿con qué interés y finalidad última es «creado» o «inventado» un elemento tal como el lenguaje significativo humano? Tratemos seguidamente, pues, de apuntar una tentativa de respuesta a este interrogante.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Una concepción sustanciada en declaraciones como las siguientes: «El oído es el sentido medio en relación con su desarrollo y, consiguientemente, el sentido del lenguaje [...]. El oído es el sentido mediador en lo que se refiere a la viveza del lenguaje, constituyendo, por tanto, un sentido suyo [...]. El sonido del oído penetra tan a fondo en el interior de nuestra alma, que tiene que convertirse en propiedad, pero sin ser tan ensordecedor, que no pueda convertirse en propiedad clara: ahí tenemos el sentido del lenguaje» (OS, pp. 178-179).

²⁷ Herder utiliza al respecto un ilustrativo ejemplo tomado del mundo animal: «Ahí tenemos, por ejemplo, la oveja [...]. ¡Cuántas cosas hay que distinguir y con qué dificultad! [...]. Pero, ¡silencio! ¡La oveja *bala!* Ahí se destaca espontáneamente una propiedad entre los colores del cuadro en el que tan poco podía distinguirse [...]. Razón y lenguaje han dado un tímido paso en común y la naturaleza les ha salido al encuentro a medio camino... mediante el oído. La naturaleza no se ha limitado a hacer sonar la propiedad, sino que la ha hecho sonar en el interior del alma» (*ibid.*, p. 166).

²⁸ FW, p. 304.



3. EL LENGUAJE: ACUERDO ENTRE LAS COSAS QUE GARANTIZA LA COINCIDENCIA DE LA SUBJETIVIDAD CONSIGO MISMA

Conforme al dictamen fichteano, una respuesta provisional a la cuestión recién planteada la constituiría la intuición según la cual el lenguaje representa una decisiva herramienta a la hora de coadyuvar a llevar a efecto la pretensión esencial que alienta en la raíz más profunda del espíritu humano: «Someter a sí [*sich zu unterwerfen*] la fuerza de la naturaleza»²⁹. Al poder indómito de los elementos naturales opone la subjetividad ese contrapoder propio consistente en modelar el mundo externo con el fin de adaptarlo a sus necesidades e intenciones internas por mor de una pulsión originaria y fundamental: «La primera exteriorización de su fuerza se dirige hacia la naturaleza para configurarla [*bilden*] con arreglo a sus fines»³⁰. El dominio y la modificación del mundo natural por medios «técnicos» no solamente persigue el favorecimiento del propio bienestar y el aumento de la comodidad y la protección, sino sobre todo la posibilidad de estampar la huella de la conciencia sobre ese ámbito inicialmente hostil y ajeno a ella que es la esfera trascendente a la propia mismidad, esto es, imprimir el sello de lo identitario, conocido y familiar sobre el vasto dominio de la alteridad objetiva representada por el «mundo externo». Pero ¿cuál es, a su vez, la finalidad subyacente a esta voluntad de someter y «colonizar» subjetivamente la totalidad de lo objetivamente dado? Presumiblemente no otra sino el instinto de propiciar la preservación de la propia identidad a través del subterfugio consistente en cancelar la alteridad de esa identidad con respecto a todo lo externo y extraño a ella. Dicho de otro modo: el hombre trata de domeñar y adaptar a sí, asimilándolo a su propia subjetividad, todo lo ajeno únicamente con el fin de evitar la escisión y contradicción de su propio Yo consigo mismo.

No se trata ya de esa hegeliana *Zärtlichkeit für der Welt* o «ternura para con el mundo» que trata de impedir que lo real se contradiga internamente, sino de un mucho más subjetivo tipo de ternura que busca fundamentalmente eludir la hipotética cesura interna de la propia conciencia: la alienación inmanente del sí-mismo con respecto a sí mismo. En este sentido, Fichte escribe en un decisivo pasaje: «El hombre tiende a modificar la naturaleza salvaje o animal conforme a sus fines. Este instinto [*Trieb*] debe ser necesariamente subordinado a aquello que en el hombre es el principio supremo: sé siempre uno contigo mismo [es decir, conserva a toda costa tu identidad y mismidad subjetivas] [...]. El hombre busca así [...] someter a sí la naturaleza no razonable con el fin de que todo se acuerde [*übereinstimme*] con su razón, puesto que es solamente con esta condición como él puede concordarse consigo mismo [...]. De ahí el instinto de conformar [*bearbeiten*] las cosas de tal modo que convengan con nuestras inclinaciones, que la realidad corresponda al ideal. El hombre tiende necesariamente a convertir todo en *racional* de la mejor manera que

²⁹ FW, p. 304.

³⁰ *Idem*.



sabe»³¹. En esta empresa, de un modo no lejano a la tarea involuntariamente asignada por Herder al poder sintetizante propio del «sensorio común», el lenguaje juega un rol verdaderamente crucial³², dado que es a través de la designación mediante la palabra como la alteridad inicial del objeto resulta revocada y suspendida, el modo en el cual la cosa pasa a portar consigo la impronta y la señal de la subjetividad que se ha ocupado de nombrarla.

Este adánico acto de nominación universal que somete lo nombrado al poder del dueño de la palabra que lo nombra no se verifica, sin embargo, del mismo modo cuando la conciencia se topa, en su periplo racionalizador y generador de identidad, con otra conciencia y se establece entre ambas un circuito o vínculo recíproco de carácter intersubjetivo. En este caso, por razones fácilmente deducibles, el trabajo de asimilación que el sujeto proyecta pulsionalmente sobre la totalidad de lo trascendente al sí-mismo se detiene: localiza una excepción en el seno de ese ámbito externo y objetivo. No resulta ya necesario reducir a la subjetividad aquello que ya por sí mismo se presenta como dotado de una naturaleza de orden subjetivo. Es éste el momento en el que tiene privilegiadamente lugar el «agrado» íntimo que produce la «ilusoria» impresión de existencia de una exterioridad efectiva representada por ese «trasmundo» que es el alma ajena al cual se refiere Nietzsche. Un sentimiento de alegría en el reconocimiento (en la *Anerkennung*) intersubjetiva al cual apunta, asimismo, el propio Fichte: «Si en esta búsqueda él debía enfrentarse a un objeto en el cual la racionalidad buscada se manifestase ya sin su intervención, se abstendría sin duda de todo esfuerzo de elaboración al respecto, puesto que encuentra ya en el objeto así descubierto aquello que debe ser producido única y solamente por tal elaboración. Ha encontrado algo que se acuerda con él mismo ¿No sería absurdo querer hacer corresponder a su instinto un objeto que ya le corresponde sin que él intervenga? El objeto descubierto será para él un objeto de placer: se alegrará de haber hallado un ser de la misma naturaleza que él, un *hombre*»³³.

El placer del encuentro con el otro es, pues, el placer del reconocimiento y el afianzamiento de la identidad frente a la hipotética irrupción inquietante de la alteridad que acompaña como una sombra a todo lo demás: el gozo ligado a la constatación de la continuidad entre la mismidad subjetiva y un fragmento determinado de exterioridad, a saber: el otro sujeto. Es, pues, de esta forma como la voluntad

³¹ FW, pp. 305-306.

³² A este respecto, Adriana R. Barraza observa con acierto que «la relación entre Ontología y Lenguaje es una consecuencia del análisis metacrítico de Herder del binomio unidad-multiplicidad. En el lenguaje humano también se adelanta lo universal a lo particular, a pesar de que aquél sólo fue conocido a través de éste [...]. Al designar se incluía lo particular en lo universal, la parte en el todo. Sólo de esta manera se formó el lenguaje humano y esto no obedece únicamente a la necesidad que tenemos que crearnos, dentro del enorme e inmenso universo, un mundo que nos perteneciera en cuanto horizonte humano [...], sino porque ese acto era la sustancia misma del entendimiento reconocido» (A. RODRÍGUEZ BARRAZA, «Percepción y lenguaje: Herder o la vanguardia de la hermenéutica», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, 2008, p. 77).

³³ FW, p. 306.





comunicativa cristalizada en forma de signos contribuye de modo decisivo a tender puentes entre la intencionalidad y los afectos propios del emisor y el pensamiento y la emotividad del receptor del mensaje lingüístico, propiciando así la evitación de malentendidos e interpretaciones incorrectas por parte de unos y otros. Esta elusión del malentendido expresivo reviste relevancia crucial en la medida en que sortea la posibilidad de que, en último término, tal malinterpretación afecte negativamente al actuar racional conforme a fines (es decir, obstaculice mis objetivos prácticos) y, por tanto, pueda ocasionar una contradicción del Yo consigo mismo, vale decir: una fisura inmanente en el seno de la interioridad del sí-mismo, una fractura de mi identidad propia, como apuntamos anteriormente. En alusión a ello, Fichte apunta que tal escenario «situaría al hombre en contradicción palmaria con sus fines y, por tanto, chocaría directamente con el acuerdo consigo mismo al cual él tendía en su búsqueda de [otros] seres racionales», puesto que, como indicamos, «es el instinto de acuerdo consigo mismo el que incita al hombre a buscar la racionalidad fuera de sí»³⁴. Esta pulsión originaria que conmina al sí-mismo aislado al establecimiento de lazos intersubjetivos mutuos con alteridades semejantes a él en orden a preservar precisamente el carácter íntegro de su propia identidad constituye, pues, la genuina raíz última de todo lenguaje y el auténtico fundamento del carácter necesario ligado a su invención: «Por la entrada en relación con los hombres se despierta en nosotros, por tanto, la idea de indicarnos unos a otros nuestros pensamientos mediante signos arbitrarios, en suma: *la idea del lenguaje*. En consecuencia, se da en el *instinto* fundado en la naturaleza humana de hallar racionalidad fuera de sí, el instinto particular de *realizar un lenguaje*, y la necesidad de satisfacerlo aparece cuando seres racionales entran en relación recíproca unos con otros»³⁵.

¿En qué medida se corresponden con esta teoría identitaria de la alteridad y el lenguaje las ideas tácitamente desgranadas por Herder a tal respecto? En principio, Herder secunda con paladina evidencia la intuición fichteana relativa al modo necesario en que la subjetividad tiende a buscar vestigios de racionalidad en lo externo a sí misma cuando postula que, puesto que, como vimos, el proto-hombre original lo refería todo a sí mismo de tal modo que «tales huellas se imprimieron todas en los primeros nombres», esta impresión de vestigios subjetivos en las cosas exteriores habría propiciado el hecho de que la naturaleza en su totalidad llegase posteriormente a incorporar y presentar — en un sentido netamente fichteano — el reconocible sello de las inclinaciones y tendencias propias de la subjetividad que la conoce y nombra. De ahí derivaría, según la hipótesis de Herder, la antropomorfización de los elementos naturales, la prosopopeya de lo cósmico que resulta susceptible de ser fácilmente hallada en la práctica totalidad de las mitologías nacionales y en el pensamiento mítico *tout court*³⁶. No es otra la idea contenida en la observación

³⁴ *Ibid.*, pp. 307-308.

³⁵ *Ibid.*, p. 309.

³⁶ «En todas partes surgieron dioses, diosas, seres que actuaban, malos o buenos [...]; el diccionario más antiguo era, por ello, un panteón sonante, una sala de reuniones de los dos sexos,

fichteana conforme a la cual «hay un instinto para esto [para la tendencia humana a perseguir la racionalidad externa con vistas a mantener la propia mismidad] que se manifiesta de forma suficientemente clara en el hecho de que el hombre se encuentra inclinado a atribuir vida y razón a las cosas inanimadas. Pruebas de ello se encuentran de modo bastante habitual en las mitologías y en las representaciones religiosas de todos los pueblos»³⁷.

Herder atribuye, no obstante, la plasmación efectiva de este impulso a una curiosa dialéctica de la reflexión. En efecto, la facultad reflexiva humana —esencialmente vinculada al surgimiento del lenguaje— actúa de una doble forma. Por un lado, operando un acto de *eductio* intelectual merced al cual resulta asilada y determinada una propiedad concreta con respecto al caótico magma de sensaciones y elementos que las producen que danza en perpetuo devenir ante las capacidades cognoscitivas propias del sujeto³⁸. El ejercicio de la reflexión consiste esencialmente, por tanto, en inocular alteridad y determinación en el corazón de aquella exterioridad que comparece originalmente como una instancia idéntica, homogénea, indeterminada e indivisa. Fichte habla a este respecto de los verbos originarios como «verbos neutros», puesto que «lo neutro designa un estado que es determinado por sí mismo, dado que, a causa de su simplicidad debió llegar necesariamente lo más pronto posible a la conciencia y a la designación»³⁹. De forma paralela, el surgimiento de un elemento conceptual nítidamente perfilado es identificado por Herder con el primigenio acto surgido espontáneamente de la subjetividad, y por ello constituye de forma simultánea «una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano»⁴⁰.

Pero, por otro lado, tiene lugar, igualmente en virtud del poder de la reflexión, el fenómeno o proceso inverso al anterior. La capacidad —esencialmente vedada al animal—⁴¹ de «no precipitarse ciegamente sobre un único punto ni quedarse ciega-

como lo era la naturaleza a los sentidos del primer descubridor. En este aspecto, la lengua de una nación antigua es un estudio de los laberintos de la fantasía y de las pasiones humanas, igual que su mitología [...]. Los sentimientos están entretreídos para él: lo que se mueve, vive, suena, habla, es amigo o enemigo tuyo, ya que suena en tu favor o en contra de ti: es dios o diosa y obra por pasión, como tú» (OS, p. 170).

³⁷ FW, p. 307.

³⁸ «El hombre demostrará poseer reflexión si su facultad anímica actúa tan libremente que, en medio del océano de sensaciones que le invaden, es capaz de aislar una ola, si se me permite expresarlo así, de detenerla, de dirigir sobre ella su atención y de ser consciente de estarla observando. Demostrará que posee reflexión si es capaz de espigar un momento de atención frente a toda la pesadilla de flotantes imágenes que pasan por sus sentidos, de detenerse libremente en una de ellas, de observarla clara y serenamente, aislando sus rasgos de forma que su objeto sea éste y no otro» (OS, pp. 155-156).

³⁹ FW, p. 325.

⁴⁰ OS, p. 156.

⁴¹ También en el caso de los niños podemos apreciar, apunta Fichte, que «hablan de ellos siempre en tercera persona, y que se expresan, en cuanto sujetos acerca de los cuales quieren decir algo, por su nombre, porque ellos no se han elevado aún al concepto de Yo, a la separación de ellos mismos y de todo aquello que está fuera de ellos. Yo expresa el carácter supremo de la razón» (FW, pp. 334-335). Sobre este aspecto, véase J. KREUZER, «Del Yo al lenguaje: Fichte y Hölderlin», *Eidos. Revista de Filosofía*, núm. 16, 2012, pp. 185-202.



mente en él», es decir, de emanciparse de la tiranía ejercida por las determinaciones concretas del mundo sobre la atención humana, favorece la paralela emancipación y libertad del hombre mismo con respecto a lo singularmente definido, propiciando así el hecho de que el espíritu se halle una vez más en efectiva disposición de bañarse sin inquietud en el éter tranquilizador de su propia e idéntica mismidad, esto es, de «buscar una esfera en la que reflejarse, donde puede verse dentro de sí mismo como en un espejo [de “acordarse consigo mismo”, diría Fichte]. No será ya una máquina infalible en manos de la naturaleza, sino que se convertirá él mismo en objeto y fin de su trabajo»⁴². Ahora bien, de modo análogo a lo que sucedía en el caso de Fichte, ambos polos o extremos de la dialéctica herderiana de la reflexión conducen a un *télos* común, y éste no podía ser otro sino la salvaguarda de esa identidad especular únicamente en virtud de la cual le es dado a la subjetividad permanecer reconciliada consigo misma y ajena al poder disolutivo destilado a través de las grietas, escisiones y fracturas epistemológicas ocasionadas por la alteridad. En otros términos, el fin último de esta dialéctica entre mismidad y alteridad había de ser representado por la asunción de la idea según la cual «el lenguaje es acuerdo del alma consigo misma [justamente la tesis fichteana]⁴³; un acuerdo tan necesario como el de que el hombre sea hombre»⁴⁴. Esto significa ni más ni menos que la identidad subjetiva del hombre depende directamente del volumen de acuerdo (es decir, de semejanza y conveniencia armónica) que éste sea capaz de proyectar sobre las cosas externas y, por tanto, sobre sí mismo. Ambos modos de identidad no solamente no resultan distintos, sino que tienden a converger e identificarse.

Recibido: junio 2015
Aceptado: diciembre 2015



⁴² OS, p. 151.

⁴³ Un acuerdo que, según Fichte, resulta fragmentado en el caso, por ejemplo, de la propia representación ontológica del sí-mismo por parte de las facultades mismas del sujeto: «Hay aquí una palmaria contradicción del Yo consigo mismo: la razón desea que el Yo sea representado como incorpóreo, y la imaginación quiere que no aparezca más que como colmando el espacio, como corporal» (FW, pp. 322-323).

⁴⁴ OS, p. 158.



Rembrandt, 1632.

PENSAR EL SEXO. APUNTES ACERCA DEL RECORRIDO FOUCAULTIANO DE LA PSICOLOGÍA A LA ÉTICA

Domingo Fernández Agis
(Universidad de La Laguna)
dferagi@ull.edu.es

RESUMEN

A partir de su *Historia de la locura*, Foucault ha estudiado cómo la patologización de ciertas conductas se ha ido materializando desde operaciones de segregación. Ajustes y desajustes, con respecto al mundo interior y a su relación con la realidad exterior, se irán categorizando, dando lugar a estrategias de pensamiento y acción de signo complementario o contrapuesto, según los casos. En el estudio de ese entramado de posibilidades, la psicología desempeña un papel esencial. Pero Foucault considera que la psicología tiene que abocar de forma necesaria en un análisis crítico de sus propios fundamentos. Encuentra, a partir de tales presupuestos, un terreno de exploración común entre psicología y filosofía. En tal terreno explora las pautas para una interacción positiva entre la filosofía y las ciencias humanas. En el presente artículo, se intenta mostrar cómo el estudio de la sexualidad es el punto clave en el que se articulan algunos de los procesos básicos de dicha interacción.

PALABRAS CLAVE: Foucault, psicoanálisis, ética, sexualidad.

ABSTRACT

«Think the sex. Foucault notes about the journey of psychology to ethics». From the *History of Madness*, Foucault has studied how the pathologizing of certain behaviors has been materialized from operations segregation. Matches and mismatches, relative to the inner world and its relationship with external reality, they will categorizing, resulting in thought and action strategies of complementary or opposed sign, as appropriate. In the study of this web of possibilities, psychology plays an essential role. But Foucault believes that psychology has to reach so necessary in a critical analysis of its own foundations. Find, from such budgets, common ground exploration between psychology and philosophy. In this field explores the guidelines for positive interaction between philosophy and the human sciences. In this article, we try to show how the study of sexuality is the key point that some of the basic processes of this interaction are articulated.

KEYWORDS: Foucault, psychoanalysis, ethics, sexuality.



En 1844, escribe Auguste Comte en su *Discurso sobre el espíritu positivo* algo que puede servir como presupuesto para el análisis de las indagaciones modernas sobre el sexo. En efecto, afirma que «el espíritu humano renuncia desde ahora a las investigaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales»¹. Es evidente que el positivismo no logró materializar sus objetivos, ni en el ámbito epistémico ni tampoco en el social. Sin embargo, ese aldabonazo a las conciencias y el correlativo impulso a pensar a partir de la realidad concreta marcó, de una u otra forma, el futuro de las más diversas disciplinas. En ese sentido, puede afirmarse que, doce años antes del nacimiento de su fundador, esta orientación pragmática del saber estaba ya haciendo un soterrado trabajo del que se beneficiaría más tarde una línea de investigación como la que abriría Freud con su psicoanálisis. Se dirá que estoy olvidando la vertiente profundamente especulativa que hay en esa controvertida escuela de la psicología. Sin embargo, no es así. Antes al contrario, pretendo contrarrestarla con el peso que Freud concede al estudio objetivo de los factores concretos que intervienen en la patología clínica o en el trastorno mental que no llega a diagnosticarse como tal.

Por lo demás, un elemento que puede inclinarnos hacia la prudente valoración de lo que, frente a lo ilusorio, se considera sólidamente fundamentado lo encontramos en sus propios escritos. En efecto, para él,

la conclusión de que las doctrinas religiosas no son sino ilusiones, nos lleva en el acto a preguntarnos si acaso no lo serán también otros factores de nuestro patrimonio cultural, a los que concedemos muy alto valor y dejamos regir nuestra vida; si las premisas en las que se fundan nuestras instituciones estatales no habrán de ser calificadas igualmente de ilusiones, y si las relaciones entre los sexos, dentro de nuestra civilización, no aparecen también turbadas por una serie de ilusiones eróticas².

Cabe, pues, preguntarse en qué medida lo ilusorio opera sobre lo real. Como también indagar acerca de cuál es su peso en la construcción de lo que existe. Esas cuestiones son esenciales, aunque su respuesta no sea en absoluto evidente. En última instancia, se trata de analizar los fundamentos de la conducta humana, prestando la atención que merecen a cada uno de los factores que inciden sobre ella.

Indudablemente, uno de esos factores es la capacidad fabuladora, que implementa horizontes y hace prosperar expectativas, provocando asimismo frustración y melancolía. Como bien nos recuerda Fromm, «el hombre es el único animal que puede aburrirse, que puede sentirse expulsado del paraíso». Esto es así, en su opinión, porque «no puede regresar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; tiene que seguir desarrollando su razón hasta hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo»³. El impulso

¹ COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980, p. 27.

² FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1970, p. 171.

³ FROMM, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Madrid, FCE, 1979, p. 27.



a controlar la realidad que lo rodea tendría, pues, una base biológica. Estaría inscrito en los fundamentos biológicos de distintos seres vivos, alcanzando en el ser humano su mayor expresión debido a sus mayores capacidades intelectivas.

Por otra parte, cuando hablamos de lo humano olvidamos o ponemos en un plano muy secundario un aspecto esencial de esa realidad. En efecto, cuando hablamos del *ser humano*, no le damos su justa dimensión al hecho de que éste «se compone de hombre y mujer»⁴. En realidad, deberíamos pensarlo y pensarnos como una amalgama de elementos masculinos y femeninos, si queremos abarcar lo que la expresión *ser humano*, en su pleno sentido, significa.

Explotando la terminología freudiana, Georg Groddeck habló no obstante de un sustrato psíquico no consciente que estaría dotado de unas características muy singulares. Se trata del Ello. En referencia a éste sostiene que el Ello es «esa cosa», que impulsa la existencia, trascendiendo la diferencia sexual y los antagonismos basados en las cohortes de edad⁵. El Ello tendría sexo y también memoria, pero ni su sexualidad ni sus recuerdos coincidirían con aquéllos que son regulados desde la conciencia individual. En todo caso, esta somera referencia psicoanalítica no pretende nada más que subrayar las dificultades que entraña adentrarse en el incierto terreno en que pretendemos avanzar.

Una línea de aproximación diferente es la que nos ofrece la lectura de las obras de Foucault, en las que el autor construye sus trazos interpretativos a partir de la ponderación de factores muy heterogéneos, entre los que lo revelado por el psicoanálisis es tan sólo un punto de partida, sometido además a análisis crítico. En concreto, Foucault se refiere a toda una serie de valoraciones e interpretaciones, que se han ido sucediendo en la historia de Occidente, en cuanto guarda relación con la hermenéutica de la sexualidad y el amor. Sostiene así que, «en todo el movimiento de la cultura platónica, el amor había estado repartido según una jerarquía de lo sublime que lo emparentaba, según su nivel, fuese a una locura ciega del cuerpo, fuese a la gran embriaguez del alma en que la Sinrazón se encuentra capacitada para saber. Bajo sus formas diferentes, amor y locura se distribuían en las diversas regiones de la gnosis. La época moderna, a partir del clasicismo, establece una opción diferente: el amor de la razón y el de la sinrazón. La homosexualidad pertenece al segundo. Y así, poco a poco, ocupa un lugar entre las estratificaciones de la locura»⁶. De esta forma, en el período de la Ilustración, el imperio de la razón condena a la periferia de su territorio o, directamente, expulsa fuera del mismo diferentes formas de comportamiento en relación con la sexualidad.

En esa misma línea abundaría el propio psicoanálisis. Foucault señala, a propósito del mismo, que,

⁴ GRODDECK, G., *El libro del ello*, Madrid, Taurus, 1986, p. 33.

⁵ *Ibidem*.

⁶ FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, Madrid, FCE, 1985, pp. 141-2.



a las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha estado integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y, bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal⁷.

La patologización de ciertas conductas se irá materializando tomando como base estas operaciones de segregación, que Foucault empezó a estudiar en su *Historia de la locura*. Ajustes y desajustes, con respecto al mundo interior y a su relación con la realidad exterior, se irán categorizando, dando lugar a estrategias de pensamiento y acción de signo complementario o contrapuesto, según los casos. En ese entramado de posibilidades, la psicología desempeña un papel esencial. A propósito de ello, Foucault nos dice que

como sólo puede hablar el idioma de la alienación, la psicología sólo es posible, pues, en la crítica del hombre o en la crítica de sí misma. Siempre, y por su naturaleza, se halla en el cruce de caminos: profundizar la negatividad del hombre hasta el punto extremo en que se corresponden sin separación el amor y la muerte, el día y la noche, la repetición intemporal de las cosas y la premura de las estaciones que se encaminan», todo ello, nos dice, para «terminar filosofando a martillazos.

Aunque cabe otra opción, que él define como «ejercitarse en el juego de las repeticiones innecesarias, de los ajustes del sujeto y el objeto, del interior y el exterior, de lo vivido y del conocimiento»⁸.

Atraviesa esas líneas de interpretación un tejido previamente elaborado, en el que la filosofía desempeña una función primordial⁹. En ese sentido, recuerda Foucault que

para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas —y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello— al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres —sean ellas razonables o insensatas, demostrativas o poéticas— ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar¹⁰.

⁷ *Ibidem*, p. 142.

⁸ FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, Madrid, FCE, 1985, pp. 290-1.

⁹ DREYFUS, H. y RABINOW, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 161.

¹⁰ FOUCAULT, M., *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, p. 10.





Así pues, tras las espesas cortinas que no dejan pasar la luz, hay algo, hay alguien, que desea hablar, que no acepta de buen grado el goce silencioso y pretende incrementar la intensidad del mismo sumándole el placer derivado de la comunicación. «El sexo se ha convertido así en el ‘código’ del placer. En Occidente —nos dice Foucault— «esta codificación del placer por las ‘leyes’ del sexo ha dado lugar finalmente a todo el dispositivo de la sexualidad. Y éste nos hace creer que nos ‘liberamos’ cuando ‘descodificamos’ todo placer en términos de sexo al fin descubierto. Mientras que sería conveniente tender más bien a una desexualización, a una economía general del placer que no esté sexualmente normativizada»¹¹. Desexualización que no implica, como podríamos pensar, ascética renuncia a la actividad sexual, sino que conlleva una reinención de la misma y una reconstrucción del sujeto que la practica. Ésta ha de partir del cuestionamiento del propio deseo, que ha de verse como potencialmente orientado a la sumisión o a la liberación, según los casos. Por tanto, Foucault nos propone dejar de lado una interpretación ingenua, que hace del deseo, siempre y en todas las situaciones, una fuerza liberadora¹². El asunto tiene hoy particulares resonancias, ya que acaba de iniciarse la comercialización, bajo el nombre de Addyi, de la píldora conocida como la viagra femenina, que tiene como misión incrementar el deseo sexual en la mujer. Cabe preguntarse si se habría desarrollado tal producto sin una interpretación de la sexualidad que hace del deseo su centro de gravedad y que considera que éste puede ser inducido, controlado o *liberado*.

En todo caso, para Foucault es necesaria una revisión de todas las interpretaciones que se han hecho de la sexualidad en clave de represión. En ese sentido, afirma que «será preciso desembarazarse algún día de las marcuserías y los reichianismos que nos atosigan y pretenden hacernos creer que la sexualidad es de todas las cosas de este mundo la más obstinadamente reprimida y superreprimida por nuestra sociedad burguesa, capitalista, hipócrita y victoriana»¹³.

Al lado de esa clave interpretativa, centrada en la idea de un poder que reprime la sexualidad en lugar de convertirla en una fuerza productiva, como sucede en realidad, en opinión de Foucault, aparece de forma inevitable la confrontación entre vida y muerte, la contraposición freudiana entre lo erótico y lo tanático. García Calvo, desde una línea en ese punto confluyente, lo supo ver con nitidez y afirmó por ello que «frente a la idea de ‘muerte’ o de ‘vida’, que da lo mismo, lo único que se contrapondría sería la vida, sin comillas, la vida no sometida a nombre, no definida. Esto es lo que amenaza en el sexo: no es la muerte, sino precisamente esa pérdida en la infinitud; no la muerte de la vida, sino la muerte del ser, es decir, el derrumbamiento de la seguridad de cada uno en sí mismo y, por tanto, de todo el

¹¹ FOUCAULT, M., «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», en FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 160.

¹² LAGRANGE, J., «La Volonté de savoir de Michel Foucault ou une généalogie du sexe», en VV.AA., *La Volonté de savoir de Michel Foucault*, Caen, PUC, 2013, pp. 104-5.

¹³ FOUCAULT, M., «Sorcellerie et folie», entretien avec R. Jaccard, *Le Monde*, 23.4.1976.

Estado en general»¹⁴. Aquí lo político se pone sobre el tapete, en un contexto que revela la complejidad y pluralidad de significados que puede tener esa expresión. De esa forma lo ha visto también Foucault, quien se propone

buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer, sobre sí mismos y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una 'sexualidad', era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo¹⁵.

Esto abre el planteamiento foucaultiano a un horizonte en el que, como antes apuntaba, se entremezclan la política y la sexualidad. En dicho horizonte ocupa un lugar central todo lo relativo a la problemática de la producción y materialización de los deseos.

Estos planteamientos pueden encontrar un sugerente contrapunto en algunas ideas defendidas por Jean Baudrillard. En particular, resulta tan interesante como incómoda —todas las reflexiones interesantes empiezan o acaban siendo incómodas— esta reflexión suya:

Habría que ver de qué forma juega, en este 'privilegio' erótico de la mujer, la sujeción histórica y social. No por algún mecanismo de 'alienación' sexual que replica la 'alienación' social, sino tratando de ver *si no desempeña, respecto a toda discriminación política, el mismo proceso de desconocimiento que con respecto a la diferencia de los sexos se da en el fetichismo*; lo cual aboca a una fetichización de la clase o del grupo dominado, en su sobrevaloración sexual para mejor conjurar la interrogación crucial que hace pesar sobre el orden del poder. Si reflexionamos bien sobre ello, todo el material significativo del orden erótico no está hecho más que de la panoplia de los esclavos (cadenas, látigos, collares, etc.), de los salvajes (negritud, bronceado, desnudez, tatuajes), de todos los signos de las clases y de las razas dominadas¹⁶.

Fácilmente puede intuirse que el camino hacia la verdad está plagado de espinosas cuestiones. Por eso es tan difícil la tarea de desbrozarlo. En este caso, emerge como vemos una de las no menos peligrosas: la relación entre sexualidad y dominación. Los signos de la dominación conservan su potencial simbólico en el universo de la sexualidad, se integran como componentes de lo que Foucault llamará en su momento el *dispositivo de la sexualidad*.

¹⁴ GARCÍA CALVO, A., «Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad», en SAVATER, F. (edit.), *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 54.

¹⁵ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 9.

¹⁶ BAUDRILLARD, J., *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, p. 160. (La letra cursiva aparece así en el texto original).



MEDICALIZACIÓN

Hay un proceso que se entrecruza con aquellos otros a los que hasta aquí me he referido. Se trata de la medicalización creciente de cuantos aspectos tienen que ver con la conducta sexual. Foucault se ha referido a ello en su obra *El nacimiento de la clínica*. Señala allí la confluencia de dos impulsos que tienden a la medicalización completa de la sociedad. El

uno llamando de una manera positiva a la medicalización rigurosa, militante y dogmática de la sociedad, por una conversión casi religiosa, y a la implantación de un clero de la terapéutica; la otra llamando a esta misma medicalización, pero de un modo triunfante y negativo, es decir la volatización de la enfermedad en un medio corregido, organizado y vigilado sin cesar, en el cual la medicina desaparecería al fin con su objeto y su razón de ser¹⁷.

A partir del ascenso de la burguesía al poder, se plantean en este ámbito algunos cambios que, pese al tiempo transcurrido, siguen marcando el contenido de nuestro presente. La medicalización se intensifica y profundiza con una apelación a la conciencia individual, que ha de estar atenta a cuanto sucede en el cuerpo y ejercer una función de vigilancia, cuyo influjo trasciende los límites de lo individual. Por ello afirma Foucault que «como si no bastara la implantación de los médicos, se pide que la conciencia de cada individuo esté médicamente alerta: será menester que cada ciudadano esté informado de lo que es necesario y posible saber en medicina»¹⁸. Por otra parte, Foucault hace asimismo hincapié en que «la medicina no debe ser sólo el ‘corpus’ de las técnicas de curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del hombre saludable, es decir, a la vez una experiencia del hombre enfermo y una definición del hombre modelo»¹⁹. De esta forma, el proceso de medicalización adquiere proyecciones éticas y políticas o, dicho sea de otro modo, se convierte en la columna vertebral de una determinada biopolítica, por hacer uso de este término, tan positivamente ponderado por Foucault.

En cualquier caso, es cierto, como él mismo señala, que «la posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento, implica una inversión en la estructura de la finitud»²⁰. De tal manera que, desde finales del siglo XVIII, se empieza a dar a la finitud un significado positivo. En ese contexto, el límite temporal de la existencia no conllevará ya una devaluación de la misma, sino una reivindicación de su valor.

En la Ilustración aparece ya el

¹⁷ FOUCAULT, M., *El nacimiento de la clínica*, edic. cit., p. 57.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 56.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 61.

²⁰ *Ibíd.*, p. 277.



gran mito de la libre mirada que, en su fidelidad a descubrir, recibe la virtud de destruir; mirada purificada que purifica; liberada de la sombra, disipa sombras. Los valores cosmológicos implicados en la *Aufklärung* cuentan aún aquí. La mirada médica, cuyos poderes tratamos de reconocer, no ha recibido todavía en la organización clínica su estructura tecnológica; no es más que un segmento de la dialéctica de las luces transportado al ojo del médico²¹.

Su función clínica se irá determinando cada vez con mayor claridad, al tiempo que su influencia en el nuevo orden científico se incrementará, generando además importantes efectos de poder en el plano social.

PODER Y PLACER

Como ya se ha apuntado con anterioridad, Foucault se opone a la interpretación, que tanta fortuna ha hecho en nuestra sociedad, según la cual el objetivo del poder en relación con la sexualidad es ejercer una función represiva sobre la misma. Por el contrario, para él «poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación»²². En consecuencia, propone que abandonemos la hipótesis que viene a abundar en el carácter represivo del poder, en particular en lo que se refiere a la sexualidad. En esa misma línea, Foucault señala la importancia de descartar la idea de un incremento de la represión sexual en la sociedad moderna. No es eso, antes al contrario, lo que define la modernidad.

Por otra parte, algunos de los planteamientos que encontramos en obras como *Vigilar y castigar* podrían hacernos pensar en la omnipresencia aplastante y dominadora del poder. Partiendo de semejante interpretación, habría que considerar que a ese poder no se podría escapar de ninguna manera. Sin embargo, para Foucault, «que no se pueda estar ‘fuera del poder’ no quiere decir que se está de todas formas atrapado»²³.

Es bien cierto, no obstante, que la forma de ejercicio del poder se ha ido transformando, hasta alcanzar modificaciones profundas, a partir del siglo XVIII. En ese contexto hay que comprender el significado de un modelo de ejercicio del poder en el que los aspectos administrativos vienen a ocupar una posición central. Según él mismo señala,

vivimos en la era de la ‘gubernamentalidad’ descubierta en el siglo XVIII. La gubernamentalización del Estado es un fenómeno singularmente paradójico, ya que si bien los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas de gobierno, han

²¹ *Ibidem*, p. 82.

²² FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. I, p. 63.

²³ FOUCAULT, M., «Poderes y estrategias», en FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 170.



constituido la única apuesta del juego político y el único espacio real de la lucha política; la gubernamentalización del Estado ha sido sin duda el fenómeno que le ha permitido sobrevivir, y muy probablemente el Estado es actualmente lo que es gracias a la gubernamentalidad, que es a la vez interna y externa al Estado, ya que son tácticas de gobierno las que permiten definir paso a paso qué es lo que compete al Estado y qué es lo que no le compete, qué es lo público y qué es lo privado, qué es lo estatal y qué lo no estatal, etc. En consecuencia el Estado en su supervivencia y en sus límites, no puede entenderse más que a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad²⁴.

Este enfoque conlleva una profunda transformación en la forma y procedimientos de análisis del poder. En ese sentido, Foucault afirma que «hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada»²⁵. Como vemos, un concepto de raigambre bélica, como es el de estrategia, desempeña en su interpretación un papel preponderante. Las relaciones de poder se basan en equilibrios continuamente rotos y recompuestos una y otra vez. El modelo de ejercicio del poder, a pesar de la sutileza que éste ha adquirido en la sociedad actual, responde a estrategias propias del conflicto y la lucha permanentes. En efecto, «el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias»²⁶. No emana de una jerarquización única y centralizada, procede en red y se extiende como tal, permeando todos los rincones del orden social.

Por otro lado, como Foucault bien hace notar, «las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (...), sino que son inmanentes»²⁷ a las mismas. El poder no se yuxtapone sino que emana de las situaciones de desequilibrio reales.

Además de ello, habría que tomar en consideración, a los efectos de correlacionar esta teoría del poder con los aspectos vinculados a la conducta sexual, que Foucault ha hablado de las «artes de la existencia», señalando que «por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo»²⁸.

Existe, en consecuencia, la posibilidad de conquistar un poder sobre uno mismo. El modelo de esa conquista es muy antiguo, remontándose a la idea del «hombre temperante». Desde esa perspectiva, refiere Foucault que «esta libertad-

²⁴ FOUCAULT, M., «La gubernamentalidad», en VVAA, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981, pp. 25-6.

²⁵ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. I, edic. cit., p. 113.

²⁶ *Ibíd.*, p. 114.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, edic. cit., pp. 13-4.



poder que caracteriza el modo de ser del hombre temperante no puede concebirse sin una relación con la verdad. Dominar sus placeres y someterlos al logos no forman más que una sola misma cosa: el temperante, dice Aristóteles, sólo desea ‘lo que prescribe la razón’²⁹.

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

El proyecto de realizar una *Historia de la sexualidad* que, como es bien sabido, Foucault no pudo completar, se mueve en diversas direcciones como consecuencia, entre otras cosas, de la ruptura del propio Foucault con el planteamiento inicial que había elaborado para la obra. En todo caso, hay aportaciones e ideas de enorme transcendencia hermenéutica que podemos encontrar en los tres volúmenes que vieron la luz en vida del autor. Una de ellas es la diferenciación y caracterización histórica del antagonismo entre *ars erótica* y *scientia sexualis*. En este sentido, según él mismo señala, «nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erótica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*»³⁰. No hemos inventado, pues, nada relevante en relación con las modalidades del placer, aunque sí hemos iniciado el estudio científico de todo aquello que se relaciona de uno u otro modo con él.

Otro elemento de indudable interés radica en el replanteamiento del papel de la sexualidad en la Antigüedad grecolatina. Desde esa perspectiva, Michel Foucault deja claro que «lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres»³¹. La pasividad sexual será objeto de una atención crítica, que se incrementará en el mundo latino, surgiendo en él, sobre todo en la etapa final del período imperial, una legislación que persigue con extrema dureza la homosexualidad pasiva.

Por otra parte, en cuanto a la cuestión de la supuesta bisexualidad como elemento omnipresente en el comportamiento sexual masculino en esa época, Foucault nos hace ver que «puede hablarse de su ‘bisexualidad’ si pensamos en la libre elección que ellos se permitían entre los sexos, pero esta posibilidad no se refería para ellos a una doble estructura, ambivalente y ‘bisexual’ del deseo. A sus ojos, lo que hacía que se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son ‘bellos’ cualquiera que fuera su sexo»³².

En todo caso, tanto desde un punto de vista médico como desde una perspectiva moral, «el exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores

²⁹ *Ibidem*, p. 84.

³⁰ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. I, edic. cit., p. 73.

³¹ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, edic. cit., p. 83.

³² *Ibidem*, p. 173.



de la inmoralidad en la práctica de las aphrodisia»³³. Foucault cita, en apoyo de su tesis, a Aristóteles. En concreto, el libro VII de la *Ética a Nicómaco*.

Habría, además, que tener en cuenta dos factores de primerísima relevancia, como son el momento oportuno para el placer (*kairós*) y el dominio de uno mismo cuando se siente el deseo (*enkrateia*). Estos factores son, por añadidura, determinantes en la calificación moral que, en cada caso, se atribuye a las relaciones sexuales.

Resumiendo sus planteamientos, escribe:

Pienso que no existe para nosotros un valor ejemplar en un período que no es el nuestro. No se puede dar marcha atrás. Sin embargo tenemos ante nosotros el ejemplo de una experiencia ética que implicaba una relación muy fuerte entre el placer y el deseo. Si comparamos esto con nuestra experiencia actual, en la que todo el mundo —el filósofo y el psicoanalista— explica que lo que importa es ante todo y esencialmente el deseo, podemos preguntarnos si esta ruptura no ha sido un suceso histórico que no tiene relación con la naturaleza humana³⁴.

En efecto, dicha ruptura respondería a factores de índole social, en lugar de hacerlo a imperativos biológicos.

Ha sido una ruptura importante, sin duda, ya que ha de llevarnos, en su opinión, a replantearnos nuestra relación con el mundo de la Antigüedad clásica y a rechazar equívocas continuidades, al tiempo que intentamos poner en uso prácticas que, en el desarrollo de nuestra civilización, quedaron en el olvido. En ese sentido, Foucault nos recuerda que el oráculo de Delfos lanzaba el imperativo ‘conócete a ti mismo’. Sin embargo, insiste en que entre los griegos de la Antigüedad, el conocimiento de uno mismo iba siempre acompañado «de otra exigencia: ‘cuida de ti mismo’. Hay, entre los dos, una relación de subordinación: el conocimiento de sí es solamente un caso particular del cuidado de sí, del que no es sino una aplicación concreta»³⁵. En consecuencia, sería el conocimiento de sí lo que quedaría subsumido en el interior del cuidado de sí, y no al contrario como ha venido sucediendo de forma consuetudinaria.

Sería viable, por tanto, una reivindicación de la ética del cuidado de sí, frente a la habitual defensa de los planteamientos vitales centrados en el conocimiento de uno mismo. Abundando en esa dirección, nos dice Foucault que «podríamos decir esquemáticamente que la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia»³⁶.

³³ *Ibíd.*, p. 47.

³⁴ FOUCAULT, M., «El sexo como moral», en FOUCAULT, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 190-1.

³⁵ FOUCAULT, M., «Hermenéutique du sujet», *Concordia*, Frankfurt, 1988, p. 44.

³⁶ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, edic. cit., p. 80.



Por otra parte, entre los griegos de la Antigüedad, «la temática de una relación entre la abstinencia sexual y el acceso a la verdad estaba ya fuertemente marcada»³⁷. Basta leer con atención los diálogos platónicos para corroborar la intensidad con la que tal relación era percibida entre la élite culta de la época.

Sin embargo, nada de ello se orienta hacia una represión pura y simple de la sexualidad. Por esa razón, «es necesario comprender estos temas de la austeridad sexual no como una traducción o un comentario a prohibiciones profundas y esenciales, sino como una elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad»³⁸.

Siguiendo en esta vertiente interpretativa, es pertinente recordar que el saber médico de la época otorgaba una gran importancia al semen, pues se consideraba entonces que «al expulsar su simiente, el ser vivo no se contenta con evacuar su humor excedente: se priva de elementos que son de gran valor para su propia existencia»³⁹.

En ese sentido, Aristóteles, en su obra *La generación de los animales*, considera que el espermatozoide es un producto concentrado resultante de la nutrición. Este producto es importante para el organismo, no sólo con fines reproductivos. Por ello estimaba —como decíamos hace un momento— que, al expulsarlo, el ser vivo se priva de elementos que son esenciales para su subsistencia. Pese a todo, esa convicción no fundamentaba un rechazo de las relaciones sexuales sino que, por el contrario, era un incentivo más para integrarlas en el interior de un régimen de vida.

En todo caso, los griegos de la Antigüedad «nunca concibieron que el placer sexual fuera un mal por sí mismo o que pudiera formar parte de los estigmas naturales de una falta, y sin embargo sus médicos se sintieron inquietos ante las relaciones de la actividad sexual con la salud y desarrollaron toda una reflexión sobre los peligros de su práctica»⁴⁰. Como sugería hace un instante, para ellos había que integrar de forma armónica las distintas facetas de la existencia. De esta forma, consideran que «el régimen es todo un arte de vivir»⁴¹ y debe abarcar todos los aspectos de la existencia del individuo.

Hablando del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, dice Foucault algo que resulta muy esclarecedor a la hora de comprender el calado de las líneas de continuidad entre el mundo grecolatino y el medieval, en materia de moral sexual. Afirma así, en el volumen de su obra al que hace un momento aludíamos, que ha «intentado mostrar que en el siglo IV antes de J.C., se encuentra casi el mismo código de restricciones y de prohibiciones que en los moralistas y los médicos de comienzos del Imperio Romano». No obstante, esto no significa que su aplicación persiga idénticos objetivos, ya que «la manera que tienen éstos últimos de integrar

³⁷ *Ibidem*, p. 22.

³⁸ *Ibidem*, p. 25.

³⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁴¹ *Ibidem*, p. 95.



esas prohibiciones referentes al yo es completamente diferente. La razón estriba, en mi opinión, en que el objetivo principal de esta especie de ética era estético»⁴².

Insiste, por tanto, en la idea de la existencia humana como objeto de un posible proyecto, que tiene una indudable dimensión estética. Para él, «la ética griega y grecorromana está centrada en un problema de elección personal, en una estética de la existencia. La idea del *bios* como materia de una obra de arte estética me parece muy interesante. También me fascina la idea de que la ética pueda ser una fuerte estructura de la existencia sin ninguna relación con lo jurídico, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria»⁴³. Redescubrimiento, por tanto, de un territorio —la ética— en el que es posible una relativa libertad, centrada en la autoafirmación del individuo frente al poder.

Otro replanteamiento esclarecedor se refiere directamente al período medieval. Según su lectura, en la Edad Media, la moral del monacato representa el tipo ideal o modelo privilegiado de conducta que debería cada hombre aplicarse a sí mismo. En ella, éste «no tiene otra cosa que hacer que permanecer en relación a sí mismo en un estado de perpetua vigilancia en lo que se refiere a los más nimios movimientos que pueden producirse en su cuerpo o en su alma. Vigilar noche y día, la noche para el día y el día pensando en la noche que se avecina»⁴⁴.

En ese contexto histórico, un procedimiento adquiere un valor crucial. Me refiero a la confesión, cuyas transformaciones han sido estudiadas con detalle por Foucault⁴⁵. «La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo»⁴⁶. Tal recurso experimentará diferentes transformaciones, hasta quedar integrado entre la diversidad de procedimientos que utiliza el saber médico actual.

Hablando en concreto de la valoración del acto sexual, Foucault hace referencia a que «en la doctrina cristiana de la carne volvemos a encontrarnos sin dificultad con temas de inquietud muy cercanos: la violencia involuntaria del acto, su parentesco con el mal y su lugar en el juego de la vida y de la muerte. Pero en la fuerza irreprimitible del deseo y del acto sexual, san Agustín verá uno de los primeros estigmas de la caída»⁴⁷. Como vemos, se trata de una interpretación en clave teológica y con las connotaciones peyorativas que cabría esperar. No es ajeno a ello, sin duda, que

⁴² FOUCAULT, M., «El sexo como moral», en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 186.

⁴³ *Ibíd.*, pp. 191-2.

⁴⁴ FOUCAULT, M., «El combate de la castidad», en Foucault, M., *Saber y verdad*, edic. cit., p. 179.

⁴⁵ FERNÁNDEZ AGIS, D., «The theory of subjectivity and the legal-political profiles of confession and alethurgy in the thought of Michel Foucault», *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 213, 2014, p. 65 y ss.

⁴⁶ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. I, edic. cit., p. 79.

⁴⁷ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, edic. cit., pp. 129-130.



en la moral cristiana del comportamiento sexual, la sustancia ética será definida, no por las *aphrodisia*, sino por un dominio de los deseos que se ocultan en los arcanos del corazón, y por un conjunto de actos cuidadosamente definidos en su forma y sus condiciones; la sujeción tomará la forma no de una habilidad sino de un reconocimiento de la ley y de una obediencia a la autoridad pastoral; no se trata del dominio perfecto de uno sobre uno mismo en el ejercicio de una actividad de tipo viril que caracterizará al sujeto moral, sino más bien de la renuncia de uno mismo, y una pureza cuyo modelo es preciso buscarlo del lado de la virginidad⁴⁸.

La renuncia al placer sexual se enmarca, en consecuencia, en el interior de todo un conjunto de prácticas que tienden a hacer posible una actitud de renuncia del individuo a sí mismo. El modelo de la obediencia se convierte en punto esencial de referencia para el comportamiento individual. Se enseña al individuo a sentirse acechado y amenazado por el poder del Maligno. Por ello,

se trata de desentrañar en uno mismo la potencia del Otro, del Enemigo, que se oculta tras las apariencias del yo mismo; porque se trata de entablar contra ese Otro un combate incesante del que no se saldrá victorioso sin el socorro de la Omnipotencia que es más potente que él; porque, en fin, la confesión, la sumisión a los consejos, la obediencia permanente a los directores espirituales, es indispensable en este combate⁴⁹.

La confesión se sitúa, pues, en esa época, en el corazón de un conjunto de prácticas destinadas a producir una subjetivación completa del individuo, que responde a su vez a un objetivo de transformación espiritual del sujeto, asegurando su sumisión y obediencia ante a la autoridad religiosa que dirige tal proceso.

Pero Foucault nos ha explicado cómo los procedimientos diseñados para ser puestos en obra en el interior de los muros de los monasterios medievales fueron poco a poco atravesando esos límites físicos e institucionales, aplicándose en diversos contextos colectivos. En efecto,

la organización de la institución monástica y el dimorfismo que se establece entre la vida de los monjes y la de los laicos ha introducido, respecto al problema de la renuncia a las relaciones sexuales, importantes cambios. Correlativamente han contribuido al desarrollo de tecnologías del yo enormemente complejas. Y así, en lo que se refiere a esta práctica de la renuncia, han aparecido una regla de vida y un modo de análisis que marcan diferencias importantes con el pasado⁵⁰.

Pese a todo, en su opinión «carece de sentido hablar de una ‘moral cristiana’», ya que,

⁴⁸ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁹ FOUCAULT, M., «El combate de la castidad», edic. cit., p. 182.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 180-1.



en lo que concierne a la reflexión sobre las conductas sexuales se han sucedido procesos muy complejos desde la época helenística hasta San Agustín. Ciertos momentos nodales son fáciles de percibir: en la dirección de conciencia estoico-cínica, en la organización del monacato. Muchos otros también son descifrables. Por el contrario, la irrupción del cristianismo, en general, como principio imperioso de una moral sexual distinta, en ruptura global con las que la han precedido, es imposible de describir⁵¹.

Por tanto, existen líneas de continuidad con la moral del período grecolatino, pero esto no impide que se produzcan giros específicos y modificaciones de sentido. Tal vez las prohibiciones y los peligros se enumeran de forma similar, pero el sentido de eso que es percibido como arriesgado y el objetivo de las interdicciones son específicos y sólo pueden entenderse si se conoce y comprende la doctrina cristiana.

Aun así, lo más relevante es asimilar cómo, a través de estos procedimientos, se están poniendo en obra procesos de construcción de los individuos. En ese sentido, afirma Foucault que «en esta ascesis de la castidad se puede reconocer un proceso de 'sujetivización' que deja atrás una ética sexual centrada en la economía de los actos». Pero insiste, acto seguido, en la conveniencia de poner de relieve que ésta «es indisociable de un proceso de conocimiento que convierte en condición indispensable de esta ética la obligación de buscar y de decir la verdad de uno mismo; si existe sujetivación esta implica una objetivación indefinida de uno mismo». Además de ello, Foucault subraya que «esta sujetivación en busca de la verdad del yo se efectúa mediante complejas relaciones con el otro»⁵².

Como decía, un instrumento precioso para conseguir esa objetivación y esa sujetivación de las que habla Foucault es la confesión. Él se pregunta de qué foma se consiguió derivar un conocimiento riguroso, científico, apoyándose en un procedimiento de origen religioso como es la confesión⁵³. La respuesta que nos proporciona se desgrana a través de su análisis de los siguientes aspectos.

En primer lugar, se refiere a una codificación clínica del «hacer hablar». A continuación, señala el «postulado de una causalidad general y difusa», según el cual, «no hay enfermedad o trastorno físico —afirma— al que el siglo XIX no haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual»⁵⁴.

En tercer término, hace alusión al «principio de la latencia intrínseca de la sexualidad», para referirse después al «método de interpretación». Según éste, el juez que escucha al delincuente, no sólo tendrá en su poder otorgar el perdón, sino que también podrá o no aceptar o establecer la verdad. Su función es también un trabajo hermenéutico. Por último, toma en consideración la «medicalización de los efectos

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 182-3.

⁵² *Ibíd.*, pp. 181-2.

⁵³ FERNÁNDEZ AGIS, D., *op. cit.*, pp. 66-7.

⁵⁴ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. I, edic. cit., p. 82 y ss.



de la confesión: la obtención de la confesión y sus efectos son otra vez cifrados en la forma de operaciones terapéuticas»⁵⁵.

Después de todo esto, de manera irónica, señala que, aunque no hayamos inventado gran cosa en materia de placeres y perversiones, «al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer»⁵⁶. En la búsqueda de semejante *placer*, intervienen una serie de procesos⁵⁷ que culminan en la histerización del cuerpo de la mujer y en la pedagogización del sexo del niño. Foucault nos dice, en referencia a éste último, que la sexualidad de los niños se convirtió, a lo largo del siglo XVIII, en «un problema público. Los médicos se dirigen a los directores de establecimientos y a los profesores, pero también dan sus opiniones a las familias»⁵⁸.

Por otra parte, se producirá asimismo una socialización de las conductas procreadoras. Se construye así, en torno a ella, una caracterización particular de los actos considerados *contra natura*. En ese sentido, afirma que «el dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disociarse»⁵⁹. Es decir: los actos considerados *impuros*, que el sexto mandamiento condena, serán objeto de una clasificación detallada y cada vez más rigurosa.

Entra de lleno en esta tarea el saber médico. Foucault nos dice al respecto que «la medicina ha entrado con fuerza en los placeres de la pareja: ha inventado toda una patología orgánico-funcional-mental, que nacería de las prácticas sexuales ‘incompletas’; ha clasificado con cuidado todas las formas anexas de placer; las ha integrado al ‘desarrollo’ y a las ‘perturbaciones’ del instinto; y ha emprendido su gestión. Lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce»⁶⁰.

Se realiza asimismo lo que Foucault denomina la psiquiatrización del placer perverso. Este proceso «produce y fija la disparidad sexual. La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente». Ese nivel específico de perversión al que de forma tan directa se refiere se esclarece cuando Foucault añade que «es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones»⁶¹.

En todo caso, el conjunto de los procesos cuya aparición y desarrollo se ha señalado descansa sobre un número limitado de principios, cuya vigencia se extiende en el tiempo. Foucault sostiene, a propósito de ello, que él no supone «que los códigos carezcan de importancia ni que permanezcan constantes. Pero podemos observar que finalmente dan vueltas alrededor de algunos principios bastante sencillos y

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 126.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 38-9.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 54.

⁶¹ *Ibidem*, p. 62.

bastante poco numerosos: quizá los hombres no inventan mucho más en el orden de las prohibiciones que en el de los placeres»⁶². Lo expresa, pues, con gran rotundidad, ofreciéndonos así una conclusión inquietante donde las haya.

Todo esto nos conduce a preguntarnos si es posible la resistencia frente a ese poder que nos atraviesa, sin que, la mayor parte de las veces, advirtamos su paso a través de nuestro cuerpo. En respuesta a ello viene a decirnos que no podríamos hallar «otro punto primero y útil de resistencia al poder político que en la relación de uno consigo mismo»⁶³.

En su oportunista y panfletaria obra *Olvidar a Foucault*, hay un pasaje en el que Jean Baudrillard parece dar por un instante la razón a quien con tanta ferocidad critica. Aunque es bien cierto que se trata tan sólo de un repliegue momentáneo, que no le impide volver de inmediato a la carga. Nos dice en él que «vuelve a ser posible decir con Foucault: ni hay, ni tampoco hubo nunca represión en nuestra cultura —pero no en su sentido, sino en el sentido de que nunca hubo verdaderamente sexualidad». Tras esta sorprendente conclusión, Baudrillard pasa a explicar que «la sexualidad, tal como nos la cuentan, tal como ‘se habla’, hasta en el ‘ello habla’, no es más que un simulacro que siempre han atravesado, desbaratado, y superado las prácticas, como en cualquier otro sistema. La coherencia y la transparencia del *homo sexualis* no han tenido nunca más realidad que las del *homo oeconomicus*»⁶⁴.

Por tanto, encontramos en Baudrillard una afirmación, cuando menos, de la posibilidad de una singularidad que se oponga a lo universal, ya que cualquiera de las formas de la universalidad es al mismo tiempo una forma de opresión. Por eso insiste en que «hay en esta producción a toda costa, en este sacramento moderno del sexo, tal terrorismo, tal empresa de liquidación, que no se ve por qué, y que si no fuese por la belleza de la paradoja, se rechazaría el ver represión»⁶⁵.

Vemos, pues, que la sintonía era un mero efecto de superficie —como otros tantos que denotó Foucault—, mientras que la relación conflictual tiene raíces muy profundas. Si en algún momento podemos poner en cuestión la existencia de prácticas represivas en relación con la sexualidad, es porque no existe nada que podamos llamar con propiedad *sexualidad*. Ésta sería mero engaño, simple simulación. Incluso la omnipresencia de la sexualidad en la sociedad contemporánea se habría extendido bajo un signo abusivo y con un fin inconfesable. Así lo deja claro al manifestar que «Foucault no quiere hablar de represión, pero qué es si no esa lenta y brutal infección mental por el sexo»⁶⁶. En consecuencia, Baudrillard cree pertinente mantener la referencia a la represión de la sexualidad, aunque reinterpreta su sentido. La omnipresencia del sexo en nuestra vida cotidiana conllevaría una represión de la

⁶² FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, edic. cit., p. 32.

⁶³ FOUCAULT, M., «Hermenéutique du sujet», Rev. *Concordia*, núm. 12, Frakfurt, 1988, p. 63.

⁶⁴ BAUDRILLARD, J., *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1978, pp. 40-1.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 42.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 42-3.



sexualidad, que se pierde y desaparece, absorbida en esa estrategia de evacuación del sentido por medio de la plenitud de la presencia.

La conclusión es, por tanto, más pesimista que los más pesimistas planteamientos del propio Foucault, ya que viene a decirnos que «hoy lo real no es más que esto: reserva de materia muerta, de lenguaje muerto, de cuerpos muertos»⁶⁷. Pero no por ello deja de insistir en el engaño y la alienación. En esa línea afirma que «la seducción es más fuerte que la producción»⁶⁸.

Además de esto, por lo que se refiere al poder, pretende Baudrillard que «hemos llegado a un punto en el que ya nadie asume el poder ni lo quiere, no por cierta debilidad histórica o de carácter, sino porque el secreto se ha perdido y nadie quiere aceptar el desafío. Tan cierto es, que basta con encerrar al poder en el poder para que muera»⁶⁹.

Por su parte, Michel Foucault, en la conferencia que impartió en la Universidad de California el 12 de abril de 1983, un año antes de su muerte, bajo el título de «La culture de soi», recordaba que «para Epicteto, la *epimeleia heautou*, que está ontológicamente vinculada a la finitud humana, es la forma práctica de la libertad. Y es tomando cuidado de sí mismo como el ser humano se convierte en semejante a Dios; Dios que no tiene otra cosa que hacer que tomar cuidado de sí mismo»⁷⁰. La referencia a Epicteto no podría ser más oportuna. En ese contexto, podríamos hablar, por tanto, de un potente optimismo ético subyacente al planteamiento foucaultiano del cuidado de sí. En él culminaría este singular recorrido que realizó Michel Foucault de la psicología a la ética.

Recibido: octubre 2015

Aceptado: diciembre 2015

⁶⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁷⁰ FOUCAULT, M., «La culture de soi», en FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique?*, París, Vrin, 2015, p. 87.

ÉTICA DE LA AMISTAD: ESTUDIO CRÍTICO SOBRE UN CONCEPTO OLVIDADO

Jonas Holst

Instituto de Humanismo y Sociedad

Universidad San Jorge

Zaragoza

jholst@usj.es

RESUMEN

El artículo toma como punto de partida un ensayo sobre la amistad civil de Pedro Cerezo Galán para demostrar la relevancia ética y política de la amistad. Cerezo arroja nueva luz sobre lo que podríamos llamar una ética de la amistad que se remonta a la antigua filosofía griega. Basándose en textos de Platón y Aristóteles, el artículo hace una reflexión crítica sobre los conceptos de *éthos* y de amistad en relación con las interpretaciones de Cerezo y de Hannah Arendt, lo cual abre una nueva perspectiva a la amistad como un camino hacia el auto-conocimiento.

PALABRAS CLAVE: ética, amistad, Cerezo, Arendt.

ABSTRACT

«Ethics of friendship: the critical study of a forgotten object». The article takes as its starting point an essay on civil friendship by Pedro Cerezo Galán in order to show the ethical and political relevance of friendship. Cerezo sheds new light on what could be called an ethics of friendship which goes back to ancient Greek philosophy. Drawing on Plato and Aristotle, the article discusses critically the concepts of *ethos* and of friendship in relation to the interpretations of Cerezo and of Hannah Arendt and opens a new perspective on friendship as a way to self-knowledge.

KEYWORDS: ethics, friendship, Cerezo, Arendt.

El pensamiento dialógico sabe ya, desde Platón y Aristóteles, que no es posible alcanzar la verdad o el bien objetivo, sin la mediación intersubjetiva. Heidegger ha llamado la atención sobre este fenómeno interno de «escuchar la voz del amigo, que todo *Dasein* lleva consigo (Sein und Zeit pr. 34)» e incluso conversar con él, como lo siente Machado, «mi soliloquio es plática con este buen amigo/ que me enseña el secreto de la filantropía (xcvii).» ¿Quién es este «buen amigo», cuya voz resuena en el fondo de la conciencia? Ciertamente es mi mejor yo que me insta a



perseguirlo, pero tal «sí mismo» está mediado por la voz del otro y de los otros, de los amigos concretos, cuya voz o interpelación interiorizo en mi propio fondo. Ellos son los que en verdad me instan a mi perfección¹.

INTRODUCCIÓN

El pasaje citado está sacado del ensayo sobre la amistad del libro de Pedro Cerezo Galán *Ética pública. Éthos civil*. El autor empieza el ensayo lamentando la ausencia de amistad en el espacio público, que está lleno de todo menos de un diálogo entre iguales que se interesan abierta y respetuosamente por un bien común: «Se debate algo casi siempre con aire de polemistas», y continúa diciendo que vivimos en tiempos donde «se confunde el amigo con el camarada»². Reconoce que no estamos acostumbrados a pensar en la amistad como una relación que da la cara al espacio público, sino que, al contrario, la amistad se queda relegada a la privacidad de la casa en los tiempos modernos.

Pero no fue siempre así. Cerezo cita a Hannah Arendt para subrayar el papel ético y político que jugaba la amistad en la antigua filosofía griega, cuyo conocimiento en esta área de la vida humana era enorme y en muchos aspectos superior a la filosofía moderna, que ha ignorado casi por completo la amistad³. No obstante, totalmente olvidada no está, y lo que propongo hacer a continuación es investigar más a fondo y de forma crítica la tradición filosófica que Cerezo trae a la memoria: es una tradición sobre todo de maestros y alumnos que va desde Platón y Aristóteles hasta Martin Heidegger y Hannah Arendt. Más allá de sus rivalidades sobre cuestiones ontológicas y epistemológicas, están de acuerdo en dar a la amistad una importancia que a lo largo de la historia de la filosofía ha caído en el olvido. En su ensayo Cerezo arroja nueva luz sobre lo que podríamos llamar una ética o *éthos* de la amistad y el pasaje citado al inicio es fundamental, ya que apunta a un secreto bien guardado en la filosofía occidental, cuya repercusión sobre nuestros conceptos de yo, de conciencia, de ser sí mismo y de estar con los otros sólo hemos empezado a notar.

¹ Pedro CEREZO GALÁN, *Ética pública. Éthos civil*, Madrid, 2012, p. 320.

² *Ibid.*, pp. 308-309.

³ Sobre el olvido en el que ha caído la amistad a lo largo de la historia de la filosofía, véase Michael PAKALUK (ed.), *Other Selves*, Indianapolis, 1991, p. vii; Suzanne STERN-GILLET, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, New York 1995, p. 3; Klaus-Dieter EICHLER (ed.), *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig, 2000, p. 215; Sandra LYNCH, *Philosophy and Friendship*, Edinburgh, 2005, p. ix; Lorraine SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, 2008, p. 2; Jonas HOLST, «Facetas de amistad en la obra de Friedrich Nietzsche y en la ética filosófica del siglo XX», en *Instantes y azares – Escrituras nietzscheanas*, año xi, núm. 9, Buenos Aires, 2011, pp. 35-36.



1. AMISTAD – UNA RELACIÓN HUMANA ÚNICA

La amistad es una relación peculiar dentro de las múltiples formas en las que se interrelacionan los seres humanos. En su famoso ensayo sobre la amistad, el autor británico Henry David Thoreau hace la siguiente observación: «La amistad no ha establecido institución alguna en la tierra; ninguna religión la enseña; ninguna escritura contiene sus máximas. No tiene templo, ni siquiera una columna solitaria»⁴. Aun así está presente en la vida de muchas personas que viven en la Tierra, y donde falta, hace estragos en la existencia y la convivencia humana. Las tragedias griegas son muestras impactantes de lo que pasa cuando los seres humanos —incluso los que son íntimos amigos— no se reciben en amistad, sino en enemistad. Recordando el destino de muchas figuras trágicas, Platón dice que el extranjero sin amigos merece una mayor compasión entre hombres y dioses⁵, y Aristóteles no difiere mucho de él cuando observa que «la falta de amistad y la soledad son lo más terrible»⁶. Los dos también nos enseñan la otra cara de esta relación tan peculiar, que en griego se llama *philia*, y cuya finalidad —según ambos— es llevar a cada ser humano, acompañado por otro, al auto-conocimiento.

Es bien sabido que *philia* no corresponde exactamente con lo que nosotros solemos entender por amistad. El verbo *philein* significa ‘amar’ y cubre todas las relaciones afectivas entre los que se consideran próximos, incluyendo relaciones familiares; pero no sólo eso, también se refiere a la relación en la que entra el anfitrión con los extranjeros que vienen desde fuera y no pertenecen al pequeño círculo de la casa⁷. Así que tampoco es amor en el sentido moderno de la palabra, aunque la traducción de Francesco Alberoni de *philia* por el modo ético de amar resulta ser feliz⁸ y se aproxima al sentido que quieren dar los filósofos a esta relación humana única que, por costumbre y por comodidad, vamos a seguir llamando amistad.

Volvemos, entonces, a nuestro tema, *éthos* de la amistad, teniendo en cuenta el significado amplio de *philia*. *Éthos* es otro término griego, cuyo doble significado puede aclarar la dialéctica inherente en la amistad. Se refiere a la morada, el sitio donde uno vive, y a la forma como uno vive, el carácter del «habitante»⁹. En términos latinizados *éthos* tiene tanto que ver con el *habitat* como con el *habitus* y relaciona desde el principio a cada persona con los demás dentro de una forma concreta de convivencia. Visto desde la perspectiva de la ética —palabra que Aristóteles deriva de *éthos*—, nadie actúa ni piensa en aislamiento majestuoso, sino la constitución de la existencia humana está, por bien y por mal, formada en relación con los demás

⁴ Henry David THOREAU, «Amistad», en *Lecturas sobre la amistad* (ed. M. Ballester), Murcia, 2004, p. 146.

⁵ Platón, *Las Leyes* 729 e, Madrid, 2002.

⁶ Aristóteles, *Ética Eudemia* 1234 b, Madrid, 2002.

⁷ Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, p. 335, pp. 352-353.

⁸ Francesco ALBERONI, *L'amicizia*, Milano, 2003, p. 44.

⁹ José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, 1995, pp. 21-26.



que intervienen en la vida de cada uno desde que nace hasta que se muere. Alguien que fuera capaz de vivir en plena independencia de los demás —lo cual también incluyera parar el diálogo interno— estaría en el camino de superar la mismísima condición humana. Según Aristóteles, quien vive fuera de toda relación social, o es una bestia o es un dios¹⁰.

En el pasaje citado al principio, Cerezo toca brevemente esa compleja dinámica, en la que se encuentra cada ser humano y que forma su «drama» personal, entre ser sí mismo y convivir con los demás. Si profundizamos más en este drama, empieza a surgir, sin embargo, una problemática algo distinta a la que presenta Cerezo: para el llamado «pensamiento dialógico» la amistad no era sólo un caso de intersubjetividad, sino que era el paradigma ético para alcanzar el bien. Dicho de otra forma, para Platón y Aristóteles no es cualquier sujeto que junto con otro puede llegar al máximo conocimiento, sino que son los buenos amigos quienes, al conocerse mejor, tienen la oportunidad de conocerse mejor a sí mismos. Intersubjetividad es un término demasiado amplio y demasiado moderno para captar lo que los antiguos filósofos griegos designaban como la esencia de la amistad: ser un camino hacia el auto-conocimiento en el que las almas, a través de una convivencia larga y fructífera, se acercan hasta el punto de ser «dos en uno», como dice Cerezo con referencia a Aristóteles y Montaigne¹¹.

Como muestra tanto la cita inicial como esta referencia a dos de los grandes escritores en la tradición de la amistad, Cerezo es consciente de que la amistad tiene una dimensión subjetiva profunda y que los amigos «son los que en verdad me instan a mi perfección». No obstante, en su ensayo se centra más en la dimensión objetiva de la amistad que consiste en compartir lo que él llama «la cosa misma» o «el bien común», lo cual es lógico teniendo en cuenta el título del libro y el del ensayo, respectivamente *Ética pública. Éthos civil y La amistad civil*. En la introducción a su libro fija su atención en la tarea urgente «de mantenerse en el espacio de una ética pública, recogida expresamente en el marco valorativo de la Constitución de 1978, y procurar edificar desde ella el *éthos* civil de la ciudadanía»¹². La urgencia, por lo menos en España, «un país falto de tradiciones vigorosas de moral pública», viene de la pérdida del «impulso originario de la transición democrática»¹³, y es, precisamente, para contrarrestar esta tendencia que Cerezo introduce la amistad como «un proyecto de convivencia» que conlleva «una gran responsabilidad civil»¹⁴.

No es ninguna casualidad que vuelva a mencionar un cierto debilitamiento del «*éthos* civil», causado por el agotamiento del «espíritu de la transición»¹⁵, en el ensayo sobre la amistad, ya que es la amistad que —siendo una «alianza en orden al buen convivir»— puede fortalecer otra vez el *éthos* civil y «sustentar el pacto de

¹⁰ Aristóteles, *Política* 1253 a, Madrid, 2005.

¹¹ Pedro CEREZO GALÁN, *Ética pública. Éthos civil*, p. 312.

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ *Ídem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 309.

¹⁵ *Ibid.*, p. 308.



convivencia» entre ciudadanos en el espacio público¹⁶. Como la sociedad civil española, según Cerezo, apenas contiene unas tradiciones vigorosas de moral pública ni una ética pública en vigor —salvo unas «amistades políticas ejemplares», decisivas en la transición democrática—, volvemos con él a la tradición filosófica de la amistad antes presentada.

2. UN CAMINO HACIA EL AUTO-CONOCIMIENTO

Según la tradición filosófica que estamos investigando, el ser humano no tiene, en principio, un conocimiento completo de sí mismo. Su *étos* contiene, en cierto sentido, un lado desconocido que no da hacia el interior, sino que da hacia fuera, fuera de sí, dirección el otro, como su propio rostro que de naturaleza da la cara hacia fuera. No obstante, en la amistad, acompañado por el buen amigo durante un tiempo que puede prolongarse durante semanas hasta una vida entera, tiene la oportunidad de aproximarse cada vez más al verdadero auto-conocimiento. En el diálogo platónico *Alcibiades*, Sócrates explica cómo es posible llegar a conocerse mejor a sí mismo a través de la contemplación de las virtudes sabiduría y prudencia en el alma del amigo¹⁷. Parece ser algo similar que Aristóteles tiene en mente cuando compara al amigo con un espejo en el que uno puede contemplarse a sí mismo¹⁸.

Cerezo usa la analogía del espejo en otro texto en el que describe el «diálogo existencial» en «genuina amistad»: «Cada interlocutor reflexiona o vuelve sobre sí, mirándose en el espejo del otro»¹⁹. Óscar Barroso Fernández ha interpretado este pasaje como un complemento para el diálogo existencial y, según él, «se trata de una especie de auto-conocimiento a través de un movimiento reflexivo en que se interioriza la imagen ajena»²⁰. La analogía del espejo resulta ser, sin embargo, inadecuada para aclarar en qué consiste el auto-conocimiento que supuestamente proporciona la amistad. El espejo lleva connotaciones de objetivar y de quedarse con la imagen más superficial de sí mismo o del otro, lo cual no corresponde con el profundo conocimiento humano que guarda la amistad. Los amigos se ven, pero no para hacer un objeto del otro ni encontrar sólo lo suyo en él, sino para compartir alguna cosa en sí, un bien común, que precisamente por ser compartido va más allá de lo que le es propio a cada amigo. Aun así sigue perteneciendo a cada uno en la amistad, pero no como algo exclusivamente suyo, sino que está mediado por y abierto al otro. Cerezo sostiene que «algo amable por sí mismo polarice el interés de los amigos y

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 314-315.

¹⁷ Platón, *Alcibiades* 133 b-c, Madrid, 1981.

¹⁸ Aristóteles, *Magna Moralia* 1213 a, Madrid, 2011.

¹⁹ Pedro CEREZO GALÁN, «Sentido y formas del diálogo cervantino en *El Quijote*», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 83, Madrid, 2006, p. 282.

²⁰ Óscar BARROSO FERNÁNDEZ, «El humanismo en la filosofía de Pedro Cerezo», en *Crítica y meditación*, Granada, 2013, p. 104.



los mantenga en comunicación»²¹, pero que los amigos también encuentran «una apertura al otro en su ser propio»²².

Otra vez aparecen las dos dimensiones de la amistad que antes hemos denominado objetiva y subjetiva. La primera está formada por «las preferencias objetivas de valor» que están compartidas en el diálogo entre amigos. La segunda, sin embargo, traspasa el «espacio» entre los amigos, el «inter» en intersubjetividad, y alcanza el corazón de cada uno formando más bien una dimensión intrasubjetiva. Es esta dimensión a la que Cerezo llama la atención citando a Heidegger y a Machado para luego retomarlo: «Podría decirse con el mismo derecho que en la amistad el tú es “otro yo” como que el yo es “otro tú”, una alteridad sentida en las entrañas espirituales»²³. Dependiendo de la profundidad de la relación, las dos dimensiones confluyen en la amistad. La voz de los amigos resuena en el interior del alma, en la conciencia, y me insta a mi perfección, como lo formula Cerezo, lo cual no es otra cosa que la aspiración a conocerse cada vez mejor a sí mismo en el encuentro con el otro.

No obstante, es cuestionable si lo que define la amistad es «alteridad en la unidad, y, a la vez, exterioridad en la intimidad»²⁴. El otro o el tú, que el yo siente en sus entrañas, no es necesariamente un amigo, sino que puede ser alguien que me haga la vida imposible. A la descripción fenomenológica de la conciencia habitada, el tú en el yo o el otro en «sí mismo», habría que añadir, como Aristóteles lo hace varias veces en su ética, que el amigo además es quien quiere lo mejor en y para uno mismo. *Philia* es querer al otro, quien acaba formando parte integral de mi vida, pero manteniendo a la vez esa discreción que distingue la amistad de otras relaciones, y que permite a los amigos entenderse y escuchar al otro con el respeto adecuado. La amistad es la forma ética de amar por excelencia, manifestada en semejantes actos como recibirse y acompañarse con el objetivo de conocerse mejor y es precisamente la finalidad de llegar a auto-conocimiento que define la ética de la amistad: querer lo mejor para el otro es recibir y dar al otro en concordancia con quien es y quien puede llegar a ser.

En sus estudios sobre don Quijote y Sancho, que «a lo largo del camino, mediante la conversación», fraguan una verdadera amistad y compañía humana²⁵, Cerezo ya se había acercado a esta dimensión de auto-conocimiento más profunda y lo vuelve a hacer en su libro sobre ética pública y *éthos* civil, pero no lo integra con sus reflexiones sobre la amistad civil, o dicho con los términos de antes, no logra sustanciar la interrelación entre la dimensión subjetiva y objetiva de la amistad. A continuación, desarrollaré la tesis de que la verdadera relevancia ética y política de la amistad se encuentra en la posibilidad de conocerse mejor a sí mismo —sus pro-

²¹ Pedro CERESO GALÁN, *Ética pública. Éthos civil*, p. 310.

²² *Ibíd.*, p. 319.

²³ *Ibíd.*, p. 320.

²⁴ *Ibíd.*, p. 310.

²⁵ Pedro CERESO GALÁN, «Sentido y formas del diálogo cervantino en *El Quijote*», pp. 260 y 295.



pios límites y recursos, sus puntos débiles y sus fuertes— en el mutuo intercambio dialógico con el amigo.

3. LA RELEVANCIA ÉTICA Y POLÍTICA DE LA AMISTAD

La razón por la que reconsideramos la relevancia ética y política de la amistad es la siguiente: no es cualquiera que puede llevar a cada ser humano a conocerse mejor a sí mismo y al «secreto de la filantropía», sino que es el buen amigo. Lo que Cerezo nos ayuda a ver es que si queremos una sociedad civil con un espacio público abierto a la filantropía, al mutuo intercambio dialogante entre iguales de un bien común y a autoconocimiento, entonces, habría que repensar la importancia de la amistad para la relación entre ser sí mismo y estar con los demás. ¿No se sustenta el verdadero *éthos* civil de cada ciudadano sobre un conocimiento del «secreto de la filantropía» al cual abre el acceso el buen amigo, como Cerezo cita a Machado? Si es así, se trataría de dar un paso más allá del *éthos* civil y profundizar en el *éthos* de la amistad. Quizá no sea posible edificar un *éthos* civil basándose en la amistad, puesto que la amistad, como dijo Thoreau, no se deja institucionalizar ni mora en ningún edificio en concreto, pero sí sería posible redefinir una ética de la amistad en la que el ser humano aumenta su consciencia, mejora sus acciones y agudiza su pensamiento en sociedad con sus buenos amigos.

En un texto de su antología *Hombres en tiempos de oscuridad*, Hannah Arendt traduce filantropía con el término latino *humanitas* y dice que humanidad está ejemplificada por amistad, cuya esencia se manifiesta en un diálogo abierto que reúne a los ciudadanos. En el discurso el uno con el otro los seres humanos pueden compartir el mundo y hacerlo común, lo cual es la base de toda sociedad. Lo que la amistad añade y lo que constituye su relevancia política es tanto la alegría de compartir el mundo con los demás como el respeto frente a las posibles diferencias entre la gente²⁶. Arendt coincide aquí con Friedrich Nietzsche, quien dice en un fragmento póstumo, donde destaca precisamente «una ética de amistad», que «la alegría compartida hace al 'amigo'»²⁷. Igual que Nietzsche, Arendt reconoce abiertamente ser influenciada por la filosofía griega y vuelve una y otra vez a ella para recalcar el hecho sorprendente de que Platón y Aristóteles opinaban que lo que realmente creaba una sociedad y mantenía a sus ciudadanos juntos era *philia*; no unidos como en el amor, sino asociados a través de un diálogo perpetuo que mantiene un espacio abierto entre los amigos en el que el mundo se vuelve humano.

Como en el caso de Cerezo, habría que preguntarse, sin embargo, si el concepto de amistad tan mundano de Arendt no relega al segundo plano aspectos más personales y existenciales que innegablemente también pertenecen a la amistad. Los dos pensadores tienden a resaltar más la dimensión objetiva de la amistad, en la

²⁶ Hannah ARENDT, *Men in Dark Times*, New York, 1968, pp. 24-25.

²⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos – una selección*, Madrid, 2004, p. 53.



que los amigos comparten bienes e intereses, que la subjetiva de abrirse y compartir el mundo interior con sus amigos. No obstante, ya hemos visto que Cerezo tiene esta última dimensión en cuenta, pero sin integrarla con su concepto de *éthos* civil, y ocurre algo parecido en la obra de Arendt.

En una charla en la que no habla sobre la amistad, sino en la que se dirige más bien a su amigo Karl Jaspers, vuelve a retomar el concepto de *humanitas*, que ella interpreta como la parte de la persona cuya luz aparece delante de los demás sin ser visible ni manejable por la persona misma. Se asemeja, dice, al fenómeno griego llamado *daimon*, que, sin embargo, no tiene nada de demoníaco. *Humanitas* es el verdadero valor de los actos, los pensamientos y las palabras de una persona y únicamente resplandece en un espacio público donde pueden ser vistos y compartidos abiertamente. Según Arendt, los que dialogan en este espacio, participando mutuamente en el pensamiento del otro, acceden a un «pensamiento extendido» que ella también llama «político por excelencia»²⁸.

Arendt se toma la libertad de hacer asociaciones entre términos de tradiciones bien distintas como *humanitas* y *daimon* y de usar además palabras como espacio público y política en un sentido amplio. No queda claro de su charla para Jaspers cómo es que el *daimon* no tiene nada de demoníaco ni cómo los que dialogan en un espacio público por sí tienen acceso a un «pensamiento extendido» que merece el nombre de «político por excelencia». ¿No presupone Arendt que alguien ve al *daimon* bajo una luz apropiada, por así decirlo, es decir su lado luminoso, y que los que se juntan en el espacio público están relacionados a través de lo que ella con Aristóteles nombra *philia politike* en *La Condición Humana*?²⁹.

El *daimon* no era sólo bueno y humano para los griegos, sino que era un ser ambiguo que pertenecía al ser humano, pero que también venía como desde fuera, fuera del poder de cada uno. En *La Condición Humana* Arendt recuerda que «la aflicción (*the misery*) de los mortales es su ceguera ante su propio *daimon*»³⁰, y puesto que el ser humano no puede disponer de su propio *daimon*, sino que únicamente se revela en el espacio público, depende hasta cierto punto de otros para que salga lo humano y no lo inhumano. Si recordamos que *humanitas* en *Hombres en tiempos de oscuridad* está ejemplificado por amistad, los otros que evitan que una persona sea ciega ante su propio *daimon* y que no caiga en la miseria son los amigos quienes significan una extensión del pensamiento, hasta el punto de participar en el diálogo interno de cada uno. En su última obra, *La vida del espíritu*, nombra el diálogo interno del pensamiento «dos-en-uno», que es ejemplificado por Sócrates, quien —según ella— no sólo llamaría al amigo otro sí mismo (*self*) como Aristóteles, sino que ser sí mismo (*self*) es otro tipo de amigo³¹.

²⁸ Hannah ARENDT, *Wahrheit, Freiheit und Friede*, München, 1958, p. 31.

²⁹ Hannah ARENDT, *La Condición Humana*, Barcelona, 2010, p. 262.

³⁰ *Ibid.*, p. 268, cf. p. 203. Véase también J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona, 2002, pp. 31-33.

³¹ Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Barcelona, 2010, p. 211.



En su lectura del *Quijote* Cerezo también presenta la amistad como el ejemplo paradigmático de humanidad, concretamente la amistad entre don Quijote y Sancho: «Conviven conversando, porque volviéndose al otro, vuelven del revés su alma. Y por eso, a lo largo de la conversación interminable, logran fraguar la historia ejemplar de su amistad. Esta es la invitación del humanismo cervantino»³². Como Arendt, Cerezo es consciente de que el hombre es un ser doble y demoníaco, un «homo dúplex», y concede a la amistad el papel clave de establecer «co-pertenencia» y «reciprocidad» a través de convivencia y conversación: «La miseria del hombre, ni dios ni bestia, se ve así compensada con el don arduo y precario de la amistad»³³.

Las reflexiones de Cerezo sobre el significado ético y político de la amistad acaban convergiendo con las de Arendt: ambos destacan la importancia de la amistad para la formación de una ética civil más humana que abre una dimensión más profunda en cada ser humano, en la que la amistad llega a tener una influencia sobre el fondo del alma humana, la conciencia. No es la voz de dios que interviene en la conciencia, según ellos, sino la voz del amigo y ser sí mismo de verdad incluye a otro «sí mismo». Es una relación demoníaca, puesto que vivimos con alguien en nuestro interior; alguien quien aun siendo amigo no necesariamente nos quiere como somos. Habría que mantener presente —algo que Cerezo y Arendt no siempre hacen— que es el buen amigo quien nos puede dar acceso a la verdadera humanidad, a lo que cada uno somos, lo cual nos lleva a la problemática ética que hemos preparado desde el principio. Cerezo y Arendt nos han ayudado con esta preparación y —si usamos sus conceptos— el bien que la amistad nos proporciona es una enseñanza en humanismo y un pensamiento extendido. Es el buen amigo, según la tradición que hemos investigado, quien nos puede enseñar el camino hacia nosotros mismos y cuya voz nos acompaña en nuestro empeño de transformarnos en quienes somos de verdad.

Lo que hemos llamado antes el lado desconocido que guarda cada ser humano, sin necesariamente darse cuenta de ello, es lo que Arendt llama *daimon* y Cerezo «mixto demoníaco»³⁴. No es siempre visible para quien lo alberga y por lo tanto somos «habitantes» en una casa, nuestro *éthos*, sin ser dueños absolutos de ella. Desconocemos muchos aspectos de nuestro propio ser y carácter, lo cual es una de las causas principales del sufrimiento y la miseria humana. Una salida de este estado se encuentra en la sociedad con buenos amigos. En realidad, el verdadero bien de la amistad es que crea una apertura en nuestro propio interior que nos permite salir y recibir algo desde fuera que nos pertenece sin haberlo sabido. No es ninguna casualidad que Cerezo use múltiples verbos que llevan connotaciones de recibir cuando habla de lo que aportan los buenos amigos: escuchamos sus voces en nuestro interior, donde resuenan y nos instan a vivir mejor enseñándonos un camino más humano que no hubiéramos conocido si no fuera por su compañía.

³² Pedro CERESO GALÁN, «Sentido y formas del diálogo cervantino en *El Quijote*», p. 295.

³³ Pedro CERESO GALÁN, «Sabiduría conversable», en *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, La Coruña, 2006, p. 30.

³⁴ Pedro CERESO GALÁN, *Homo dúplex: el mixto y sus dobles*, Granada, 2002, p. 416.



CONCLUSIÓN

En una ética de amistad no partimos de un sujeto autónomo que desde el principio reina soberanamente sobre sí mismo, sino de que cada ser humano, desde que nace hasta que muere, convive interior y exteriormente con los demás. El *éthos* de la amistad describe la peculiar receptividad de la conciencia humana de dejar a los amigos, que me conocen y que me quieren por quien puedo llegar a ser, entrar y ayudarme a acercarme al verdadero autoconocimiento. El vínculo descrito entre conciencia y amistad, entre ser sí mismo y estar con los demás, apunta a un secreto bien guardado en la tradición occidental. Ha sido guardado por no decir oculto, porque el yo ha impuesto una hegemonía de tal envergadura que el filósofo francés Emmanuel Lévinas ha llegado a llamar a la tradición occidental una egología³⁵. No hemos ido tan lejos aquí, puesto que esta misma tradición guarda el llamado secreto sobre la buena amistad y la filantropía que rompe la hegemonía del yo. Nuestra interpretación del secreto de filantropía o *humanitas* propone enseñar cómo vivir bien desde la perspectiva de una ética de amistad en la que el yo de cada ser humano está instado a cambiar a mejor acercándose en sus actos y pensamientos a quien es de verdad.

Contemplando la subjetividad desde esta perspectiva, ya no entendemos por amistad una relación de unos pocos conocidos íntimos que se limitan a lo que conocen. Tal relación se asemeja más a camaradería, y cuando Cerezo al principio de su ensayo lanza la acusación a sus contemporáneos de que hoy día «se confunde el amigo con el camarada» recuerda a las palabras de Nietzsche más de cien años antes: «Existe la camaradería: ¡Ojalá exista la amistad!»³⁶. En una ética de la amistad —término que acuñó Nietzsche— el *éthos* del ser humano está abierto no sólo a lo objetivo y lo público, sino también a lo subjetivo y a lo privado, a lo desconocido y a lo demoníaco. El profundo significado ético de la amistad consiste en que los amigos, más allá de lo que comparten y por lo que se conocen, se reconocen en lo que cada uno puede llegar a ser verdaderamente.

Recibido: octubre 2015

Aceptado: diciembre 2015

³⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, 2002, p. 68.

³⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid, 2011, p. 114.

LA TEXTURA ABIERTA DEL CONCEPTO DE CULPA MORAL*

M. Isabel Holgado González

Universidad de Málaga

mholgado@uma.es

RESUMEN

Este artículo explora la culpa moral como práctica social. Su principal tesis es que el concepto de culpa presenta una textura abierta y no unívoca, por lo que no se puede aspirar a alcanzar una definición concisa del culpar. Para determinar qué es lo que hacemos cuando culpamos, se ha de atender a una metodología apropiada que consiga abarcar esta situación de multivocidad. La propuesta de los casos centrales y periféricos que plantean Hart y Finnis se propone como una herramienta analítica propicia para establecer una descripción diferenciada y general de las distintas instancias del culpar. Como punto de partida para abordar esta reflexión se considera el análisis relacional de la culpa moral de Thomas M. Scanlon.

PALABRAS CLAVE: culpa moral, análisis conceptual, significado focal, caso central, caso periférico.

ABSTRACT

«The Open Texture of the Concept of Moral Blame». This article explores moral blame as a social practice. Its main thesis is that the concept of blame presents a non-univocal open texture, and thus we cannot expect to reach a concise definition of (the act of) blaming. In order to clarify what do we do when we blame, we need to heed an appropriate methodology capable of bringing together this multivocality of meanings. Hart and Finnis' theory of central and borderline cases is presented as a valuable analytical tool so as to offer a differentiated but general description of all instances of blaming. As a starting point to develop this analysis, Thomas M. Scanlon's relational approach of moral blame is considered.

KEYWORDS: moral blame, conceptual analysis, focal meaning, central case, borderline case.

Este trabajo aborda el análisis conceptual de la culpa moral. No se interesa por el sentimiento que aflige a la persona que es o se cree culpable, sino por intentar aclarar qué significa culpar y qué es lo que hacemos cuando atribuimos a otros o a



nosotros mismos la culpa de algo. El objeto de estudio es, por tanto, la culpa moral como práctica¹.

El concepto de culpa ha estado presente en el campo de la Filosofía y del Derecho en debates de primera magnitud como el de la responsabilidad moral o el libre albedrío, pero su uso ha sido ambiguo y confuso. El significado de culpar se ha concebido, tradicionalmente, o bien solapado al de responsabilizar, o como la evaluación moral negativa opuesta a alabar. No es hasta los años sesenta cuando surgen los primeros intentos de esclarecimiento expreso del concepto. En 1962, se publica la obra seminal de Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment*, y, seis años después, *Punishment and Responsibility*, de Herbert L.A. Hart. Desde los años ochenta han ido sucediéndose algunos trabajos al respecto, pero no es hasta la primera década de este siglo cuando se conforma propiamente el debate académico con sus consiguientes perspectivas filosóficas diferenciadas². Sin embargo, aún hoy, no puede hablarse de un desarrollo teórico maduro acerca de cuál sea su significado, alcance y función³.

De acuerdo con Coates y Tognazzini⁴, en este debate pueden distinguirse cuatro líneas de trabajo. La primera la conforman los llamados enfoques cognitivos, que conciben esta práctica, principalmente, como un juicio o evaluación negativa de un agente sobre las acciones y/o actitudes de otro. En oposición a estos se encuentran las teorías emocionales, que señalan, como rasgo prevaeciente del culpar, emociones negativas de tipo reactivo como el resentimiento, la indignación, la ira o el menosprecio. La tercera la constituyen los planteamientos funcionales, un grupo reciente y heterogéneo de propuestas que comparten su escepticismo acerca de cuál pueda ser la actitud concreta asociada a la experiencia del culpar. Su propuesta es soslayar esta dificultad mediante la descripción de la culpa a partir de la función que esta desempeña, que estos asocian fundamentalmente con la queja, la condena expresiva o la desaprobación. En último lugar se encuentran los enfoques conativos, que tratan de describir esta práctica atendiendo a su intención, deseos, expectativas y disposiciones. Aquí destacan dos perspectivas, que coinciden, además, con las dos posturas posibles en relación con la teoría de las razones normativas⁵: una es la explicación motivacional internalista de George Sher y la otra es la propuesta actitudinal

* Agradezco a Manuel Toscano Méndez sus valiosas críticas y comentarios en el transcurso de esta investigación. Especialmente por darme a conocer la metodología de los casos centrales sobre la que se basa este trabajo.

¹ Se analiza lo que en lengua inglesa se expresa con el término *blame*.

² Véase D.J. COATES y N.A. TOGNAZZINI (eds.), *Blame: Its Nature and Norms*, Oxford University Press, Nueva York, 2013, pp. 3-26.

³ Las principales enciclopedias filosóficas han atendido este concepto muy recientemente. La propia Stanford Encyclopedia of Philosophy no incluyó una entrada dedicada a la culpa hasta abril de 2014. Véase <http://plato.stanford.edu/entries/blame/>.

⁴ *Op. cit.*, pp. 3-26.

⁵ La Teoría de las razones normativas comprende distintas posturas en cuanto a la relación entre las buenas razones para realizar una acción y la motivación: el internalismo y el externalismo. Para un internalista, un enunciado de razones solo es verdadero cuando se cumple una condición necesaria: cuando ese enunciado está relacionado con el conjunto motivacional del agente. Un ex-



externalista de Thomas M. Scanlon. Para el primero culpar es dar una respuesta motivada por un par creencia-deseo que sucede a un juicio de culpabilidad, esto es, tener la creencia de que el otro actuó mal y el deseo de que no lo hubiese hecho⁶; mientras que, para el segundo, culpar es ajustar nuestra actitud con aquella persona con la que tenemos una relación tras juzgar que su acción es merecedora de culpa⁷.

Ninguna de estas líneas de trabajo ha estado exenta de críticas. Una de las réplicas que se le dirigen al enfoque cognitivo es que confunde el juicio de culpabilidad con la propia acción de culpar⁸. En cambio, al resto de planteamientos, lo que se les objeta, entre otras cosas, es que dejan instancias de esta práctica sin explicar. Así, la perspectiva emocional no consigue describir aquellos casos en los que no intervienen emociones reactivas, como, por ejemplo, cuando se culpa a un amigo por llegar tarde a una cita, pues, frecuentemente, en situaciones como esta, la culpa se da sin que aparezcan necesariamente ni el resentimiento ni la ira ni el menosprecio⁹. Por otra parte, la propuesta funcional tiene problemas para dar respuesta a los casos de culpa no expresiva, es decir, cuando un agente culpa a otro pero no le dice nada ni se queja, simplemente cambia su actitud hacia la otra persona de cara al futuro¹⁰. Y, por último, estarían las instancias de culpa que el enfoque relacional no explica satisfactoriamente, que son aquellas en las que no media una relación, como en los casos de culpa a uno mismo o los de culpa impersonal, esto es, cuando culpamos a un desconocido cuya actitud o acción merecedora de culpa no va dirigida hacia nosotros¹¹.

Estas divergencias en la descripción del término en el ámbito académico parecen contrastar con el hecho de que, en su uso ordinario, la culpa se muestra como una práctica extendida y familiar, un fenómeno omnipresente en nuestra experiencia moral cotidiana. Culpamos a menudo, tanto a personas de nuestro entorno íntimo como a personajes públicos o incluso a completos desconocidos. Tenemos nociones asentadas sobre el culpar y estamos habituados a ejercer esta práctica. Sin

ternalista, en cambio, concibe que, en algún caso, el agente tiene razones para la acción al margen de los deseos o creencias del agente.

⁶ Esta es la base del planteamiento de G. SHER, *In Praise of Blame*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.

⁷ Véase T.M. SCANLON, *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008; T.M. SCANLON, «Interpreting Blame» en COATES y TOGNAZZINI (eds.), *op. cit.*

⁸ Es posible juzgar que la acción o la actitud de alguien es merecedora de culpa y, sin embargo, no acabar culpándole. Véase D.J. COATES y N.A. TOGNAZZINI, «The Nature and Ethics of Blame», *Philosophy Compass*, 2012, 7/3: 197-207, p. 200.

⁹ Tanto Scanlon como Sher, los principales representantes del planteamiento relacional, proponen contraejemplos al enfoque emocional. Véase T.M. SCANLON «Interpreting...», *op. cit.*, pp. 95-99; G. SHER, *In Praise...*, *op. cit.*, p. 81 y ss.

¹⁰ Por ejemplo, retirando su confianza o manteniendo las distancias.

¹¹ Véase R.J. WALLACE, «Dispassionate Oprobrium. On Blame and the Reactive Sentiments», en *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon*, WALLACE, KUMAR y FREEMAN (eds.), Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 353-4; T.M. SCANLON, *Moral...*, *op. cit.*, pp. 154, 169-70.



embargo, también aquí la definición del término resulta conflictiva; nos sucede algo parecido a lo que san Agustín relata en sus *Confesiones* cuando reflexiona acerca de la noción de tiempo: «¿Qué es, entonces, ‘tiempo’? Si nadie me lo pregunta lo sé; si deseo explicarlo a alguien que me lo pregunta, no lo sé»¹².

Todo ello se debe al hecho de que culpar es una práctica humana, de manera que las causas que las ciencias naturales o la psicología puedan aportar para describirla no bastan; se precisa atender a su propósito, pues solo dando cuenta de su carácter intencional se puede explicar su condición práctica. El problema es que las concepciones acerca del fin o el propósito del culpar no son las mismas para todas las personas, ni en todas las épocas y lugares. De ahí la ambigüedad y las dificultades para la definición y la descripción.

En este trabajo sostendré que el término culpar presenta un carácter «plenamente abierto»¹³. Una indeterminación que Hart denomina textura abierta (*open texture*)¹⁴ de los conceptos. El proceso de atribución de significados que recibe esta palabra, esto es, su conceptualización, admite casos que se relacionan entre sí de una manera peculiar y no unívoca, puesto que todos los rasgos asociados al término no se predicán en el mismo sentido para todas sus instancias. Más aún, tampoco es posible establecer un mínimo común denominador de rasgos que se cumplan para todos los casos, ni tan siquiera aspirar a encontrar un único elemento constitutivo de ella¹⁵. Se trata, por tanto, de un concepto cuyos límites son indefinidos y, en consecuencia, no es posible aspirar a alcanzar una definición concisa¹⁶ del culpar.

Sin embargo, argumentaré que no por ello se ha de renunciar a establecer una descripción diferenciada y significativa de esta práctica. Esto es posible bajo el prisma de una metodología propicia, como la que proporciona la herramienta analítica de los casos centrales y periféricos propuesta por H.L.A. Hart y desarrollada posteriormente por John Finnis. El instrumento filosófico de la identificación del significado focal u homonimia *pros hen* aristotélica en la que esta metodología se

¹² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro XI, capítulo XIV, epígrafe 17. H.L.A. Hart cita este ejemplo para ilustrar la dificultad de los juristas para definir qué es el derecho. Véase H.L.A. HART, *The Concept of Law*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, p. 14.

¹³ Empleo la expresión tal y como la concibe Hart en su reflexión acerca del concepto de derecho. *Ibid.*, p. 15: «A menudo el uso ordinario, o aun el técnico de una palabra, es plenamente abierto, en el sentido de que no *prohíbe* la extensión del término a casos en los que solo están presentes algunas de las características normalmente concomitantes». *Cursiva en el original*.

¹⁴ H.L.A. HART, *op. cit.* p. 124 y ss.

¹⁵ Tomo la idea de Hart y Finnis. Y estos, a su vez, de Aristóteles. H.L.A. HART, *op. cit.*, p. 16; J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, 2.ª ed., p. 10; ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, Libro VII, Cap. 2, 1236a 16-30.

¹⁶ Por definición concisa no entiendo solo el tipo de definición intensional *per genus et differentiam* aristotélica, sino cualquier tipo de definición que, como indica el adjetivo que la acompaña, sea capaz de expresar el concepto de forma exacta con brevedad y economía de medios. Como apunta Hart, la definición, «como lo sugiere la palabra, es primariamente una cuestión de trazar límites o distinguir entre una cosa y la otra, que el lenguaje distingue mediante una palabra separada». *Op. cit.*, p. 13.



basa permite dar acomodo explicativo a esta situación peculiar de multivocidad. El acercamiento teórico al concepto lo haré desde el enfoque conativo y relacional de la culpa de Thomas M. Scanlon.

La estructura de este trabajo se divide en tres partes. La primera es una exposición razonada de la propuesta de Scanlon. Examinaré su definición de la culpa y conceptos clave como los de juicio de culpabilidad, relación y relación moral. Finalizaré la sección mostrando la potencia explicativa de esta perspectiva frente a otras, destacando su capacidad para dar cuenta de los tipos de culpa no expresiva y de situaciones controvertidas como los casos de fortuna moral, esto es, aquellas situaciones en las que atribuimos a un agente una acción que, en gran medida, se debe a factores que se escapan de su control. Posteriormente, en la segunda parte, se analizan los tipos de culpa que presentan dificultades para la definición que Scanlon elabora. Aquí es donde se introducen los casos centrales y periféricos para explicar de qué manera todas estas situaciones problemáticas pueden articularse para proporcionar una descripción diferenciada y general de la culpa. Concluiré mencionando algunas de las implicaciones que el uso de esta metodología sugiere para el enfoque relacional y para el propio debate filosófico.

I. ANÁLISIS RELACIONAL DEL CONCEPTO DE CULPA MORAL

El punto de partida de la investigación sobre la práctica del culpar que Scanlon lleva a cabo es la constatación de que los usos habituales del término son confusos y contradictorios entre sí¹⁷. A partir de este hecho, el objetivo que se plantea es el análisis del concepto de una forma que consiga ser consistente con nuestras prácticas cotidianas. En este sentido, podría afirmarse que este autor sigue la estela metodológica de la tradición filosófica analítica, pues su propósito coincide con aquello que Hart entiende como el genuino análisis conceptual¹⁸, es decir, el que está orientado a una elaboración comprensiva y coherente del significado de los conceptos yendo más allá de la vaguedad y arbitrariedad que estos puedan mostrar en su uso ordinario¹⁹.

¹⁷ T.M. SCANLON «Interpreting...», *op. cit.*, p. 84.

¹⁸ H.L.A. HART, *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 1982, p. 164. Por su parte, la concepción del análisis conceptual de Hart procede de la combinación de, por un lado, la idea de Austin de analizar los conceptos atendiendo a sus usos en el lenguaje cotidiano y, por otro, la propuesta de Bentham de la reconstrucción racional «crítica y correctiva» del significado de estos.

¹⁹ Sin embargo, Scanlon es reacio a calificar su enfoque como análisis: «[L]as cosas que estamos inclinados a creer sobre la culpa forman un conjunto inconsistente. Esta es la razón por la que me referiré a lo que voy a ofrecer como una interpretación más que un análisis, lo que sugeriría un mayor grado de claridad y especificidad en el objeto de análisis del que creo que existe». T.M. SCANLON «Interpreting...», *op. cit.*, p. 84.



Por ello, frente a la creencia extendida de concebir esta práctica como una mera evaluación negativa o como una forma de castigo, Scanlon apuesta por una concepción que se sitúe a medio camino entre ambas.

Su enfoque se clasifica como relacional y conativo. Es relacional porque está basado en la idea de relación dañada para comprender por qué un agente responde culpando y, más aún, por qué es esta respuesta apropiada. Y, por otra parte, es conativo porque son las actitudes y disposiciones las que se emplean para explicar la práctica del culpar. En esto Scanlon sigue la idea, ya sugerida por Peter Strawson en «Freedom and Resentment»²⁰, de concebir el culpar como una «actitud reactiva» cuyo núcleo central es «la retirada de la buena voluntad». Sin embargo, se aleja de este último al defender que el contenido principal de dicha actitud es eminentemente cognitivo. Para Strawson, los aspectos emocionales, como el resentimiento, la indignación, el desprecio o el desdén, son los que caracterizan esa retirada de la buena voluntad²¹. Scanlon, en cambio, discrepa en este punto: culpar es revisar una actitud tras un daño en una relación. Se caracteriza por un cambio en la intención del agente, por tanto, esas emociones, aunque con frecuencia aparezcan anejas a la propia actividad de culpar, no forman parte de ella y no tienen por qué emerger necesariamente²².

Plantea su tesis de esta manera:

En pocas palabras, mi propuesta es esta: Afirmar que una persona es *merecedora de culpa* o culpable (*blameworthy*) por una acción es afirmar que la acción muestra algo sobre las actitudes del agente respecto a los demás que perjudica las relaciones que los otros tienen con él. *Culpar* a una persona es juzgarla como culpable y modificar tu relación con ella en la forma en la que este juicio de relación dañada indica que es apropiado hacerlo²³.

Establece, por tanto, una fina distinción entre el juicio de culpabilidad (*judgement of blameworthiness*) y la propia actividad de culpar. Ello implica dos cosas. La primera es la no interdependencia de estos dos elementos. Aunque, en efecto, para culpar se precisa llevar previamente a cabo una evaluación de las acciones y actitudes del agente, esa evaluación, ese juicio, no constituye la acción misma de culpar ni tiene por qué llevar necesariamente a ella. Considérese el caso de una relación paterno-filial en la que, aunque el progenitor estime que ha habido por parte del hijo una acción egoísta que merece ser culpada, el padre, sin embargo, no cambie su actitud respecto a él. Este sería un ejemplo en el que no se da la acción de culpar, aunque sí el juicio de culpabilidad²⁴.

²⁰ P. STRAWSON, «Freedom and Resentment», 1962, reimpresso en G. WATSON, *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 59-80.

²¹ Esta es la principal desavenencia que Scanlon mantiene con los enfoques emocionales de la culpa, de los que R. Jay Wallace es uno de sus principales exponentes.

²² T.M. SCANLON «Interpreting...», *op. cit.*, p. 95 y ss.

²³ T.M. SCANLON, *Moral...*, *op. cit.*, p. 128. Cursiva en el original.

²⁴ Conviene diferenciar este caso, en el que no se produce ninguna actitud reactiva frente al juicio de culpabilidad, de esta otra situación: que sí se produjera una actitud reactiva tras el juicio,



La segunda es la naturaleza diversa de ambos elementos. El juicio de culpabilidad es impersonal; cualquiera puede determinar si una persona es o no merecedora de culpa por una acción sin tener que involucrarse en esa relación. Por el contrario, culpar es más personal. Y lo es, según Scanlon, en el sentido de que requiere tomar un punto de vista interno:

[L]a culpa, tal y como yo la interpreto, es más personal. Porque implica considerar que las actitudes de la persona (normalmente, las actitudes reveladas en lo que esa persona ha hecho) deterioran nuestra propia relación con él o ella, el contenido de la culpa varía, dependiendo de cuáles son esas relaciones²⁵.

Por tanto, culpar es siempre dependiente de una relación. De ahí que esta idea, sobre la que todo este enfoque descansa, sea un concepto clave. Esta determina, además, en qué casos es apropiada o no la actitud reactiva de la culpa. Se define relación (*relationship*) como «el conjunto de intenciones y expectativas del uno hacia el otro que están justificadas por ciertos hechos sobre nosotros»²⁶. Se trata de una idea abstracta de carácter normativo que especifica el estándar por el que se rigen las relaciones particulares. Abarca todos los tipos de relación de reciprocidad, como, por ejemplo, la de amistad, la sentimental, la de pertenencia a un grupo o a una asociación. Entendidas, eso sí, todas ellas también, en sentido abstracto y como ideales normativos: como guías de conducta que demarcan las actitudes e intenciones óptimas hacia las que los integrantes deben tender. Así, en una relación de amistad concreta entre dos amigos, el juicio de culpabilidad sería adecuado en tanto que uno de ellos percibiera en el otro una actitud o una acción que atentara negativamente, hasta el punto de considerarlo un daño, según ese ideal de amistad que proporciona el estándar comparativo.

Sin embargo, entre extraños que no han tenido ninguna interacción previa que sirva de parámetro no parece claro cuál pueda ser el estándar con el que se compara el daño para saber si es apropiado el juicio de culpabilidad. Aquí Scanlon introduce una idea «más controvertida», como él mismo reconoce explícitamente: la idea de la relación moral (*moral relationship*)²⁷. Es también una idea abstracta y normativa, por lo que marca una guía óptima de conducta hacia la que tender. Como las otras relaciones, establece unas condiciones de pertenencia, solo que en este caso la conforman todos los seres racionales en tanto que racionales²⁸. Scanlon lo expresa así:

pero, sin embargo, el padre la deje pasar y perdone o disculpe a su hijo. Si hay perdón, ha habido una restitución de una actitud reactiva de culpa previa, luego no sería un ejemplo válido del caso que se pretende ilustrar.

²⁵ T.M. SCANLON, *Moral...*, *op. cit.*, p. 175.

²⁶ T.M. SCANLON «Interpreting...», *op. cit.*, p. 86.

²⁷ T.M. SCANLON, *Moral...*, *op. cit.*, p. 139-52; «Interpreting...», *op. cit.*, p. 87-8.

²⁸ Solo quedarían excluidos los niños y los adultos con capacidades racionales mermadas.



Estas actitudes y disposiciones hacia los otros definen lo que yo llamo *relación moral*: la clase de preocupación mutua que, idealmente, todos tenemos hacia otros seres racionales²⁹.

Estas actitudes serían los requerimientos morales básicos acerca de cómo hemos de comportarnos con los demás, como por ejemplo, no causándoles daño; no mintiéndoles o engañándoles; alegrándonos o apenándonos, respectivamente, por su fortuna o infortunio; o el deber de ayudar al prójimo cuando estemos en posición de hacerlo, entre otros³⁰. Esto explicaría por qué tendemos a culpar a un desconocido que nos pisa el pie y no se disculpa tras ello, o a alguien que no viniese en nuestro auxilio si nos desmayáramos por la calle.

Ahora bien, las condiciones de pertenencia aquí son de un tipo especial, ya que de la relación moral ni se entra ni se sale. Es «ineludible» (*inescapable*)³¹. Este es un aspecto crucial, ya que, a diferencia de las relaciones basadas en la condición de la reciprocidad, no hay una voluntariedad de inicio ni de fin, lo que implica que, con independencia de cuán malvado o incorrecto pueda llegar a ser el comportamiento de una persona, nunca dejaremos de estar en la relación moral con ella. Esto, por otra parte, no quiere decir que nuestra actitud con aquellos que muestran ese tipo de comportamiento no vaya a cambiar, pues, de hecho, es probable que esas acciones sean juzgadas como merecedoras de culpa y, por ende, estos sujetos, culpados. La única diferencia es que el compromiso para con los otros en esta relación es, por tanto, incondicionado.

Esta es la forma en la que Scanlon pretende poner el cierre a su propuesta al explicar la posibilidad de la culpa también entre desconocidos. Sin embargo, si bien es cierto que tenemos ciertas intenciones y expectativas hacia los demás en general, y que ese es uno de los aspectos que caracterizan a una relación, la consideración de ese único rasgo da lugar a un idea de relación muy debilitada.

Normalmente, como se desprende de la propia definición de Scanlon, para que hablemos de una relación deben darse «ciertos hechos sobre nosotros», esto es, un conjunto de experiencias compartidas previas y la expectativa de que va a haber una continuidad en las interacciones. Por ello no es de extrañar que, como en la culpa entre desconocidos no hay interacción previa alguna y tampoco garantía de que los agentes vayan a volver a encontrarse en el futuro, hablar de relación aquí parece forzado. El propio Scanlon parece tener en mente algo parecido cuando declara:

Reconozco que esto tensa la idea normal de relación, pero creo que lo suficiente de esta idea permanece para ser un marco útil para interpretar la culpabilidad y la culpa³².

²⁹ T.M. SCANLON, *Moral...*, *op. cit.*, p. 140.

³⁰ T.M. SCANLON «Interpreting...», *op. cit.*, p. 87 y ss.

³¹ *Ibid.*, p. 87.

³² *Ibid.*, p. 88.



Esta tensión apunta hacia los límites que la definición relacional de culpa parece tener dificultad para explicar, que será abordado en la segunda parte de este trabajo. Pero antes de ello, conviene resaltar lo que, en efecto, sí explica. Es más, concluiré esta sección razonando por qué esta perspectiva, en muchas ocasiones, tiene incluso más alcance que otras.

La primera razón que justifica su interés es su mirada prospectiva. Si lo propio de culpar es la modificación de la actitud y el cambio de intención de un agente sobre otro de cara a la relación que mantienen, entonces, para este enfoque, la dirección de la culpa apunta hacia el futuro. Esto representa no solo una diferencia, sino también una ventaja frente a los posicionamientos emocionales que identifican el culpar con el resentimiento y la sanción por los hechos cometidos en el pasado. Como menciona Sher,

puesto que el pasado no puede deshacerse, no está inmediatamente claro por qué se considera que las acciones moralmente incorrectas hayan de requerir reacciones retrospectivas tales como culpar, castigar y expiar³³.

De hecho, podría añadirse: no es solo que no esté inmediatamente claro que es así, sino que además no tendría mucho sentido que así fuera. Entender la culpa como una manera de ajustar nuestras actitudes en las relaciones de cara a al futuro es una hipótesis que da un sentido de equilibrio a las acciones moralmente incorrectas en las relaciones.

La segunda razón la posibilita su carácter personal: los estándares a los que el juicio de culpabilidad recurre son internos a la relación deteriorada. Este es un rasgo crucial, pues consigue dar una explicación a la diferente atribución de culpabilidad que damos en situaciones desconcertantes como las que Nagel³⁴ bautizó como casos de fortuna moral. Esto es, aquellos casos en los que atribuimos a un agente una acción que, en gran medida, se debe a factores que se escapan a su control. Como botón de muestra, considérese el ejemplo³⁵ propuesto por Scanlon: dos conductores que conducen por la misma ruta haciendo exactamente el mismo tipo de conducción temeraria. El primero llega felizmente a su destino, mientras que al segundo, sin embargo, se le aparece de repente un niño en la calzada y lo atropella. Si la acción que ambos agentes han realizado es idéntica, ¿por qué motivo no culpamos de la misma manera a uno que a otro si la diferencia del resultado de sus acciones se debe a factores que van más allá del control de los agentes? La razón, según Scanlon, es porque la culpa no es meramente una evaluación negativa, sino una revisión de nuestra comprensión de la relación que tenemos con los otros y de lo que estos han hecho. Ese es el carácter personal y relacional característico de la misma. Ambos agentes han cometido la misma temeridad y su falta en ese sentido

³³ G. SHER, «Wrongdoing and Relationships: The Problem of the Stranger», en D.J. COATES y N.A. TOGNAZZINI (eds.), *op. cit.*, p. 49.

³⁴ T. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Nueva York, 1979.

³⁵ T.M. SCANLON «Interpreting...», *op. cit.*, p. 84.





es la misma, pero la forma en la que se evalúan «las actitudes reveladas en lo que esa persona ha hecho», esto es, el significado del daño para aquellos que están relacionados con los agentes, no. El primero daña la relación moral al mostrar una actitud de falta de preocupación por la seguridad de los demás, pero sus acciones no han dañado la relación moral que tenemos con él en la forma en la que sí lo ha hecho el segundo. Por ello nuestra actitud reactiva de revisión de la relación con el primer conductor no es la misma que con el segundo, que ha herido gravemente al niño. Este es el modo en el que la culpa depende de nuestra relación personal con el agente y el valor o la importancia de sus acciones. Más aún, ello explicaría también por qué no culparíamos este hecho de la misma forma cualquiera de nosotros que la familia del atropellado³⁶.

El tercer rasgo positivo es concebir el culpar como una acción unilateral. Esto indica que la acción de culpar puede darse sin que el culpado tenga que apercibirse de ello. Además, al situar la práctica de culpar en el momento de cambio de actitud del agente que culpa, desvincula esta acción de las demandas de justificación, de manera que, a diferencia de otros enfoques, la petición de una explicación, de una disculpa, de un resarcimiento, etc., no formarían parte del acto de culpar. Estas quedarían, por tanto, como acciones distintas e independientes, completamente abiertas a la decisión del agente siguiendo ya, en este caso, un razonamiento normativo de primer orden. De aquí se sigue que este enfoque consiga explicar también situaciones que los otros planteamientos no recogen, como los casos de culpa no expresiva o silente: cuando un agente culpa a otro pero no le dice nada, simplemente cambia su actitud hacia la otra persona de cara a su relación en el futuro.

El cuarto y último aspecto que merece ser considerado es la claridad conceptual. Scanlon consigue delimitar y diferenciar completamente el concepto del culpar del de responsabilizar, hasta el punto de ser capaz de exponer todo su enfoque teórico sin recurrir, en ningún momento, a este otro término³⁷. Dado que históricamente el concepto de culpa se ha solapado parcialmente con el de responsabilidad, el poder exponer este fenómeno con total autonomía terminológica demuestra la calidad y precisión del mismo.

Ahora bien, de esta delimitación no se sigue, como es de suponer, que no existan vínculos entre ambos conceptos, entre otras cosas porque, como apunta Scanlon, «[l]as cuestiones sobre la naturaleza de la culpa descansan sobre las controversias de la libertad y la responsabilidad»³⁸. Es evidente que, antes de establecer un juicio de culpabilidad por el que se reconozca que un agente ha causado un daño en una relación, es preciso discernir si la acción en cuestión que será evaluada como daño le es atribuible a dicho agente. Es decir, hace falta constatar que el agente sea responsable de esa acción. De otro modo, estaríamos haciendo un juicio de culpabilidad sobre

³⁶ *Ibid.*, pp. 84-5; 90-1. Es probable, además, que en el caso de la familia del atropellado incurrirán, además, emociones morales como el resentimiento.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ T.M. SCANLON, *Moral...*, *op. cit.*, p. 123.

una acción que no le compete a ese agente, y por lo tanto no sería adecuado. En suma: decir que una persona es responsable en este sentido atributivo «es solamente decir que es apropiado tomar su acción como una base para la evaluación moral de esa persona». Aquí está el vínculo: la responsabilidad, en este sentido atributivo, es una precondition para la culpa³⁹.

De manera que, esquemáticamente, el proceso descrito por Scanlon quedaría como sigue: en primer lugar, y como precondition para que pueda darse la culpa adecuadamente, habría que determinar que la persona sea responsable del acto que se va a juzgar. Es decir, habría que constatar que es ella quien ha realizado la acción y que la acción puede tomarse como base para una evaluación moral. Aquí descartaríamos, por ejemplo, que la persona que vamos a culpar haya realizado la acción bajo los efectos de la hipnosis o haya sido coaccionada. En segundo lugar se daría el juicio de culpabilidad, esto es, concluiríamos si la acción en cuestión revela que la actitud del agente es merecedora de culpa a la luz de los estándares de la relación. En tercer lugar, como consecuencia de ese juicio de culpabilidad, cambiaríamos nuestra actitud y culparíamos retirando nuestra buena voluntad hacia el agente. Y, ya posteriormente, se podría proceder a evaluar la clase de respuesta que le podría suceder a la acción de culpar; demandar, por ejemplo, una explicación, una disculpa, o protestando. Para ello, llevaríamos a cabo un juicio normativo de primer orden.

II. LOS CASOS CENTRALES Y PERIFÉRICOS DE LA CULPA

Pese a sus ventajas frente a otras aproximaciones de análisis conceptual, hay varios tipos de culpa que parecen no encajar totalmente con la definición del esquema relacional. Por un lado están los casos de culpa entre extraños que anteriormente se han mencionado. En estos, la idea de relación moral aparece mucho más laxa y el carácter personal de la culpa se diluye. Si un amigo me responde con unas palabras agrías, por ejemplo, el conocimiento común que compartimos el uno del otro me permite discernir si las actitudes reveladas por su acción provienen de su mala voluntad o son, en cambio, una muestra de estrés o de preocupación por otro asunto. Ante la misma acción por parte de un desconocido, sin embargo, averiguar las actitudes reveladas en su acción es más difícil. La independencia, por tanto, que la definición de Scanlon establecía entre el juicio impersonal de culpabilidad y la acción personal de culpar se difumina en este último conjunto de situaciones.

Otro tipo de casos que presenta rasgos disonantes respecto a la definición propuesta son los de culpa impersonal, aquellas situaciones en las que culpamos a un desconocido cuya actitud o acción merecedora de culpa ni siquiera va dirigida

³⁹ Esa evaluación puede ser tanto el considerar a la persona laudable, culpable o moralmente indiferente. T.M. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, pp. 248-250.



hacia nosotros. Aquí se incluirían también los ejemplos en los que se culpa la acción de alguien en un lugar o tiempo remoto⁴⁰. En estos casos, no solo la idea de relación se pone en cuestión, ya que aquí no se da ni siquiera un mínimo contacto entre los agentes para que se proceda a culpar, sino que además no se aúna en el mismo sujeto el papel de víctima y culpante, pues el daño no lo recibe el que atribuye la culpa. Más aún; tampoco aquí la función puede ser el ajuste en las relaciones con el culpado de cara al futuro, ya que es improbable que estos agentes lleguen algún día a interactuar. En estos casos, cuando culpamos, no lo hacemos porque el culpado nos haya dañado directamente, sino porque con su acción daña la relación moral al herir a su víctima, como en el ejemplo anterior del conductor temerario que atropellaba al niño.

Por otra parte, también son problemáticos para la definición los casos en los que nos culpamos a nosotros mismos. Aquí habría que diferenciar, además, dos clases de situaciones; aquellas en las que nos culpamos por nuestro mal comportamiento hacia los otros y lo que Scanlon denomina la «autoculpa moral»⁴¹ (*moral self-blame*), cuando nos culpamos por algo que no afecta a los demás, solo a nosotros mismos.

En el primer caso, uno toma sus acciones y actitudes como sujeto del juicio de culpabilidad hacia otra persona y determina que son merecedoras de culpa. Estas instancias de culpar son interpretadas por Scanlon de forma diferente al resto, pues en estas, las emociones y los sentimientos morales sí son considerados rasgos importantes a tener en cuenta, en tanto que aquí sí se explicita que el contenido de la actitud reactiva de la culpa no es solamente cognitivo, sino también emocional⁴².

Cuando la persona es uno mismo, y el juicio es sobre las propias relaciones que uno tiene con los otros, específicamente sobre las actitudes que ellos tienen razón para mantener hacia uno, esto da lugar a una preocupación especial, al arrepentimiento y a un deseo de cambiar las cosas. Estas respuestas constituyen el culparse a uno mismo: a causa de las propias actitudes y el trato de uno para con los demás, el agente ya no puede respaldar sus propios sentimientos y acciones, sino que debe en su lugar apoyar la crítica y las acusaciones hechas contra uno mismo por los otros. Uno no puede, por así decir, ser su propio amigo⁴³.

También se apunta a que la comprensión de estas instancias de culpa a uno mismo se hagan en relación con, o apuntando hacia, los casos de culpa en las relaciones de amistad.

El segundo caso, la autoculpa moral, contempla una situación diferente: nos culpamos por algo que no afecta directamente a los demás, como tener falta de

⁴⁰ T.M. SCANLON, *Moral...*, *op. cit.*, pp. 169-70.

⁴¹ *Ibid.*, p. 155.

⁴² El papel que juegan las emociones morales en el culpar, aunque no se aborda en este ensayo, constituye una de las principales objeciones que se le han planteado a Scanlon. Véase R.J. WALLACE, «Dispassionate...», *op. cit.*

⁴³ *Ibid.*, p. 154. Esta consideración de la importancia de las emociones para la autoculpa moral tiene una especial relevancia.



constancia para dejar un mal hábito o falta de ambición para conseguir un objetivo. En este caso, según Scanlon, lo que culpamos es el daño que nuestro comportamiento actual genera en las propias expectativas de conducta que uno había previsto para sí mismo; al no cumplirlas, el agente se aplica el juicio de culpabilidad. La función de la culpa no es, por tanto, la de ajustar las actitudes con respecto a los demás, sino que se traslada e interpreta de ese modo en el marco de la propia persona.

¿Suponen estas instancias contraejemplos a la definición que invalidan el análisis de la culpa en términos relacionales? Parece que no. Más bien indican que la definición planteada es restrictiva y que no todos los ejemplos en los que se manifiesta la práctica del culpar tienen características comunes. La culpa presenta cierta multivocidad de significados. Ahora bien, de ello no se sigue que las distintas instancias de culpar simplemente mantengan entre sí una analogía de «parecidos de familia», donde solo es posible percibir «una complicada red de semejanzas solapadas y entrecruzadas»⁴⁴ entre ellas, más bien parece posible encontrar cierto «orden en la multiplicidad»⁴⁵.

Entre los diferentes ejemplos, se aprecia cierta articulación que apunta hacia un núcleo central de casos que funcionan como referencia. Este es el tipo de multivocidad coordinada que Aristóteles denomina homonimia *pros hen* o *aph henos*, también conocida como significado focal u homonimia núcleo-dependiente⁴⁶. Este instrumento filosófico explica cómo algunos términos que aluden a una propiedad pueden desplegarse en su uso hacia entidades muy diversas sin univocidad pero con cierta coordinación. Uno de los ejemplos con los que Aristóteles ilustra esta situación es con el término saludable. En efecto, podemos hablar de una persona saludable, una dieta saludable, un hábito saludable, un clima saludable, etc. En todos estos casos, el significado del término se orienta hacia el primero de los usos mencionados, esto es, hacia la salud corporal. Christopher Shields la describe de este modo:

a y b están en relación homónima de F de una forma núcleo-dependiente [*core-dependant*] *sii*: (i) a es F; (ii) b es F; y o bien (iii a) la explicación de F en 'b es F' necesariamente hace referencia a la explicación de F en 'a es F' en un sentido asimétrico, o bien (iii b) hay algún c tal que la explicación de la F-idad en 'a es F' y 'b es F' necesariamente hacen referencia a la explicación de la F-idad en 'c es F' en un sentido asimétrico⁴⁷.

La forma en la que se despliegan los significados en la homonimia *pros hen* sirve de base a Hart y a Finnis para plantear una metodología para los conceptos

⁴⁴ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 2009, 4.ª ed. bilingüe, 67.

⁴⁵ Así es como Shields describe la homonimia aristotélica. En C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.

⁴⁶ La expresión significado focal la emplean Hart y Finnis, pero procede de G.E.L OWEN, «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», 1960, reimpresso en M. CRAVEN NUSSBAUM (ed.), *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1986, pp. 180-99.

⁴⁷ C. SHIELDS, *op. cit.*, p. 58.



abiertos que hace referencia a prácticas humanas o sociales. El significado focal coordina las distintas instancias del culpar, diferenciando entre un primer grupo de casos, cuyas características están típicamente manifiestas, y un segundo, que, por las peculiaridades que muestran, plantea dudas para la definición y descripción de esta práctica.

Concebidos de esa forma, los primeros, los casos paradigmáticos o centrales de la práctica del culpar, corresponderían a los ejemplos en los que esta se da dentro de una relación recíproca, como, por ejemplo, la amistad. La culpa aquí presenta, por un lado, un carácter personal, ya que accede a estándares de reciprocidad en el juicio de culpabilidad; se cumple también, por otro lado, la interdependencia entre este juicio y la propia acción de culpar; y, además, se satisface la función de la misma como ajuste en dicha relación de cara al futuro, puesto que se dan las garantías de continuidad de la relación. Todos ellos son rasgos comunes que en este tipo de casos se muestran de una manera regular.

En cambio, para los segundos, los casos periféricos o limítrofes, mostrar un patrón de rasgos comunes no es posible. Aquí habría que diferenciar dos subgrupos. Por una parte estarían aquellos que son instancias que presentan la mayor parte de los rasgos de los casos centrales solo que en un grado aligerado, como los ejemplos de culpa entre extraños. A este tipo de casos Finnis los denomina casos aguados⁴⁸ y se relacionan con los centrales por analogía simple. Mientras que, por otra parte, se encuentran otro tipo de instancias que carecen de algunos rasgos de los casos centrales y se relacionan con estos en la forma establecida por la homonimia *pros hen*, es decir, apuntando hacia aquellos de forma asimétrica. Son los casos anómalos, como las instancias de culpa impersonal y culpa a uno mismo⁴⁹.

De todo esto se desprende la apertura del concepto. No es posible, por tanto, elaborar una definición que consiga alcanzar a todas las instancias, porque no hay límites definidos ni se puede aspirar a encontrar características comunes constantes, salvo en el núcleo central del concepto. Y para ello, además, habría que convenir y razonar dónde se sitúan esos límites de la centralidad.

En consecuencia, si consideramos esta apertura conceptual desde el punto de vista del debate filosófico sobre el culpar, la controversia entre las distintas perspectivas acerca de cuál pueda ser ese elemento definitorio carece de sentido, porque

⁴⁸ J. FINNIS, *Natural...*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁹ Una forma gráfica de entender la conexión que mantendrían las distintas instancias del culpar sería la de visualizar su estructura de forma análoga a la disposición de las partes de la cabeza de una flor. El círculo central de la misma representaría cada uno de los ejemplos típicos de culpar, casos paradigmáticos y bastante parecidos entre sí que comparten los rasgos que comúnmente se le asocian a esta práctica. Los pétalos que se sitúan en el borde, desplegados como un anillo externo, representarían cada uno de los casos periféricos. Todos apuntan hacia la parte central y se conectan con esta al menos en el punto de unión, pero cada uno se une con el centro en lugares diferentes; no comparten los mismos rasgos ni mantienen entre sí un tipo de contacto uniforme. Algunos pétalos no se tocan entre ellos y por tanto no comparten ningún rasgo, mientras que otros se superponen entre sí mostrando múltiples características en común.



no hay un único rasgo que pueda predicarse para todos los casos. Así, por ejemplo, a la luz de estas consideraciones, la discusión que Scanlon mantiene con Jay R. Wallace, principal exponente del enfoque emocional, contendría argumentos que no podrían considerarse totalmente válidos. Cuando el primero desestima considerar el papel central de las emociones porque hay instancias de culpa sin emociones morales, realiza una inferencia incorrecta. Que ciertamente haya ejemplos de culpa sin resentimiento, por ejemplo, no es razón suficiente para concluir que haya que dejar de considerarlas o que haya que situarlas exclusivamente en la marginalidad de los casos periféricos, más bien lo que se deduce es que el concepto no es unívoco. Pues, ¿qué pasaría si considerásemos ejemplos en los que hubiese juicio de culpabilidad y retirada de la buena voluntad (esto es, modificaciones en las intenciones y actitudes del agente) pero no culpa? ¿Indicaría eso que la actitud reactiva que Scanlon considera un rasgo central de la culpa no es tal?

Considérese este ejemplo: mi colega y yo pertenecemos al mismo equipo en una agencia de noticias. Nuestra relación es exclusivamente profesional, pero muy colaborativa: compartimos fuentes de información, secretos y nos hacemos favores de tipo profesional. Su situación familiar cambia repentinamente y decide dejar su empleo por otro más liviano en una empresa de la competencia para cuidar a un familiar que le requiere. Esta decisión me causa un daño considerable porque afecta a mi carga de trabajo e incluso a mis ingresos por productividad. Considero que su acción es, por tanto, merecedora de culpa, porque ha sido precipitada y me ha generado un gran trastorno; sin embargo, no la culpo porque entiendo que su intención no era la de agraviarme. Ahora bien, mi actitud profesional hacia ella ahora que trabaja para la competencia cambia: ya no ofrezco mi colaboración profesional, ni compartimos fuentes, y tampoco me presto a hacerle favores de ese tipo.

Hay, por tanto, una retirada de la buena voluntad, hay incluso un cese de la relación, pero no se deben a que haya culpado a mi excompañera, sino a otras circunstancias. De manera que también es posible concebir instancias de retirada de la buena voluntad con juicio de culpabilidad y sin culpa. Ahora bien, esto no indica que el rasgo donde Scanlon pone la centralidad de la culpa pierda su centralidad, sino que, al igual que ocurría con las emociones, tampoco puede concebirse como un elemento constante y exclusivo de ella.

III. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas, se ha intentado mostrar que el concepto de culpa presenta un carácter plenamente abierto, por lo que se ha de renunciar tanto a elaborar una definición de esta práctica como a establecer un mínimo común denominador o un máximo factor común de rasgos que se cumplan para todos sus casos. Es más, como se ha explicado, tampoco tendría sentido pretender encontrar un único elemento constitutivo de la misma. A partir de la propuesta relacional de la culpa de Scanlon, se ha expuesto cómo, por la propia función delimitadora de cualquier definición, la que él mismo propone para el culpar solo puede pretender ser válida



para el conjunto de casos centrales de la misma, esto es, aquellas situaciones de culpa que se suceden dentro de relaciones basadas en la reciprocidad como, por ejemplo, las de amistad, pues es solo en este tipo de ejemplos en los que se pueden encontrar características comunes que se prediquen con cierta regularidad y constancia.

También se han tratado aquellos casos que, siendo considerados igualmente instancias del culpar, plantean sin embargo dificultades de encaje en la definición, bien porque presentan peculiaridades en cuanto al grado de manifestación de esos rasgos, como en los casos de la culpa entre extraños, o porque literalmente carecen de algunas de las características que se consideran pertinentes a la misma, como los casos de la culpa impersonal y los de la culpa a uno mismo.

Sin embargo, se ha argumentado que, tal y como posibilita la metodología de los casos centrales, sí podría llegar a ofrecerse una descripción diferenciada y, al mismo tiempo, general de la misma. La forma de no caer en una explicación reduccionista sería algo así como realizar una fotografía con la técnica del enfoque selectivo, esto es, con poca distancia focal pero manteniendo el objetivo muy abierto. De este modo, al centrar el visor sobre los casos centrales, claros y paradigmáticos del culpar se podrá obtener de ellos una imagen nítida que sirva como referente, pero, al mismo tiempo, al mantener el objetivo muy abierto, los distintos casos periféricos se irán mostrando alrededor gradualmente desenfocados, hasta llegar a esos límites difusos en los que podrían argüirse tantas razones a favor como en contra para considerar a esos ejemplos instancias propias de la culpa. Ahí estarían los límites, aunque difusos, del concepto.

A este respecto, como sugiere Hart⁵⁰ al hilo de su reflexión en torno al concepto de derecho, la manera de perfilar la centralidad de la práctica del culpar pasaría por discutir y profundizar sobre las características de esos casos marginales, pues es a través de la comprensión de la conflictividad de los mismos como se conseguirá avanzar en la teoría proporcionando un análisis más elaborado de su estructura distintiva. Esto indica que, para ulteriores investigaciones, sería pertinente abordar el estudio de las peculiaridades de la culpa a uno mismo, así como los casos de culpa impersonal. El análisis de este último caso, además, se presenta como especialmente relevante, ya que no atañe tan solo a la comprensión del culpar desde un punto de vista personal o interpersonal, como hasta ahora se ha abordado, sino que, al traspasar la moral privada y preguntarse por un fenómeno que ocupa un lugar destacado en la vida pública y en la política democrática, se ampliaría el punto de vista sobre las funciones y alcance de dicha práctica en la moral pública. Desentrañar, por tanto, el papel que juega la culpa impersonal en el lenguaje de la democracia y de los derechos contribuiría también a desvelar qué pueda ser, en definitiva, lo que hacemos cuando culpamos.

Recibido: junio 2015
Aceptado: diciembre 2015

⁵⁰ H.L.A. HART, *The Concept..., op. cit.*, p. 17.



VIDA Y DERECHO EN LUIS RECASÉNS SICHES*

Giuseppe Bentivegna

Università di Catania

gsbenti@unict.it

RESUMEN

Tras una sintética introducción, dedicada a la comprensión de los derechos humanos desde la perspectiva humanista y cosmopolita, este ensayo reconstruye este tema en la filosofía de Luis Recaséns Siches, alumno y colaborador de Ortega, «trasterrado» en México tras la guerra civil. El filósofo y jurista español parte de la metafísica de la vida de su profesor y desarrolla una interpretación personal de los derechos humanos desde el punto de vista jurídico y filosófico.

PALABRAS CLAVE: humanismo, historicismo, raciovitalismo, derechos humanos, filosofía mexicana, vida humana, ciencias de la cultura.

ABSTRACT

«Life and law in Luis Recaséns Siches». After a short introduction dedicated to the understanding of human rights from the perspective of humanistic and cosmopolitan, this essay reconstructs the legal issues in the philosophy of Luis Recaséns Siches, student of Ortega y Gasset, “trasterrado” in Mexico after the Civil War. The Spanish philosopher and jurist by metaphysics of life of his teacher and developed a personal interpretation of human rights in terms of juridical and philosophical.

KEYWORDS: humanism, historicism, ratiovitalism, human rights, mexican philosophy, human life, sciences of culture.

1. PREMISA

En el contexto cultural y geopolítico de hoy, me parece de gran interés plantear la pregunta sobre el significado que los derechos humanos han tenido en la cultura ético-política, desde la segunda mitad del siglo xx hasta hoy, así como analizar las potencialidades de su fundamentación no iusnaturalista para garantizarlos y convertirlos en activos en la realidad histórica del ser humano.

No se trata sólo de considerar los derechos humanos en su universalidad, más bien hay que hacerlo alejándonos, por un lado, de su *abstracción* y, por otro, de su



regionalización nacional. Se abren unos nuevos horizontes de reflexión relacionados con el concepto de ciudadanía cosmopolita y de conexión de la historia individual con el ámbito de la interculturalidad¹.

Si el análisis filosófico, histórico y jurídico ha llegado a una fundamentación historicista de los derechos humanos, es legítimo intentar ensayar las condiciones de un nuevo humanismo y de un nuevo cosmopolitismo. Me doy cuenta del alcance de la pregunta y de los amplios y minuciosos análisis indispensables para dar una respuesta coherente, satisfactoria y adecuada a las nuevas realidades globales, transformadas en profundidad con respecto a las tragedias de comienzos del siglo XX. ¿Se pueden extender, es decir universalizar, las esferas de los derechos humanos occidentales en una historia humana, que hoy se encuentra globalizada bajo del imperialismo de una supuesta universalidad de la *razón* occidental? Y si la razón es razón histórica y vital, ¿cuáles son (o podrían) ser los fundamentos de un nuevo cosmopolitismo? Resumo los problemas: 1) ¿Es posible fundamentar sobre la razón histórica, siempre problemática y kantianamente crítica con respecto a sí misma, el punto de vista universalizador y universalista de los derechos del hombre? 2) Si las nuevas condiciones históricas hacen imprescindible para la paz y la justicia un nuevo humanismo y un nuevo cosmopolitismo, se debe comprobar si se pueden establecer en un horizonte no utópico sino relacional, entre los individuos y los pueblos en su efectividad histórica. Y si la libertad es un *valor* entre *valores*, ¿en qué sentido y de qué modo es posible su fundamentación historicista? Es decir, ¿es viable una axiología jurídica no iusnaturalista fundada sobre la relatividad y la historicidad de los valores?

Las respuestas a estas preguntas merecen un estudio muy amplio e intenso, que aquí no se puede realizar, pero ciertamente es posible tratar la línea argumental a través de una indagación filosófica e histórica, centrada en los más recientes análisis fundacionales del derecho y de los derechos humanos. En este contexto no me parece carente de interés retomar las consideraciones humanistas (personalistas) de Luis Recaséns Siches, jurista, sociólogo y filósofo español, alumno de Ortega y Gasset, que hubo de emprender el camino del exilio en junio de 1937, arribando a México, donde trabajó en la Universidad Nacional Autónoma, a causa de la guerra civil y de la instauración de la dictadura franquista². La importancia de este estudioso,

* Este ensayo es parte de un programa de trabajo sobre la fundamentación de las «razones» del ser humano en la efectividad de la vida, mediante el examen de algunas posiciones divergentes, tales como, por ejemplo, las iusnaturalistas y las historicistas, que conciben de forma no metafísica la sociabilidad y la historicidad del hombre. Doy las gracias al profesor Domingo Fernández Agis por la revisión del texto.

¹ Véase R. FOrNET-BETANCOURT, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994; G. GONZÁLEZ y R. ARNAIZ, *Interculturalidad y convivencia: el giro intercultural de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008; y G. BENTIVEGNA, *L'interculturalità e le sue valenze etiche e politiche*, en R. DIANA y S. ACHELLA (coords.), *Filosofía interculturale. Identità, riconoscimento, diritto umani*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011.

² En esta Universidad, Recaséns culmina su formación con otros filósofos-juristas españoles, como Joaquín Rodríguez y Rodríguez y Niceto Alcalá-Zamora y Castillo, animando y potenciando la Facultad de Derecho y la Casa de España.



convertido en un activo promotor de los derechos humanos, con gran capacidad de interpretar y formular propuestas, quedó patente merced a su nombramiento, en el 1949, como funcionario de alto rango de las Naciones Unidas³.

Por su calidad de intérprete activo en la labor de dotar de fundamento teórico a los derechos humanos, así como en su salvaguardia durante las vicisitudes históricas y políticas del siglo xx, sus pensamientos ejercen una función testimonial, nada secundaria, para cualquier persona que quiera reflexionar sobre la fundamentación teórica de los derechos humanos y su importancia emancipadora en la historia del Occidente democrático y liberal.

2. LA VIDA HUMANA Y LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

Para Recaséns, que desarrolla pensamientos fundamentales y originales a partir del raciovitalismo de Ortega y Gasset, a la esencia de la persona humana pertenecen el albedrío, o sea la libertad de la voluntad, y la titularidad de los valores éticos⁴. Como para su maestro, también para Recaséns la vida de la persona es el ser radical, que no posee una esencia dada o hecha, sino que ha de hacerse en cada instante. La persona es albedrío y desde esto se deduce que la estructura de la vida humana es estimativa, ya que escoger implica elegir, el elegir un preferir y este un valor⁵. Así, el hombre es el ser en el que se cumplen los valores, concebidos como normas para el cumplimiento de la elección, a la que es llamado en su construcción del futuro. La vida humana, en su efectividad, es el lugar en el cual se realizan o no los valores. Pero es preciso establecer qué significa la vida humana. Esta es la realidad primera y radical y, al mismo tiempo, la base y el ámbito primario de

³ Recaséns se había trasladado a Nueva York en el 1949, como *Visiting Professor*, en la Graduate Faculty of the New School for Social Research. Pero la enseñanza fue interrumpida después de unas semanas, ya que Trygve Lye, secretario general de la ONU, le ofreció el puesto de funcionario de alto rango (*senior Officer*) en el Departamento de los Derechos del Hombre y del Bienestar Social. Debido a esta actividad, continuó su estancia en Nueva York hasta 1954, continuando también su enseñanza en la New School for Social Research. En el curso 1953-54 también enseñó en la Graduate Division de la School for Law de la New York University. Sobre Recaséns me limitaré a señalar: M. BUENO, *La axiología jurídica en Luis Recaséns Siches*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990; B. DE CASTRO CID, *La filosofía jurídica de Luis Recaséns Siches*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974; F.E. RODRÍGUEZ GARCÍA (coord.), *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980; MOLINA PIÑERO, LUIS J., MARTÍNEZ PORCAYO, J. Fernando Ojesto y SERRANO MIGALLÓN, F. (coords.), *El pensamiento filosófico-jurídico y político en Luis Recaséns Siches*, México, Porrúa, 2003; G. BENTIVEGNA, *Luis Recaséns Siches. Note per una biografia intellettuale*, en *Rocinante. Rivista di filosofia ibérica e iberoamericana*, núm. 4, 2009, pp. 19-37.

⁴ «Estas dos dimensiones —el albedrío y la titularidad de los valores éticos—, mutuamente trabadas, de modo unitario, pertenecen a la esencia de la persona humana», L. RECASÉNS SICHES, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 1970, p. 151.

⁵ *Ibid.*, pp. 151-152.



todos los otros seres, que existen en la medida en que están inmersos en ella. De esta manera, Recaséns, que incorpora a Ortega, no se refiere ni a la vida biológica ni a la psíquica, sino al sentido que esta tiene de biografía, es decir al conjunto de lo que el hombre hace y de lo que le sucede en su hacerse. Para Recaséns el mérito del humanismo trascendental orteguiano es haber descubierto que la vida constituye una realidad distinta de todas las demás, porque es la realidad radical, primera, básica. La considera como el fundamento y la expresión de todo lo que existe, de todo lo que se encuentra, de una u otra forma, vinculado con la existencia. Recaséns se inspira en la metafísica raciovitalista de Ortega y Gasset, y a través de ella entra en contacto con la realidad de la vida humana. ¿Pero qué es la vida humana? Vivir es lo que el hombre es y hace en cada instante, y la vida está hecha de una serie de afanes que en la mayoría de los casos aparecen humildes y triviales, pero que, en realidad, son constitutivamente dramáticos. Ella es intimidad consigo mismo; un conocerse y darse cuenta de sí mismo, apoyarse en sí y tener dominio de sí. En el ser humano el acto vital se presenta distinto de todos los demás seres. La vida es dinamismo constante (espíritu deportivo). La vida, por lo tanto, consiste, al revés de lo que ha dicho el idealismo desde Descartes, en la copresencia, en la coexistencia del yo con un mundo, de un mundo con el yo, como ingredientes inseparables. Hablar del mundo independientemente del hombre es invención, hipótesis de la fantasía intelectual. Por lo tanto, el dato radical es el mundo del que el hombre es su testigo. Encontramos la vida cuando nos encontramos con nosotros mismos en el mundo, en el mundo con nosotros, en inseparable unión. Pero si el yo no es ser biológico o psíquico, ¿qué es? La respuesta es, en continuidad con Ortega y Gasset, que

el yo no es una cosa; es quien tiene que vivir con las cosas, entre las cosas. Y la vida no es algo que nos han dado hecho, que tenga un ser predeterminado, sino que es algo que tiene que hacerse, que tiene que hacerse el yo que cada uno de nosotros es. Y la estructura de la humana existencia es *futuración*, esto es, tener que decidir en cada momento lo que vamos a hacer en el momento siguiente, y, por lo tanto, es albedrío o libertad. Pero una libertad no abstracta (como absoluta e ilimitada indeterminación), una libertad encajada en una circunstancia, entre cuyas posibilidades y potencialidades concretas tiene que optar. Cada cual tiene que vivir, no una vida cualquiera, antes bien, tiene la misión de realizar el proyecto de existencia que cada quien es. Ese proyecto en el cual consiste el yo o la persona no es una idea o plan meramente ideado por el hombre. Ese proyecto es anterior a todas las ideas que su inteligencia forma, a todas las decisiones que toma. Ese proyecto es nuestro auténtico ser, nuestro destino. Cada quien es indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse⁶.

En esto se basa un ingrediente fundamental que está en la base del pensamiento jurídico de Recaséns: en la existencia, además de las necesidades de la

⁶ *Ibíd.*, p. 152.



naturaleza, se encuentra un horizonte vital de posibilidades, o sea, de libertad. Vivir es, orteguianamente, cumplir un proyecto de existencia, es un querer, una sucesión y una simultaneidad de hacerse. Sin embargo, Recaséns subraya que el *hacer* humano, como tal, no consiste en la actividad de sus procesos fisiológicos, tampoco en aquellos psíquicos (imaginación, percepción, pensamiento, emoción, voluntad, etc.); esos son los instrumentos con los que el hombre cumple sus *haceres*. La esencia del hacer, de todos los humanos *haceres*, está en el puro querer. En tal sentido, la vida humana se caracteriza por las motivaciones y finalidades que el hombre tiene y decide tener, para dar sentido a sí mismo y al mundo que lo circunda. Con el raciovitalismo la relación *motivo-finalidad* conduce el estudio del humano a una radicalidad y profundidad antes desconocidas en la historia del pensamiento. En el humano hay naturaleza (cuerpo y alma) pero la esencia propiamente humana no es nada de esto, ya que es la voluntad de empeñarse en emplear los mecanismos y los ingredientes que le ofrece el mundo, para responder a la urgencia que le estimula, para hacer lo que se propone hacer (finalidad). Para Recaséns, se podría decir que el hombre es el ser que tiene problemas, que él debe resolver por sí mismo. Concluyendo, con Ortega y Gasset, que el mundo de la vida es constitutivamente *circunstancia*. Pero añade que los principios de la metafísica de la vida orteguiana llevan a la declaración de que la vida humana está constituida por un conjunto de valoraciones y las consecuencias de estas. De esta manera, la axiología o estimativa jurídica no se limita a ciertos objetos ideales, como en Scheler, sino que tiene una dimensión más radical, es decir, constituye la estructura esencial de la vida humana. La originalidad de Recaséns consiste sobre todo en el insertar la reelaboración de los valores en la misma raíz del humanismo trascendental orteguiano. Por lo tanto, todo acto de la vida humana requiere ser *justificado delante* de aquellos que intervienen en él; en consecuencia, una dimensión radical de la vida es la necesidad de justificarse por sí misma en todos sus instantes: cualquier deliberación aceptada requiere una justificación. La metafísica de la vida propuesta por Recaséns, teniendo en cuenta la relación entre el yo y el mundo (la circunstancia), supera el realismo y el idealismo, para concebir la relación sujeto-objeto en los términos radicalmente nuevos de Ortega y Gasset: para todo sujeto, la vida es conciencia de sí mismo y del mundo que está en él. El sujeto está en el mundo de los objetos, donde el yo se construye sí mismo. El mundo es en realidad el propio del sujeto, pero está constituido por ingredientes objetivos no creados sino conocidos por él; por decirlo, de nuevo, orteguianamente, organizados según una perspectiva:

Eso que llamo el mundo, en realidad, es *mi mundo*, se halla constituido por ingredientes objetivos, es decir, que no están creados por mí, aunque son organizados correlativamente a mi yo, es decir, en una especial perspectiva. El sujeto no es un puro espejo que refleja transparentemente la realidad, no es un sujeto puro idéntico e invariable, antes bien, ejerce sobre los objetos una actividad seleccionadora según sus propias preferencias intencionales y una actividad organizadora de su perspectiva. Así pues, el mundo, su mundo, tal y como el sujeto lo tiene ante sí, resulta de esa acción seleccionadora y de esa organización de la perspectiva. Ahora bien,



esa función estructurante, que pone el sujeto, no implica una deformación de la realidad, como lo habían creído los idealistas que tendieron al relativismo. El sujeto forma su mundo, seleccionando de entre los múltiples objetos existentes aquellos en que se fija su atención preferente, los articula en la perspectiva determinada por el orden de sus intereses. Esto no entraña que tales objetos queden deformados⁷.

Otros ingredientes elaborados a partir de las tesis de Ortega y Gasset consisten en la teoría de la vida humana objetivada y la consideración de la cultura como función vital, con una dimensión trascendente, y como obra circunstancial.

Además de la vida auténtica del yo (que es aquella que vive el sujeto individual), descrita y resumida hasta aquí, para Recaséns hay una región del universo que tiene también una estructura humana, así como, por ejemplo, las obras que el hombre ha realizado y realiza y que son vida humana objetivada. Las formas que son vida humana objetivada son vida que fue, pasada, pero susceptibles de ser revividas por otros individuos. Es este el tema fundamental del que Recaséns habla en casi todas sus obras, en particular en el *Tratado*. Los productos humanos, las formas de la vida objetivada (cristalizada), tienen una estructura análoga a la de los actos cumplidos en la vida auténtica por cada uno individuo, pero su sentido consiste en tener intencionalidad. Recaséns sabe que el tema no es nuevo y se refiere, con espíritu polémico, sobre todo a la concepción hegeliana del espíritu objetivo y a la teoría de la cultura de Windelband y Rickert:

El reino de la vida humana objetivada es lo que algunos filósofos registraron en el siglo XIX con la denominación de *espíritu objetivo* (Hegel) y otros bajo el nombre de *cultura* (por ejemplo: Windelband, Rickert). Pero, aunque unos y otros enfocaron el problema de estas peculiares realidades, sin embargo, ni los unos ni los otros acertaron a percatarse de cuál es su índole real. Pues en la teoría del espíritu objetivo de Hegel hay, al lado de geniales aciertos, monstruosos errores, tales como la substancialización del espíritu objetivo, como realidad en sí y para sí, que se desarrollaría dialécticamente a sí mismo. Y en la filosofía de la cultura de la escuela de Windelband y de Rickert, si bien el enfoque de la cuestión ha sido fértil, en cambio no puede estimarse suficientemente correcto el tratamiento que recibió⁸.

⁷ L. RECASÉNS SICHES, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, (1959), México, Porrúa, v ed. 1970, p. 81 (este trabajo sigue la II ed. del 1945 de *Vida humana, Sociedad y Derecho* publicada por primera vez con la misma editorial en 1939, pocos años después de su llegada a México) y en la *Introducción...*, cit., p. 152: «De todo lo dicho reténgase especialmente que la persona humana no es una cosa, sino que es algo sólo comprensible a la luz de una idea ética, o, mejor dicho de los valores y de su realización, especialmente de los valores éticos. Reténgase que cada persona es tal precisamente porque encarna una magnitud individualísima y única, que tiene su correspondencia con una peculiar constelación de valores, en una destinación propia, en una vocación singular; que representa un punto de vista único sobre el mundo y sobre la tarea de la vida; en suma, téngase siempre presente que entraña una perspectiva teórica y práctica que es individual, exclusiva, y que trasciende hacia temas objetivos».

⁸ L. RECASÉNS SICHES, *Tratado...*, cit., p. 99.



Esto es muy importante, porque el Derecho pertenece de pleno al reino de la vida objetivada, o, expresado con otros términos, a la cultura. Bajo este perfil, el conocimiento de los objetos, de las estructuras de la vida objetivada, funda y forma un nuevo tipo de ciencias diferentes a la de las ciencias naturales, ya que los «objetos» humanos huyen de una explicación causal simple y única; estos son conocidos en su ser peculiar en la medida en que son *entendidos, comprendidos*, ya que tienen una *significación*. Resulta que el método empleado por las ciencias humanas (a saber: ciencia del lenguaje, ciencia del derecho, ciencia de la economía, etc.) no puede ser explicativo, como le sucede al método de las ciencias de la naturaleza; de ello se deduce que debe ser *interpretativo* de significaciones. Una distinción entre las ciencias de la naturaleza y la cultura (del espíritu) que, a través de Ortega y Gasset (divulgador del neokantismo y del historicismo de Dilthey en la cultura española de principios del siglo xx), constituye una herencia consolidada no sólo en la filosofía de los «filósofos», sino también en la de los teóricos de las ciencias histórico-sociales. Recaséns hace suya esta herencia, pero le da un sentido nuevo dentro de su fundamentación de la ciencia del derecho, que pertenece en su totalidad a las ciencias de la cultura: «Mediante la cultura —así, por ejemplo, mediante el arte, la ciencia, la filosofía, la política, el derecho, etc.— los hombres tratan de llevar a cumplimiento valores, los cuales, como ya se mostró, tienen una validez ideal. La cultura, por lo tanto, trasciende el área de las actividades humanas que la producen, para concretarse con valores ideales»⁹. Sin embargo, aunque la cultura tiene una magnitud que trasciende las situaciones particulares en las que se genera, surge de las urgencias que los hombres sienten y que quieren satisfacer. La cultura, por lo tanto, se desarrolla como un conjunto de funciones de la vida humana y tiene su sentido originario dentro de la existencia del hombre. Recaséns subraya que todo ese proceso no se desenvuelve en abstracto e, incluso si las acciones puedan parecer siempre las mismas, en realidad se desenvuelven dentro de la historia concreta, o sea de modo variado y mudable. Con Ortega y Gasset, Recaséns reconoce la doble dimensión de la cultura (idealidad e historicidad), y cita largos pasajes extraídos de *El tema de nuestro tiempo* de 1923¹⁰.

⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰ Véase, por ejemplo, J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid, Fundamentación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, III, pp. 580-581: «Este doble carácter que hallamos en los fenómenos intelectuales y voluntarios se encuentra con pareja evidencia en el sentimiento estético o en la emoción religiosa. Es decir, que existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos. Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima. Para ser verdadero el pensa-



Sin embargo, respecto a su maestro, dice que, después de haber reconocido que las obras de la cultura tienden sobre todo a la realización de valores, ellas no son valores puros, sino obras del hombre a través de las cuales él quiere satisfacer las necesidades de su vida, tratándolas como criterios de validez trascendente (ideal):

Nótese que si bien en términos de generalización podemos hablar de tipos varios de necesidades humanas —por ejemplo, las que motivan el hacer conocimiento, el elaborar Derecho, etc.—, en la realidad, todas las necesidades sentidas por los hombres son *concretas*, nacen en una *cierta situación*, se manifiestan en *condiciones particulares*, tienen a su alcance *medios determinados*, etc. O expresado en otros términos: todas las necesidades de los hombres, y consecuentemente las actividades y obras que éstos producen para colmarlas, son *históricas*. Por lo tanto, esas actividades y esas obras, aunque orientadas hacia valores objetivos, están condicionadas por la situación histórica singular de la cual surgieron y a la cual se dedican. Así pues, las ciencias de la cultura tratan de obras humanas (Técnica, Derecho, Arte, Lenguaje, etc.), que fueron elaboradas por unas gentes bajo la incitación de determinadas necesidades, sentidas en un cierto tiempo y en una situación histórica concreta. Esas obras humanas representan la consecución de una finalidad con la cual dichas gentes intentaron satisfacer aquellas necesidades; y fueron llevadas a cabo utilizando ciertos medios que se estimaron como adecuados y eficaces para la producción de tales obras. Toda obra cultural (por ejemplo, una ley o un reglamento) tiene una significación *circunstancial*, es decir, ha nacido en una situación histórica y vital concreta, para obtener mediante los efectos que produzcan la satisfacción de unas necesidades humanas también concretas. Ciertamente que las obras culturales pueden y deben inspirarse en valores objetivos; pero aquí no se está hablando de ideas puras de valor, sino de otra cosa: de obras humanas en las cuales se trata de satisfacer unas urgencias humanas con referencia a unos valores. No se trata de los valores ideales, sino de realizaciones humanas que apuntan hacia unos valores. Por eso digo que todos los objetos culturales son *circunstanciales*, esto es, fueron creados por la influencia de una determinada circunstancia, para ser vividos o aplicados en esa circunstancia. Tienen ciertamente sentido, significación. Pero este sentido o significación no es una idea pura con validez necesaria, sino que es un sentido humano, una significación referida a un determinado problema en la existencia de unos hombres¹¹.

Por lo tanto, Recaséns afirma que existe una *relación recíproca* entre los actos vitales y sus contenidos o resultados. Es decir, hay un *influjo recíproco* entre los procesos de la vida y las obras cumplidas en ellos: el modo de ser de la estructura y del funcionamiento de los procesos vitales influye sobre sus resultados; pero también, al revés, la acción humana con sus contenidos influye sobre de la estructura y sobre su funcionamiento. Estas relaciones están presentes en los modos de conducta individua-

miento, necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy».

¹¹ L. RECASÉNS SICHES, *Tratado...*, cit. p. 103.



les, así como en los modos colectivos, las relaciones y los procesos sociales. El mundo de la cultura —continúa Recaséns— no se debe sustancializar, no se debe considerar como algo que vive en sí mismo y por sí mismo, que crea sí mismo, que se desarrolla y se perfecciona por sí mismo, como si fuera una entidad viva e independiente, que se desarrolla por sí misma. Los objetos culturales deben ser diseñados correctamente, como objetivaciones de la vida humana. Gracias a esta forma de concebirlos, se puede disolver para siempre la *fantasmagoría* que tejían el pensamiento hegeliano y romántico (en particular Savigny), concibiendo la existencia de un Espíritu Objetivo o una Alma Nacional, con un ser substancial y una vida propia. La cultura no es espíritu objetivo, sino espíritu objetivado dentro de las obras humanas; no vive por su cuenta, sino que está hecha por el hombre y, una vez realizada, sigue siendo lo que fue, convertida en un fósil, petrificada. Si cambia y se desarrolla, como ocurre tantas veces en la realidad, es gracias al trabajo de las mentes humanas, que vuelven a revivir la herencia que han recibido de los hombres del pasado, que no se limitan estrictamente a revivirlo, ateniéndose sólo a lo que recibieron, sino enriqueciéndolo con nuevos matices de significado que superan la herencia recibida. Esto acontece también en el ámbito del derecho, que se desarrolla en virtud de los nuevos hechos, creadores de nuevas formas de vivir, y no como una realidad que tenga vida en sí misma¹². La cultura auténtica es un producto de la individualidad y es herencia colectiva transmitida a través de la acción social y se convierte en un instrumento para la acción vital. Recaséns reconoce que la caracterización de los productos humanos como *vida objetivada* conlleva una problemática ontológica, o lo que es lo mismo, un intento de establecer el modo de ser de la cultura; sin embargo, no es sólo esto, pues la cultura puede ser considerada desde otro punto de vista diferente, es decir, a partir de su realidad concreta, ya que las objetivaciones de la vida humana son re-vividas, son re-actualizadas, en nuevas existencias y en tal manera cambian. Ese elemento de la reflexión de Recaséns es fundamental, pues en la realidad concreta «las objetivaciones de la vida humana, *crystalizadas, inertes, cobran nueva vida efectiva y actual en las conciencias y en las conductas de nuevas personas* humanas que sucesivamente van re-viviendo, re-pensando, re-actualizando y modificando en su mente

¹² Véase, también, *ibíd.*, p. 104: «Que esas ampliaciones y modificaciones que la cultura va cobrando a lo largo del proceso histórico se deban siempre a la acción de los únicos sujetos vivos, que son los individuos, no quiere decir que se pueda explicar la cultura tan sólo en función de factores individuales. Fuente creadora de cultura solamente puede serlo el individuo, porque la obra cultural es un producto de vida humana objetivada; y únicamente el individuo es el sujeto de la vida humana. Pero claro es que en la producción de la obra cultural por el individuo actúan otras muchas clases de ingredientes que no son individuales, sino de carácter histórico social. Entre esos elementos figuran, por ejemplo, los siguientes: lo que el sujeto ha asimilado, precisamente por el hecho de su pertenencia a una colectividad (nación, círculo de cultura, etcétera); lo que ha aprendido de otros; lo que ha podido hacer por su propia cuenta gracias a auxilios y facilidades obtenidas de sus prójimos y de los grupos a que pertenece; los estímulos que le ofrece la situación social concreta en que vive, estímulos positivos y estímulos por carencia o necesidad; la ayuda que recibe de los demás para la realización de su propio quehacer, etc.».



y en su conducta los sentidos de tales objetos culturales»¹³. En síntesis, «cultura en este sentido es *lo que los miembros de una determinada sociedad concreta aprenden de sus predecesores y contemporáneos en esa sociedad, y lo que le añaden y modifican. Es la herencia social utilizada, revivida y modificada*»¹⁴. Recaséns expresa el mismo concepto sobre las formas sociales y, por lo tanto, también sobre el derecho. Una norma jurídica, en efecto, es un pedazo de vida humana objetivada. Cualquiera que sea su origen concreto (consuetudinario, legislativo, reglamentario, jurídico, etc.), una norma jurídica encarna un tipo de actuar humano que, después haber sido vivido o pensado por el sujeto o por los sujetos que la produjeron, permanece en el recuerdo como un proyecto, que se convierte a sí mismo en modelo normativo fundado sobre el poder jurídico, o sea, sobre el Estado. Por lo tanto, la norma jurídica, así como los otros productos culturales (ciencia, arte, técnica, etc.), es vida humana objetivada y como tal, para ser comprendida, es necesario analizarla desde el punto de vista de la índole y la estructura de la vida humana. Sin embargo, los productos de la vida humana no pueden ser conocidos en su esencia, en su ser auténtico, empleando los métodos y las categorías de las ciencias de la naturaleza. La fundamental distinción conduce Recaséns a reconfigurar, sobre la base de la escuela neokantiana, de Dilthey y de Ortega y Gasset, las características gnoseológicas y metodológicas de las ciencias de la cultura, entre de las cuales, como ya he subrayado, se coloca el derecho, ciencia social por excelencia¹⁵. Los actos humanos son objeto de la comprensión de las ciencias de la cultura, porque están dotados de *sentido humano*, al contrario que en el mecanicismo causal de las ciencias de la naturaleza. Pero este sentido, que los hace inteligibles, es generado por acciones humanas y por obras que son el producto de él, más allá de las causas que las producen y de los efectos que están en su origen. Sobre la dimensión humana, Recaséns insiste de modo particular, porque ella es *circunstancial*, para evitar así el error de situar el estudio de los productos humanos en el «vago reino» de un espíritu intelectualizado, ajeno a la auténtica realidad efectiva de estos objetos, ya que los hechos humanos no son entidades espirituales:

La filosofía de Hegel no se propuso averiguar el sentido real, la significación efectiva de los hechos humanos, de las obras culturales, en suma, de los objetos históricos,

¹³ *Ibíd.*, p. 106.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, p. 110: «Los productos humanos no pueden ser conocidos en su esencia, en su ser auténtico, mediante las categorías y los métodos que manejan las ciencias de la naturaleza, como la física o la biología. Los fenómenos de la naturaleza se conocen en la medida en que los explicamos desde el punto de vista de la causalidad: como efecto de un conjunto de causas, que a su vez son causa de ulteriores efectos. No cabe decir nada más sobre los fenómenos de la naturaleza. Los hechos físicos son explicables, pero no son inteligibles. No son inteligibles porque no están dotados de *sentido*. Es posible, y aun muy probable, que para Dios la naturaleza tenga un sentido, el sentido que Dios le haya dado como su Creador; pero este punto escapa por entero al conocimiento físico. Es también posible —y de hecho acontece muchas veces— que un paisaje cobre un sentido para la persona que lo contemple; pero no nos engañemos, tal sentido no pertenece al paisaje como hecho físico, sino que está referido a la vivencia humana suscitada por el paisaje».



sino que, por el contrario, trató de encajar arbitrariamente tales hechos dentro de un sistema lógico preconcebido. Cuando los hechos humanos no se ajustaban a los cuadros de ese sistema de ideas, se los mutilaba, se los deformaba, se los retorció o falseaba, hasta conseguir que encajasen en la malla de los esquemas preestablecidos¹⁶.

Resulta que el derecho tiene siempre un vínculo *circunstancial*, es decir —escribe Recaséns— «tiene un sentido referido a las realidades concretas en las que se presentó la necesidad estimulante, en las que se concibió la conveniencia del fin, y en las que se apreció la adecuación y la eficacia de los medios empleados»¹⁷. Se debe destacar que la implementación real y efectiva de las normas jurídicas preformuladas no constituye una simple reproducción mecánica de cuanto quedó establecido en la norma jurídica preformada, porque el re-vivir y la aplicación de una norma jurídica implican siempre novedades y mutaciones en el esquema objetivado de antemano. Y, dado que la norma jurídica general en su aplicación sigue siendo individualizada, se adapta a todo caso individual. En esta individualización, la norma general es una obra nueva, con ingredientes nuevos, que también corresponde a las exigencias de la norma general:

[...] la individualización o concreción de las normas generales mediante el cumplimiento o mediante la aplicación jurisdiccional, experimenta modificaciones, a veces muy importantes, de acuerdo con la variedad de los casos y en la sucesión del tiempo, *por virtud del cambio que padecen las realidades reguladas* por aquellas normas: aun cuando van cambiando a medida que cambia la vida. Esto es así, por la sencilla razón de que el sentido, el alcance y las consecuencias que se expresan en la norma individualizada de la sentencia o de la resolución administrativa, son el resultado de referir el sentido abstracto de la norma general a la significación concreta del caso singular. Entonces sucede que, aunque el sentido abstracto de la norma general no haya variado la significación concreta de cada uno de los nuevos casos singulares, el producto de relacionar aquel sentido abstracto con esta significación concreta deberá variar también. Así pues, nuevas realidades determinan que viejas normas generales produzcan consecuencias nuevas¹⁸.

La conclusión es que las «normas jurídicas son actos de voluntad, suscitados por unas necesidades sociales sentidas en una cierta situación histórica, y con vista a la realización de unos fines estimados como justos»¹⁹.

El mundo de la cultura, al que el derecho pertenece, es un sistema de funciones de la vida humana y en su interior, entre sus diversas partes, hay conexiones que tienen una articulación sistemática en la unidad de la vida humana. En esta afirmación Recaséns expresa su adhesión a las tesis de Dilthey. Y, continuando en esta dirección, argumenta que el mundo de la vida humana y su objetivación tienen

¹⁶ *Ibíd.*, p. 111.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, p. 113.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 114.



categorías propias. Las categorías a las que Recaséns presta atención son las normativas y colectivas, porque son las que más afectan al derecho, que, perteneciendo a la vida humana objetivada, tiene todos los caracteres peculiares de ella. En el radical análisis de Recaséns de la vida humana y de su especificidad, un dato muy importante es que él reconoce que el hombre, que está progresando, necesita, por un lado, de hacerse libre de lo que ha sido ayer para encontrarse a sí mismo en las condiciones de ser en un otro modo; pero, por el otro, necesita también de conservar el pasado y moverse a partir de este. El hombre puede hacer todo eso porque es un individuo con vida propia y puede actuar por sí mismo. En ese sentido, sin embargo, para el hombre la sociedad es necesaria y esencial, ya que es como un aparato entre el individuo y su vida, como un instrumento o máquina que hace posible el progreso. Así, como afirma Ortega y Gasset, las formas sociales de conducta son representaciones del pasado (de siglos o de días), es decir son formas de vida con una existencia previa. Recaséns subraya que el ser social es esencial a la vida humana. A través de la analítica de la vida de Ortega y Gasset, Recaséns se mueve a lo largo de la historicidad de la vida humana y de la teoría de las generaciones, necesarias ambas para la comprensión de las modalidades en que todo sujeto hace la interpretación circunstancial de su vida y de la realidad humana²⁰. La esencial historicidad del hombre no implica que en la vida no haya elementos fijos y estables; sin embargo, se debe afirmar que el hombre hace siempre las mismas cosas (conocimiento, religión, técnica, economía, etc.) pero que las hace siempre en modo diverso, para su historicidad esencial. Sin embargo, Recaséns subraya que las formas de vida colectivas y los productos sociales no son capaces por sí mismos de generar nuevas formas, nuevas instituciones; una creatividad que pertenece, en cambio, a la vida individual inscrita en los factores colectivos y sociales que preservan y transmiten todas las experiencias del hombre en la historia. Pero estas experiencias que el yo hace sobre sí mismo y sobre el mundo no son teóricas, sino experiencias reales sobre la vida humana, es decir, sobre la inseparable conexión entre el yo y el mundo, sobre los modos de relación entre el sujeto y su contorno; en suma, experiencias sobre cómo el yo está tejiendo la textura de la existencia humana. Por lo tanto, la razón vital y la razón histórica forman la acumulación de las experiencias humanas realizadas y socializadas que afectan a la conducta futura. Estas son las premisas de Dilthey, aunque reinterpretado e incorporado en la filosofía de Ortega y Gasset. Todos los sentidos de la estructura propia de la vida humana y sus productos son objeto de una lógica no de tipo racional, como sucede en las ciencias de la naturaleza, sino del logos humano; es decir de una lógica

²⁰ Véase *ibíd.*, pp. 137-138, donde, entre otras cosas, leemos: «Adviértase que la nueva aportación que hacemos a la interpretación del mundo recibida, determina que cuando advienen a la vida los sujetos de la generación histórica siguiente a la nuestra, ya no hallan como punto de partida para su existencia una base estrictamente idéntica a lo que hubimos de encontrar nosotros, las gentes de la generación histórica anterior; porque nosotros habíamos tomado como base la interpretación del mundo suministrada por la generación precedente; mientras que los que no toman como punto de arranque la interpretación a la que hemos llegado nosotros, la cual es diferente, en grande o pequeña parte, de la que nosotros teníamos como apoyo inicial».





de lo razonable, que no es aquella de las ideas puras y de la física matemática²¹. La experiencia jurídica constituye terreno fértil para la fundamentación de esa lógica del humano. Si la creatividad de la comprensión pertenece a la lógica del humano, se produce una nueva comprensión no sólo del pasado y del hoy, sino también de la proyectividad que caracteriza al futuro. En la vida social (colectiva) es el individuo quien aporta la vida auténtica, que, en cambio, si se mantuviese dentro de los modos de existencia de los otros o del pretérito, no podía hacer nada nuevo y se reduciría a la repetición automática y pasiva de lo que ha recibido de su entorno. Los modos de vida colectivos son siempre representaciones del pretérito, son formas de vida que fueron y que se van reiterando. En efecto, la «mecanización que impone el Derecho tiene sentido y justificación, cuando se limita a las zonas puramente externas de la convivencia, de la solidaridad y de la cooperación. Entonces, gracias al Derecho, el hombre se sustrae al agobio del peligro y de las preocupaciones que trae consigo cualquier situación de anarquía o de caos social y puede conquistar su más íntima libertad, para el cumplimiento de su propia e intrasferible obra individual. Pero si, por el contrario, la regulación jurídica pretende normativizar taxativamente las entrañas de la personalidad y niega toda autonomía individual, entonces realiza la más degradante y devastadora de las tareas. Degradante, porque implica un proceso de deshumanización, un apartarse de lo humano para recaer en la bestialidad. Devastadora, porque con esa acción se quiebra la única fuente primaria y auténticamente creadora, que es la individualidad. Tal es la monstruosidad del Estado totalitario»²². Pero la individualidad se tiene que salvar por el reconocimiento de que las normas jurídicas, además de tener características formales (sociabilidad, bilateralidad, coercitividad, etc.), son también normas que rigen las acciones de los seres humanos, que son reconocidos como tales, es decir como sujetos con dignidad y autonomía, o sea, como personas, como sujetos morales. El derecho no puede tampoco reducir la vida de los individuos a la animalidad²³.

3. LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Reconocer la dignidad de la persona significa que el hombre es un ser que tiene sus propios fines, a realizar por sí mismo; es decir, como señala Kant, que el hombre no debe ser un simple medio para fines que son ajenos. En la tradición filosófica occidental desde la Antigüedad clásica hasta el cristianismo y la cultura moderna y contemporánea la dignidad de la persona humana individual tiene un carácter fundamental propio del humanismo. Desde Kant hasta Scheler y Hartmann,

²¹ Este tema, al que voy a dedicar a otro trabajo, se desarrolla principalmente en dos ensayos: *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1956, y *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica «razonable»*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

²² L. RECASÉNS SICHES, *Introducción...*, cit., p. 137.

²³ *Ibíd.*, p. 190.

dice Recaséns, va madurándose una nueva visión de la dignidad de la persona, tomando como base la teoría de los valores morales. Él se mueve en el interior de este marco, proporcionando una base al humanismo que surgió en Occidente y atribuye legitimidad a la cultura política democrática y liberal, la única capaz de garantizar la efectividad de las libertades individuales, porque en ella el individuo tiene la condición de primacía sobre el Estado, ya que los derechos subjetivos vienen antes que el Estado, son independientes de él y están por encima de él. De esta manera, Recaséns rechaza la crítica del positivismo y el historicismo de Hegel a la concepción iusnaturalista de los derechos del hombre, pero sin recaer por ello en una justificación tradicional del derecho natural²⁴.

La protección de la dignidad de la persona y de la libertad son condiciones necesarias para que el hombre pueda hacerse un futuro, dentro el nexo del yo con su circunstancia. Para Recaséns, cuando se aborda el tema de los derechos del hombre, es necesario darse cuenta de que estamos frente a una doble característica. Por un lado, uno tiene que tener en cuenta los principios axiológicos ideales y puros, necesarios y universales; por el otro, su historicidad positiva, que delimita su absolutismo y reconoce en su formulación la inevitable y correcta influencia de las realidades históricas, que, inevitablemente, son elementos empíricos, contingentes y cambiantes. Desde esta premisa, desde esta doble y a veces contradictoria argumentación iusnaturalista y historicista, Recaséns funda los derechos humanos más en los principios de la axiología aplicada que en los de la axiología jurídica pura. Es decir, que él reconoce la necesidad ineludible de una comprensión del hacer, así como que la defensa de los derechos humanos no puede cumplirse sólo dentro de su propia visión iusnaturalista y puramente racional y abstracta. Es preciso llegar al reconocimiento de que tales derechos constituyen un logro histórico no definitivo y siempre mejorable, a través de la extensión de su ámbito y de su importancia 'civilizadora'. Para mí, esto es combinar la razón racionalista con la realidad histórica. En efecto, Recaséns escribe:

Por otra parte, admitir junto a las dimensiones de validez necesaria otras dimensiones contingentes y variables en materia de derechos del hombre no implica ni remotamente, restar importancia y alcance a los valores puros en este campo. En otras culturas, en otras condiciones, la configuración de los derechos del hombre podría presentar probablemente algunas diferencias; pero en esta materia, y sobre todo en materia de libertades individuales, esas diferencias serían relativamente pequeñas, y en todo caso inesenciales²⁵.

²⁴ Recaséns ha expresado muchas reservas para aceptar la concepción tradicional del derecho natural, argumentando que sólo se debe concebir como un sistema jurídico ideal. Véase L. RECASÉNS SICHES, *Iusnaturalismos actuales comparados*, Madrid, Universidad de Madrid-Facultad de Derecho, 1970 (este es un curso celebrado en Madrid en diciembre de 1969 y dedicado a lo que el autor define un *segundo renacimiento iusnaturalista*); para la teoría de L. Recaséns Siches véase la citada *Introducción...*, pp. 275-321.

²⁵ L. RECASÉNS SICHES, *Tratado...*, p. 558.



El primer corolario del reconocimiento de la dignidad de la persona individual como sujeto moral, por más que el hombre no sea un ser simplemente biológico o psicológico, es el derecho a la vida biológica. Esto significa que el hombre tiene derecho a no ser privado injustamente de la vida, que no ha de sufrir ataques injustos del prójimo o del poder público. Asimismo, que, considerado colectivamente, el ser humano tiene el derecho a ser protegido contra los riesgos naturales o contra el daño que puedan ocasionarle una combinación de factores naturales y sociales (por ejemplo, el hambre). Sustancialmente, tiene derecho a vivir, porque ya vivimos; y el hecho de vivir, a diferencia de lo que sucede en otros seres, en el hombre toma la forma kantiana, pues es un sujeto que tiene dignidad, ya que es sujeto moral, es decir, tiene que realizar una «finalidad» moral. Esta finalidad se puede lograr y vivir sólo a través de la decisión individual libre, por ello el sujeto necesita del respeto y de la garantía de su libertad. La libertad jurídica de la persona, además, debe ser garantizada y protegida para permitir a cada uno la expresión de su potencialidades creativas:

La libertad jurídica es esencialmente necesaria para el ser humano, porque la vida del hombre es la utilización y el desarrollo de una serie de energías potenciales, de una serie de posibilidades creadoras, que no pueden ser encajadas dentro de ninguna ruta preestablecida. El desarrollo de la persona sólo puede efectuarse por medio de las fuerzas creadoras latentes en el individuo humano. Aunque la sociedad y la autoridad son esencialmente necesarias para el hombre, ni la sociedad ni las instituciones son creadoras. Sólo la libertad personal le hace al hombre realizar su propia persona²⁶.

Es sabido que, desde el punto de vista jurídico, la libertad tiene aspectos *negativos* (que defienden el «santuario» de la persona individual delante de la injerencia de otros individuos y los poderes públicos) y *positivos* (incluidos los derechos democráticos y sociales, económicos y culturales). En el clima histórico de los años en que Recaséns, al reflexionar sobre las tragedias de las primeras décadas del siglo xx, desarrolla sus reflexiones sobre los derechos del hombre, especialmente en lo que respecta a los aspectos *negativos* de la libertad jurídica, su visión liberal debe ser entendida como una defensa del individuo contra las interferencias de otros (individuos y colectivos) y el Estado, en el ejercicio de la libertad individual.

Libertad, justicia e igualdad jurídica forman en su conjunto núcleos problemáticos fundamentales en todo Estado de derecho. Desde el punto de vista jurídico, el principio de igualdad no se basa en hechos empíricos independientes, sino en aspectos éticos:

Desde el punto de vista moral y filosófico-jurídico, igualdad quiere decir *ante todo y por encima de todo* —aunque no exclusivamente—, igualdad en cuanto a la dignidad de la persona individual y, por tanto, igualdad en cuanto a los derechos

²⁶ *Ibíd.*, p. 561.



fundamentales o esenciales de todo individuo humano, desde el punto de vista axiológico. También significa, *además*, paridad formal ante el Derecho —igualdad ante la ley—; y asimismo contiene como *desideratum* la promoción de un estado de cosas en que haya igualdad de oportunidades²⁷.

Por lo tanto, los seres humanos deben tener la posibilidad de realizar su dignidad moral sin ver disminuidos sus derechos fundamentales, tanto individuales cuanto democráticos y sociales. Sin embargo, en

términos generales, las desigualdades físicas —estatura, vigor muscular, mayor o menor grado de salud, etc.— y las desigualdades intelectuales —talento, posesión o carencia de determinadas capacidades, etc.— no deben constituir hechos con relevancia jurídica que afectan a los derechos fundamentales del hombre, ni tampoco a los derechos que pueden emanar de relaciones jurídicas concretas [...]. Pero, en cambio si se trata de proveer puestos para una fuerza de gendarmería, no cabe duda de que la estatura, el vigor y agilidad de los músculos deben ser tomados en consideración. Si se trata de nombrar funcionarios cuyas actividades requieren un talento especialmente cualificado, las desigualdades en éste deberán producir consecuencias jurídicas, esto es, deberán ser tomadas en cuenta por el Derecho, en cuanto se refiere a los nombramientos y los ascensos²⁸.

Los

hombres son iguales por tener igual destino e igual dignidad. Pero con esta igualdad de la dignidad se combina la desigualdad de modo y función. La igualdad en cuanto a la dignidad —y sus corolarios, que son los derechos fundamentales del individuo— no implica homogeneidad o identidad. El orden justo presupone la diversidad y la distribución y, consiguientemente, la desigualdad de los beneficios y de las cargas, la desigualdad en las tareas y en las aportaciones²⁹,

sin que por ello se vaya a legitimar cualquier forma de discriminación, porque violaría la dignidad de la persona.

Así pues, el humanismo es la base y el fundamento de toda relación entre los individuos y entre estos y el Estado.

4. EL HUMANISMO DE LOS DERECHOS

Al tema del humanismo Recaséns le dedica especial atención, en particular, en algunas páginas del *Tratado*, al desarrollar su concepción liberal del Estado³⁰.

²⁷ *Ibíd.*, p. 589.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 589-590.

²⁹ *Ibíd.*, p. 595.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 497-547.



Tarea de la filosofía política y de la axiología jurídica es aclarar la jerarquía entre los valores que deben ser tomados en consideración para la elaboración del derecho justo. Recaséns plantea el problema, ya mencionado, de la relación entre individuo y Estado; es decir, si el derecho y el Estado son *medios* para el hombre o si, al revés, el hombre es *instrumento* para el derecho y para el Estado. La articulada argumentación de Recaséns se juega totalmente sobre la oposición entre humanismo (personalismo) y antihumanismo (transpersonalismo o totalitarismo). En la primera perspectiva, que es la que prefiere el jurista español, la cultura y la sociedad se valoran sólo si están en función del hombre; del hombre históricamente entendido, como individuo que tiende a la realización de sus valores. Tener respeto por la dignidad de la persona y su libertad, como ya se dijo, denota la preeminencia del individuo sobre el Estado, a diferencia de lo que piensan los teóricos del transpersonalismo, que reducen al individuo y sus objetivaciones a un simple instrumento al servicio de hipotéticas funciones objetivas del poder estatal. El sujeto humano tiene finalidades propias, no relacionadas con el logro de finalidades que le son ajenas. Es obvio que Recaséns no pone en duda la existencia del Estado, pues la anarquía con sus peligros amenaza la dignidad de la persona y la libertad:

Adviértase bien que no se plantea la pregunta de si el Estado es un bien o no, de si en él se encarnan valores o no. Claro está que el Estado es un bien y que en él se plasman valores muy importantes. Lo que se pregunta es otra cosa: si los valores que se encarnan en el Estado son propios de él, privativos suyos, o tan sólo son valores relativos. Es decir, en la medida en que sirven como condición, como facilidad, como medio, para que los individuos puedan realizar los valores que son capaces de plasmar en su conciencia personal; y se pregunta también, si, en el caso de que el Estado pueda encarnar valores suyos propios, peculiares de él, esos valores son superiores o inferiores en rango a los que se encarnan en el individuo³¹.

Los valores de la colectividad y del Estado son necesarios pero inferiores a los del individuo y existen en función de su existencia individual y de su perfeccionamiento³², a saber para su realización como sujeto moral. Sin embargo, en una realidad estatal, en la que los valores individuales y sociales se colocan en la justa jerarquía, no es necesario que surja ningún conflicto entre ellos.

Volviendo al tema fundamental, cuyo desarrollo empecé compendiando y comentando los análisis filosófico-jurídicos de Recaséns, creo que es oportuno recordar que la vida de cada individuo constituye la realidad radical y los valores objetivos, que se dan en la vida, tienen una dimensión intravital: la realización de los valores tiene sentido tan sólo para el hombre. Los valores sociales tienen sentido porque son instrumentos o condiciones de la realización de los valores propios del individuo. El sujeto histórico fundamental de la historia humana y de las diversas

³¹ *Ibíd.*, pp. 498-499.

³² Véase también L. RECASÉNS SICHES, *Tratado General de Sociología*, II ed. México, Porrúa, 1958.



formas de la cultura logradas es el individuo, único sujeto creador en los acontecimientos del humano, que a partir de los valores heredados es capaz de elevarse hacia nuevas conquistas axiológicas y culturales. El individuo cristalizado en la realidad está prisionero, se encuentra como en una cápsula que le impide progresar. Su muerte representa la decadencia de la humanidad, su inexorable vejez. Podría resumir esta hermosa metáfora con una cita de Ortega y Gasset:

Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión. Poca cosa es la vida si no hay en ella un afán formidable de ampliar sus fronteras. Se vive en la proporción en que se desea vivir más. Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad, decadencia de las energías vitales. El horizonte es una línea biológica, un órgano viviente de nuestro ser; mientras gozamos de plenitud, el horizonte emigra, se dilata, ondula elástico casi en unión con nuestra respiración. En cambio, cuando el horizonte se fija es que se ha anquilosado y que nosotros ingresamos en la vejez³³.

Pero, justo para evitar el anquilosamiento de los individuos y, en consecuencia, de las colectividades humanas, resulta oportuno reconsiderar el tema de la dignidad y la libertad desde un horizonte nuevo: el de un nuevo humanismo historicista y una visión cosmopolita de la ciudadanía humana, adecuada a la era de los derechos humanos y de la globalización. En ella, como he tratado de argumentar, no están fuera de lugar las ideas de Recaséns, que, aunque dictadas por las contingencias históricas de principios del siglo xx, ofrecen elementos útiles para la definición actual de los derechos del hombre, a través de su fundamentación neo-humanista y cosmopolita.

Recibido: mayo 2015
Aceptado: diciembre 2015



³³ J. ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), en *Obras completas*, edic. cit., III, 860.



Rembrandt, 1638.

RECENSIONES

CIVILIZADOS Y SALVAJES

VILLAVERDE, María José y LÓPEZ SASTRE, Gerardo (eds.): *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015.

La visión hegemónica de la historia de Occidente ha propiciado una determinada lectura de los valores ilustrados que lleva a poner en un pedestal a ciertos autores —en detrimento de otros—, seleccionando casi siempre los mismos libros y pasajes. Con el fin de reequilibrar el reduccionismo implicado en ese tipo de lecturas y superar semejante escollo epistemológico, María José Villaverde, a la cabeza de un grupo notable de especialistas pertenecientes a diferentes Universidades (españolas y alguna norteamericana), promueve desde hace años las actividades del Seminario Ilustración. En 2011 esos trabajos se materializaron en el volumen *Forjadores de la tolerancia*, centrado en la génesis y los límites de esta virtud cívica. El libro que comentamos aquí, *Civilizados y salvajes*, examina y somete a revisión crítica el principio ilustrado de igualdad y las diferentes maneras de aplicación en la práctica. La reflexión sobre los textos que integran la herencia ilustrada desvela las estrategias argumentativas, las excusas y los dobles mecanismos utilizados por ciertos intelectuales que tuvieron la audacia de defender la igualdad al mismo tiempo que la insolencia de restringir su aplicación. Dicho con las palabras de los editores del volumen, María José Villaverde y Gerardo López-Sastre: «Pero lo que se deduce de varios de estos capítulos es que de la igualdad tan alabada en las declaraciones universales de derechos quedaron excluidos no solo los no propietarios, las mujeres y los judíos, sino los negros y los indígenas del continente

americano, encuadrados bajo el término *salvajes*. Y ello en nombre de la superioridad de la “civilización” europea que desde el siglo xvi había ido acuñando un abanico de argumentos para justificar su estatus superior» (p. 21).

Por fortuna esto no sucedió en todos los casos. En la Ilustración europea hubo de todo. Intelectuales como Locke y Voltaire justificaron la expansión civilizatoria en el nuevo continente, pero gente como Hamann, como Herder o Burke denunciaron los abusos de Francia y de Inglaterra. Recordemos, por ejemplo, al radical Desjobert, que luchó denodadamente por la plena igualdad entre los hombres. Y es que cuando de la noción de igualdad se trata, ninguna teoría puede agotar su tratamiento de forma exhaustiva; por lo que resulta obligado revisar con detalle la historiografía y los acontecimientos. En el presente volumen el lector encontrará un repertorio muy significativo de autores ilustrados, de sus obras y de ciertos pasajes relativos al papel del *otro* en la construcción de la identidad europea. El libro reúne trece interesantísimos textos de conocidos especialistas, dispuestos a profundizar en el tema sin miedo a poner de manifiesto las contradicciones ilustradas a propósito del principio de igualdad: su encarecimiento, sus exclusiones.

Esta ambivalencia se dibuja con toda crudeza en la contribución de María José Villaverde: «Paradojas de los ilustrados: de la igualdad a la justificación del racismo», donde la autora desvela los argumentos a favor de la esclavitud y del colonialismo esgrimidos por pensadores que habían aplaudido los ideales de igualdad y de libertad. Sus interrogantes estimulan la reflexión crítica a propósito del riesgo amenazante de xenofobia y de racismo. La escritora deja al descubierto la doblez de autores como Hobbes,





Locke, Hume o Kant, de Turgot, Montesquieu y Jefferson, evocando algunos pasajes menos conocidos de sus libros. El propio Condorcet, que había denunciado la trata de negros, llegó a excusar el esclavismo americano por considerar que era un fenómeno propio de un momento preciso de la historia que terminaría siendo superado. A continuación el artículo ofrece una recopilación de los principales argumentos ilustrados utilizados para justificar las prácticas de sometimiento: si la superioridad religiosa y cultural había sido la principal excusa durante el siglo XVI, dos siglos después se opta por teorías biológicas (Buffon) y raciales, asociando al clima (Montesquieu, Voltaire o Maupertuis), a la raza o al color de la piel las carencias civilizatorias de los pueblos salvajes.

El especialista americano Jonathan Israel, en «El anticolonialismo de los radicales ilustrados», recupera su hipótesis de una Ilustración *radical* para apoyar la existencia de los movimientos anticoloniales de corte revolucionario, como la *Société des Amis des Noirs*. Esta clase de reacción a contracorriente habría crecido en suelo francés sumándose a las propuestas de los revolucionarios. Tal fue precisamente el caso de Condorcet, cuya actitud gestada en torno a 1777 fue radicalizándose hasta concretarse, años más tarde, en la condena furibunda del colonialismo. O del revolucionario Brissot, colaborador de Franklin en la lucha por la emancipación de los negros americanos. Una postura similar habría sido protagonizada en Alemania por el diderociano Wekhrlin. En general, aunque «los radicales abominaban de la esclavitud —sostiene J. Israel— tuvieron que enfrentarse a la resistencia numantina de las asambleas legislativas de los estados sureños, como a la inercia de la mayor parte de la élite nortea y de la población» (p. 59). Como suele ser habitual en sus trabajos, la clave para comprender reacciones como la de Holbach está en distinguir entre Ilustración *moderada* y *radical*. Esta se habría difundido con la ayuda de panfletos y libelos revolucionarios, en oposición a la literatura dominante que defendía —a pesar de sus proclamas igualitarias— la superioridad del hombre blanco occidental.

En el capítulo «Locke y la alteridad (des) considerada», Francisco Castilla recupera la doc-

trina política del filósofo inglés como base para comprender su postura acerca del *otro*. La salida del estado de naturaleza y la defensa a ultranza del individuo (individualismo) se alinean en Locke con la defensa del derecho a la propiedad privada. En consecuencia, dado que los ingleses han demostrado haber sabido explotar la tierra mucho mejor que los indios americanos, es lógico que entre unos y otros se abra una enorme brecha civilizatoria e importantes diferencias que motivan la defensa de los colonos. En efecto, la propiedad, tal y como es pensada por Locke, es «un derecho que sólo alcanza a quienes mantienen formas de vida ajenas a las de los indios, esto es, a los europeos y, en concreto, a los colonos europeos...» (p. 90).

Jaime de Salas, buen conocedor de Thomas Jefferson como lo acredita su trabajo *Escritos políticos* (2007, 2014), focaliza ahora su atención en la postura del ideólogo y político americano en relación con los principios de autonomía e igualdad y su eventual extensión a los negros y a las tribus indias de América. En «Ideales ilustrados y realidad histórica: Jefferson ante la esclavitud y los indios», Jaime de Salas desvela las claves que impidieron una integración real y efectiva de esos dos grupos en la naciente sociedad americana. En efecto, aunque Jefferson siempre defendió los principios ilustrados de igualdad y libertad, en la práctica los aplicó de forma flexible adaptándolos a las circunstancias dominantes. En su obra *Notes on the State of Virginia* (1781), Jefferson subrayaba las virtudes cívicas de las tribus indias: su valor y lealtad, su cooperación y bondad. Sin embargo, más tarde, él percibe a este pueblo como un riesgo para los independentistas americanos debido a un eventual apoyo de los indios a la corona inglesa. Finalmente, Jefferson renuncia a la integración de los indios y justifica la extensión del colonialismo y la apropiación, previo pago, de muchas de sus tierras. En lo que a los negros se refiere, la postura del constitucionalista americano fue menos congruente. Jefferson defendía en el plano teórico la libertad —«Nada está más claramente escrito en el libro del destino que este pueblo ha de ser libre»—, al mismo tiempo que manifestaba su escepticismo en cuanto a la convivencia en plano de igualdad de hombres blancos y negros. Además, el enorme

coste que tendría para el estado de Virginia la deportación de los negros justifica la tolerancia del *statu quo* por parte de Jefferson.

Julio Seoane pone en valor el papel necesario del *otro* en la constitución de la identidad europea ilustrada. «El otro que somos nosotros. La idea del salvaje que sirvió para componer los Estados Unidos y la Escocia del siglo XVIII» es un texto presidido por una clara preocupación metodológica. Aprovechando el simbolismo de la imagen representada en el cuadro de Benjamín West *La muerte del general Wolfe* (1770), Seoane destaca las similitudes entre los indios y los habitantes de las fronteras de Escocia (*highlanders*) y su función referencial en la construcción del imaginario europeo: situados al otro lado de una frontera, estos dos pueblos —uno en tierras europeas, el otro en tierras norteamericanas— constituyen una referencia obligada para el hombre europeo al hablar de virtudes como la nobleza o la resignación. De tal manera que indios y escoceses aportaron al copioso legado ilustrado toda una provisión de metáforas que señalan lo que el hombre europeo es (civilizado) y también esa condición de buen salvaje que su cultura le ha hecho perder. Es así como «lo otro pasó a formar parte intrínseca de la constitución de dos nuevas naciones [Inglaterra y Estados Unidos] en muy diferentes situaciones» (p. 135), concluye Seoane.

El investigador norteamericano John Christian Laursen reflexiona sobre el olvido político como arma que, en la práctica, contribuyó al buen entendimiento y al progresivo refuerzo de las relaciones entre pueblos de diferentes culturas. Inspirándose en la *Genealogía de la moral* («no podría haber felicidad, dicha, esperanza, orgullo o presente sin el olvido»), así como también en la conocida tesis de Ernest Renan acerca de la función del olvido en la genealogía de las naciones, Christian Laursen centra su trabajo en una noción de olvido *político* que nada debe a la desmemoria individual ni al olvido público: «Más bien consistiría en comportarse *como si* las cosas se hubieran olvidado aunque de hecho no sea así» (p. 145). Un auténtico rosario de ejemplos tomado de textos de autores españoles, franceses, ingleses, rusos y norteamericanos iluminan esa praxis «adaptativa», que constituirá un instru-

mento de primer orden contra la intolerancia y el fanatismo, al mismo tiempo que hace posible el entendimiento comercial y cultural entre pueblos diferentes evitando los derramamientos de sangre.

Fermín de Pino, en «Concepto jesuita de civilización y su aplicación a la época ilustrada», rescata del olvido la contribución de los jesuitas a la noción de civilización. Concretamente la del mexicano Francisco Javier Clavijero, autor de una historia de México donde se reivindica el rango de civilización no sólo para la cultura europea sino también para los pueblos americanos. Dejando de lado ciertos detalles que constituyen una excepción a la regla, el jesuita mexicano sostiene que a ambos lados del océano ha habido figuras paradigmáticas dignas de ser imitadas. El autor del trabajo subraya también la influencia de los jesuitas hispano-americanos sobre la propia Ilustración europea, lo que obliga a reconsiderar algunos tópicos que carecen de base. Y es que, en su opinión, lo que falta no son casos idóneos «sino estudios apropiados de la Ilustración en español» (p. 178).

Gerardo López-Sastre, codirector del presente volumen y colaborador asiduo en las actividades del Seminario Ilustración, dedica su trabajo «La India de William Robertson» al clérigo escocés William Robertson, reivindicando su actitud radical impregnada de humanidad. Por lo general era China, y no la India, la referencia obligada de los ilustrados europeos al ejemplificar la idea de nación extranjera. Robertson es una excepción que confirma la regla: la India es vista por él en clave de Ilustración. El clérigo escocés no se detiene en la consideración de los contrastes culturales de este país ni destaca, como era habitual, su exotismo; antes bien él elogia el espíritu comercial de la cultura india, la especialización laboral que el sistema de castas hace posible o la estabilidad proporcionada por sus tradicionales instituciones. Buenas leyes y bellos relatos literarios llenos de espiritualidad, así como firmes creencias y prácticos ritos religiosos, impregnan a la cultura india de una sabiduría no carente de valores científicos. No resulta difícil adivinar la conclusión en la que desemboca el ilustrado humanista: la India es un pueblo que no necesita para nada a los europeos. Gerardo López-Sastre



subraya que *An Historical Inquisition* (Londres, 1794) es una obra «crítica con el colonialismo» (p. 196), lo que explicará su recepción hostil a lo largo del siglo XIX.

Paloma de la Nuez se hace eco de la teoría del progreso humano de Turgot, como un fenómeno opuesto a la inmutabilidad de la naturaleza: la humanidad pasa por diferentes fases o etapas de su desarrollo y lo hace según diversos ritmos. Esto explica que, en un momento determinado del tiempo histórico, coexistan pueblos que están atrasados si los comparamos con otros que han alcanzado un mayor grado de civilización. La cultura depende sobre todo de una economía basada en la defensa de la propiedad y en una organización política autónoma, frente a los bárbaros que soportan la esclavitud y discriminan a las mujeres. En «Civilizados, bárbaros y salvajes en la teoría del progreso de Turgot», la autora —siguiendo la teoría del ilustrado francés— distingue entre pueblos salvajes, bárbaros y civilizados. Y aunque algunos pueblos alcanzaron un nivel alto en la escala de las culturas, sin embargo, siglos después han terminado estancándose al canonizar de forma acomodaticia su pasado. Tal ha sido el caso de países como Turquía y China. Para el ilustrado francés, es su propia cultura activa la que proporciona el criterio que ha de medir el nivel civilizatorio de los pueblos.

Rolando Minuti es autor del trabajo titulado «Del *Espíritu de las leyes* al *Espíritu de las costumbres*: Aspectos de la obra de Jean-Nicolas Démeunier». Este ilustrado ha sido apreciado por antropólogos del siglo XX como Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss o Marvin Harris por sus contribuciones al concepto de civilización y a la metodología de las ciencias sociales. La diversidad social que se manifiesta en los datos culturales y textuales es el punto de partida de Démeunier, quien otorga a la noción de «esprit» un papel central en su antropología reflexiva. Él subraya la función del ambiente natural y de las instituciones políticas como coordenadas de un pueblo. Aunque sus apreciaciones lo hacen cercano a Montesquieu, Démeunier enfatiza los aspectos diferenciales a la hora de abordar la condición específica de los pueblos considerados salvajes. Aspectos como el clima y la alimentación o las manifestaciones religiosas resultan decisivos a la

hora de comprender adecuadamente el binomio cultural salvaje-civilizado. No hay menos horror en las corrupciones y en las barbaries occidentales que en la antropofagia de algunos pueblos primitivos.

El mito de la Arcadia salvaje y su confrontación con la sociedad occidental civilizada es el tema del precioso artículo de Francisco Martínez Mesa «La crítica a la civilización en *Paul et Virginie*». Tras la exposición de la vida y la obra de Bernardin de Saint-Pierre, autor de la novela, Martínez Mesa examina las claves del relato protagonizado por un reducido grupo de personas. La Arcadia feliz donde conviven esos personajes literarios está definida por una ruptura geográfica (una isla en el océano) y por el aislamiento social deliberado. A partir de esos elementos el autor francés examinó con mirada crítica a la sociedad occidental, exhortando a la práctica de la virtud e invitando al hombre europeo a replegarse sobre su conciencia.

En «Poder y civilización en Hamann y Herder. Los primeros escritos», Cinta Canterla pone en valor el rechazo de Hamann al academicismo y escolasticismo filosóficos. La complacencia con estas actitudes por parte de algunos ilustrados se prolonga en otras tantas formas injustas de poder económico, como los monopolios y las colonias. Frente a ellos, Hamann proclamó la necesidad de una filosofía diferente vinculada a la vida, la filosofía de la acción. En cuanto a Herder, él también criticó el colonialismo y denunció con énfasis «las contradicciones de la razón ilustrada y su connivencia con los monopolios de saber y del poder» (p. 274). Deplorando los abusos civilizatorios del hombre europeo, Hamann y Herder despejarán la vía por la que debe transitar la nueva filosofía alemana: la educación para la felicidad del hombre.

El último capítulo del volumen está firmado por María Luisa Sánchez-Mejía: «Transformación de la herencia ilustrada: Los argumentos del colonialismo en el siglo XIX». En él se recapitulan y examinan los tópicos ilustrados que llevarán a la justificación del expansionismo europeo. Los imperialistas y colonialistas se apoyaron en las ventajas del colonialismo para los pueblos salvajes, que de ese modo podrían contribuir al progreso general de la humanidad. La noción de



civilización nacida de la modernidad es sinónimo de triunfo cuando se habla de refinamiento, de secularización, de racionalismo y de libertades. Pero en la medida en que la Ilustración europea ha sido tolerante con el racismo, la expansión colonialista y el imperio, se puede considerar que ha fracasado en su comprensión del *otro*, del diferente.

El volumen contiene, sin duda, un trabajo conjunto muy interesante, enormemente original, rico en matices y bien documentado. Y resulta inevitable pensar que *Civilizados y*

salvajes confirma, de alguna manera, la doble tesis foucaultiana según la cual los discursos de la cultura occidental revelan su vinculación con los mecanismos de poder, lo que a su vez explica la lucha por la hegemonía entre diferentes tipos de discurso. Un índice de nombres hubiese optimizado el aspecto instrumental del libro. Pero la ausencia de este recurso no merma la indiscutible calidad de su contenido.

María Luisa DE LA CÁMARA
(Universidad de Castilla-La Mancha)



CRITCHLEY, S.: *Tragedia y modernidad*, Madrid, Trotta, 2014.

De acuerdo con Simon Critchley, la tragedia ofrece una «percepción enormemente rica de la complejidad de la motivación humana y de la abrumadora dificultad que encierran los problemas morales y políticos que encontramos en los tranquilizadores lugares comunes de la filosofía *pop*» (p. 29). La propia filosofía *pop* o popular sería un lugar común en la historia de la filosofía. El argumento del auge de la tragedia podría ser así la respuesta a los lugares comunes de la filosofía, así como la relación entre tragedia y filosofía sería equivalente a la relación entre tragedia y modernidad, aparentemente en busca de una nueva solución a un antiguo problema. Pero ¿qué hay de la idea o noción de tragedia y modernidad en la historia de la filosofía? ¿Dónde se encuentra? En la presentación del profesor Ramón del Castillo, «Un filósofo con mano izquierda», podremos encontrar, en un rico intercambio y minucioso recorrido filosófico de carácter en gran parte biográfico, una lectura políticamente afín de *Tragedia y modernidad*, donde la advertencia del origen y de las consecuencias políticas de la tragedia en el contexto de la modernidad nos permitiría hablar de la actualidad de la tragedia comprendida, en palabras del autor, como la «experiencia trágica de la verdad».

En respuesta a la filosofía popular que enseña cómo vivir, *Tragedia y modernidad* trataría de mostrar entonces la dialéctica entre pensamiento y acción de la que carece el filósofo que enseña la técnica. *Tragedia y modernidad* constituye por derecho propio el punto de cruz de la lectura moderna de la tragedia antigua. Precisamente la tragedia exigiría definir la modernidad. Pero la relación entre tragedia y modernidad no es nueva o reciente, sino que responde necesariamente al espíritu de cada época, donde el significado de lo moderno, o de lo que llamamos modernidad no desde hace tanto tiempo, es la experiencia recurrente del presente. La tragedia antigua y la moderna estarían estrechamente relacionadas por el hecho, nada accidental o circunstancial, de que la historia se repite. La tragedia de la

modernidad consiste entonces en la modernidad de la tragedia.

En el primer capítulo de *Tragedia y modernidad*, «Filosofía de la tragedia. Tragedia de la filosofía», Critchley contrapone explícitamente la filosofía a la tragedia, tomando como antecedente la interpretación de Platón y Aristóteles y dedicando dos excursos respectivamente a la crisis de la Eurozona y a la lógica de venganza después del 11-S. La exclusión de la tragedia en la historia de la filosofía pondría de manifiesto el trasfondo de la propia tragedia de la filosofía. Critchley trata de defender la tragedia como la visión filosófica que sirve para poner en cuestión la autoridad de la filosofía bajo el dominio de la acción en lugar de la vida contemplativa. La tragedia sería así la prope déutica de la filosofía. El verdadero problema de la tragedia, que se habría convertido en la enseñanza de la filosofía, era que «quien niega el pasado —como ha dicho acertadamente Critchley— se expone a ser destruido por él» (p. 36). El abuso o exceso de libertad es también un efecto de la corrupción o complicidad de un destino común, en tanto que demuestra que «tenemos los gobiernos que nos merecemos». La obsesión por el poder o por el futuro dejaría entrever la necesidad de que volviéramos a considerar que los antiguos tienen algo que decirnos sobre nuestra condición, que no somos capaces de ver por nuestra cuenta, en una especie de invitación a pensarnos a nosotros mismos o, de acuerdo con cierto pragmatismo, a actuar y prever de inmediato, o lo antes posible, las consecuencias de la acción.

En el segundo capítulo «Tragedia y modernidad. La lógica del afecto», que reproduce la entrevista que Toad Kesselman hizo al autor en marzo de 2011, Critchley explica que la afectividad como tal tiene que ver con un exceso de afecto o dolor, esto es, el éxtasis que el sujeto experimenta al ver el sufrimiento del otro lo lleva a rechazar la parte racional de la vida, que caracteriza a la filosofía. En ese sentido, la relación entre tragedia y modernidad llevaría a definir la tragedia como «la forma estética capaz de soportar el peso de un mundo que ha empezado a volverse completamente problemático» (p. 56). Lo que desconocemos de nosotros constituye lo que somos o en realidad no sabemos del todo lo que hacemos.



El poder de la tragedia, así como el contexto de la polis griega en el que nace y del teatro como el lugar en el que se representa, es político y opuesto al arte como fenómeno estético capaz de regular los afectos, que sería según Critchley el papel que Platón atribuyó a la filosofía. En consecuencia, la solución a la tragedia debería ser política. La ambigüedad moral, la complejidad política y la divisibilidad del yo son solo algunas de las características de la puesta en escena de la democracia que el arte de persuadir propio de la tragedia trataría de exaltar no solo trágicamente, sino también cómicamente. Frente a la democracia como el contexto histórico de la filosofía, el teatro configuraría un espacio público fuera de la ciudad, pero sin llegar a abandonar sus límites, que excluye desde un punto de vista político la crítica metafísica y moral. Sabiamente, Critchley ha sugerido que, siguiendo el argumento de Platón, deberíamos excluir la *Poética* de Aristóteles, entendida como texto fundacional de la estética

occidental, del índice de la historia de la filosofía. La catarsis aristotélica, sin embargo, tiene que ver para Critchley con la sublimación freudiana, que no se refiere sino a la «transformación del afecto». «El sufrimiento —escribe Critchley— sigue ahí, pero a través de la imitación de la acción que el espectador contempla, ese sufrimiento es de alguna forma transformado» (p. 57). En la misma medida en que el origen del teatro es religioso y la religión se caracteriza por ofrecer una cura para el alma, la legitimidad de la tragedia consistirá en estipular y normalizar una terapia con respecto a la forma en que tratamos los afectos, considerando si la transformación del afecto es beneficiosa para llevar a cabo la acción o, en palabras que trascienden incluso la vocación de la filosofía misma, si la ciudad puede existir sin tiranía.

Antonio FERNÁNDEZ DÍEZ
(Universidad de Castilla-La Mancha)



REVISORES

Concepción ORTEGA CRUZ (ULL)

María del Rosario HERNÁNDEZ BORGES (ULL)

José M. DE CÓZAR ESCALANTE (ULL)

Marcos HERNÁNDEZ JORGE (ULL)

Carlos MARZÁN TRUJILLO (ULL)

Chaxiraxi María ESCUELA CRUZ (ULL)

INFORME DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *LAGUNA* 37, 2015

El equipo de dirección se reunió en las primeras quincenas de los meses de mayo y julio, y en las segundas quincenas de septiembre y noviembre de 2015 para tomar decisiones sobre el proceso editorial del número 37 de *LAGUNA*. El tiempo medio transcurrido desde la recepción hasta impresión final de los trabajos fue de 6 meses.

Estadística:

N.º de trabajos recibidos en *LAGUNA*: 15.

N.º de trabajos aceptados para publicación: 9 (60%). Rechazados: 6 (40%).

Media de revisores por artículo: 6.

Media de tiempo entre aceptación y publicación: 2 meses.

Los revisores varían en cada número, de acuerdo con los temas presentados.

ULL | Universidad
de La Laguna

